

¿Qué hace el proyecto racial del mestizaje?

Cuatro ensayos sobre conocimiento
y racismo

GISELA CARLOS FREGOSO



Universidad de Guadalajara



¿Qué hace el proyecto racial del mestizaje?

Cuatro ensayos sobre conocimiento y racismo

GI SELA CARLOS FREGOSO

¿Qué hace el proyecto racial del mestizaje?

Cuatro ensayos sobre conocimiento y racismo

Universidad de Guadalajara
2021

Esta publicación fue dictaminada favorablemente mediante el método doble ciego por pares académicos y financiada por el Programa a la mejora en las condiciones de producción SNI (PROSNI 2021)



Este trabajo está autorizado bajo la licencia Creative Commons Atribución-NoComercial-SinDerivadas 4.0 Internacional (CC BY-NC-ND) lo que significa que el texto puede ser compartido y redistribuido, siempre que el crédito sea otorgado al autor, pero no puede ser mezclado, transformado, construir sobre él ni utilizado con propósitos comerciales. Para más detalles consúltese <https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/>

Primera edición, 2021

D.R. © Universidad de Guadalajara

Centro Universitario
de Ciencias Sociales y Humanidades
Unidad de Apoyo Editorial
Guanajuato 1045
Col. Alcalde Barranquitas,
44260, Guadalajara, Jalisco, México
Consulte nuestro catálogo en:
www.cucsh.udg.mx

ISBN: 978-607-571-349-6

Editado y hecho en México

Edited and made in Mexico

Índice

Introducción	13
La regla racial en México: entre un mestizaje culturalista y un mestizaje reloaded	19
Introducción	19
La raigambre colonial del racismo anti-indígena: una visión desde el occidente de México	22
El borramiento de lo negro en el Occidente de México	25
El proyecto racial de desarrollo progresivo	26
El racismo anti-indígena que afectó tanto a indíge- nas como mestizos	27
El proyecto bilingüe, bicultural e intercultural: entre el racismo velado y la emergencia del sujeto indígena	31
Consecuencias del multiculturalismo a la mexicana: el racismo como un problema exclusivamente indígena	33
Las acciones afirmativas en México	36
Las acciones afirmativas y la población negra en México	39
A manera de conclusiones: el mestizaje reloaded como una regla racial renovada	40
Bibliografía	44

Por una epistemología de las contradicciones: el racismo epistémico, lo abigarrado y el mestizaje en México	49
Parte I: Introducción	49
Parte II: Ir más allá del Estado, pero ¿hacia dónde?	51
<i>La autenticidad y experiencia vivida como formas de organizar el mundo ante el racismo epistémico</i>	52
<i>Antirracismo epistémico vs Intelligentsia y blanqueamiento</i>	53
Parte III: Los casos	
El CNI: “Nuestra propuesta es organizarnos”: el reto de las alianzas antirracistas	55
<i>Prioridades epistémicas: revisar el pasado, la dimensión emocional de la opresión y abrazar la contradicción</i>	57
<i>CEPLADET: los jacobinos indígenas</i>	59
<i>Su relación con el Estado y estrategias para cambiarlo desde dentro</i>	60
Parte IV: Epistemologías mestizas, mezcladas y contradictorias	64
<i>La contradicción y el deseo</i>	64
<i>Dar reversa al mestizaje</i>	67
<i>Mandatos de la blanquedad en el espectro de lo mestizo</i>	68
Bibliografía	71

Conocimiento, dispositivo racial y [des]orientaciones mestizas en la experiencia del Módulo de Movilidad Social Intergeneracional en México	73
Introducción	73
El Módulo de Movilidad Social Intergeneracional y sus antecedentes	75
Representatividad de los cuerpos a la luz de lo blanco-mestizo	78
Posicionamientos, orientación y reconocimiento del racismo estructural	80
Confundir anti-racismo con anti-racialismo: particularidad del caso mexicano	88

Conclusiones	91
Bibliografía	92

Intelectuales –algun@ negr@s, otr@s afros–pensando el proyecto racial del mestizaje	97
Introducción	97
La construcción de la idea de ser intelectual negr@	98
Preocupaciones de los intelectuales negros	103
Consideraciones Metodológicas	105
Resultados	107
Hablar de identidad no es lo mismo que hablar de racismo o antirracismo ¿cómo se ha movido la discusión?	109
<i>Tanya Duarte: la heterogeneidad de ser afro en México</i>	109
<i>La energía cinética del Módulo</i>	111
<i>Jesús “Chucho” Serna Moreno: la lucha contra el racismo epistémico en las instituciones</i>	113
El giro hacia las desigualdades y el racismo	115
<i>Eduardo Añorve Zapata: las complejidades del mestizaje que la academia blanca quiere reducir</i>	115
<i>Juliana Acevedo Ávila: mucho reconocimiento, poca redistribución</i>	118
<i>Mónica Moreno Figueroa: abrir las incoherencias del mestizaje</i>	121
Conclusiones	124
Bibliografía	125

A la playa de Matanchén,
que me dio tanto.

Introducción

Este libro surge como una inquietud por tener aquellas conversaciones que quedaron pendientes en el proyecto “Antirracismo Latinoamericano en tiempos ‘post-raciales’”¹. Dicho proyecto sólo duró tres años y si bien los casos de antirracismo que vimos en México no fueron muchos –no porque no quisiéramos, sino que el antirracismo como lo vemos en pleno 2021 no existía–, faltó tiempo para conversar sobre aquellas vertientes antirracistas teóricas y prácticas que estaban naciendo.

Las coyunturas o hechos que marcaron un parteaguas en las conversaciones sobre antirracismo fueron varias y cada una tuvo repercusiones diferentes, pero la constante es que, de alguna manera, estas articulaciones modificaron lo que aquí llamo “el proyecto racial del mestizaje mexicano”. Entre aquellos eventos importantes o, mejor dicho, la práctica antirracista constante que ha regulado el proyecto racial del mestizaje mexicano ha sido, sin duda, el movimiento indígena zapatista y su movimiento hermano, el Congreso Nacional Indígena. Sus discursos, sus pedagogías y sus prácticas contrahegemónicas han viajado por todo el país –y fuera de él– y se las han apropiado un sin fin de personas e instituciones, pero, sobre todo, el Estado nación mexicano. Esa es una de las caras de la regla del proyecto racial en este país, la etnofagia y sus prácticas asimilacionistas que las engullen y vacían de significado para darle un nuevo significante.

¹ El proyecto se puede consultar en la página: <https://www.lapora.sociology.cam.ac.uk/>

En ese sentido, una primera conversación pendiente del proyecto que arriba cito es responder la pregunta ¿quién está emitiendo el discurso antirracista? ¿tiene la misma fuerza que un grupo de colectivas feministas blancas repitan “Hasta que la dignidad se haga costumbre”? ¿Es lo mismo que el Estado mexicano diga “un mundo donde quepan muchos mundos”?

Y luego están las conversaciones sobre el cuerpo; el cuerpo que la academia voraz se disputa para afirmar la patrimonialización de sus temas de investigación, como fue el caso sobre lo negro –que la academia insiste en llamarle afro– en México en los últimos años. El cuerpo blanco que sigue en la búsqueda de su propia voz y que quiere dar su propia batalla antirracista afirmando que es negro y, para ello emprende una decodificación del proyecto racial del mestizaje buscando su ancestría, su abuela negra en las fotos, su abuelo indígena en la tradición oral de su familia; el cuerpo blanco que todavía está explorando su propia voz antirracista ha venido buscando en su rostro los marcadores raciales que le den un norte, pero muchas veces no los encuentra.

En este mismo camino, también están aquellas personas mestizas que tienen toda la intención de unirse a las palabras zapatistas, a la discusión antirracista y anticapitalista pero, cuando las cosas se ponen mal, cuando el proyecto racial del mestizaje mexicano da luz verde y abre paso a la policía, a la milicia o a cualquier brazo represor, esos mismos cuerpos mestizos son los que no fueron detenidos o los que un policía soltó en una calle abandonada después de encañonarlos durante dos horas, arriba de una patrulla en la ciudad de Guadalajara; es decir, aquellos cuerpos que están buscando su propia voz antirracista y que navegan entre lo afro, lo indígena, lo anticapitalista, lo antipatriarcal sin ser lo uno ni lo otro, aquí me gustaría afirmar que el posicionamiento político es importante, pero que no es crucial para salvaguardar la vida, algo así como lo que dicen Frantz Fanon en *Piel Negra Máscaras Blancas* “ni la filosofía y ni los principios han salvado nunca a nadie”.

En ese sentido, de igual forma ocupan un gran espacio en el espectro antirracista y, por ende, en el proyecto racial del mestizaje mexicano, los,

las y les aliades antirracistas. Y, aunque este debiera ser un libro académico, para explicar la palabra de “aliado” voy a usar la frase “*a mí la mierda no me toca*”; es decir, un aliado es aquel que, después de atravesar la Sierra Mixteca regresa a su casa ecológica a tomarse una cerveza artesanal; una aliada antirracista es aquella que visita las casas migrantes, que duerme en el suelo sin cobijas, les llama de “comadres” a todas las mujeres y se quita de su boca el pan para dárselo a los niños, porque sabe que regresará a su barrio gentrificado, a su dieta y a recorrer de forma segura la ciudad en bicicleta, porque su cuerpo blanco la protege, su *habitus* de *blanquitud* frena a todo aquel que la detenga e incluso, más que dinero, tienen las redes correctas por si las cosas se ponen mal. Todo esto es para decir que, tanto los blancos con la abuela negra en el clóset, tanto las personas mestizas anticapitalistas y los, las y les aliades no son Giovanni López, no son Victoria Salazar, no son Luis Urbano ni María Elizabeth Montaña. Sin embargo, eso no impide —o no debería de impedir— que busquen su propia voz y su propio lugar en el antirracismo a manera de espejo, para verse en la foto del proyecto racial del mestizaje.

Pero como el proyecto racial del mestizaje es caleidoscópico y depende el lugar desde dónde se mire son los cuerpos que vemos, también están aquellos cuerpos morenos e indígenas que no son afroindios porque nunca han pisado Ometepec, ni Tlapa de Comonfort ni Cuajinicuilapa, estado de Guerrero; que no son mestizos ni pasarán camuflajeados como tal en las ciudades pese a que ingresen a las instituciones más costosas del país o colaboren con la Suprema Corte de Justicia, la forma en que tantos los espacios universitarios o los de justicia leen su color de piel, continúa siendo un impedimento en sus procesos de enclasmiento o de acceso a una vida digna sin racismo.

En cualquiera de los casos y sean cuales sean los cuerpos, el antirracismo en México no puede separarse del proyecto racial del mestizaje mexicano, ni del contexto ni de los cuerpos que ejecutan el antirracismo. En esta tónica, el proyecto racial del mestizaje en México se está reformulando constantemente mientras luchas anticapitalistas continúan, proyectos antipatriarcales se organizan y nuevos antirracismos emergen.

Si bien el proyecto de mestizaje tiene diferentes acepciones, las cuales varias de ellas son aludidas en algunos de estos textos, aquí entiendo por proyecto racial de mestizaje, como un dispositivo del presente que regula la opresión racial en México, que muta según el contexto y que invita a alejarnos de lo negro, de lo indígena, de lo asiático, de lo judío, de lo árabe y del migrante centroamericano.

Los ensayos que aquí presento son cuatro; estos han sido pensados y escritos en diferentes momentos entre el año 2019 al 2021. Algunas partes de ellos las sigo reflexionando en medida en que se vuelve necesario repensar el proyecto racial del mestizaje mexicano, sus trampas racistas o sus mestizajes radicales.

El primer texto se titula *“La regla racial en México: entre un mestizaje culturalista y un mestizaje reloaded”*. En este capítulo hago un análisis crítico y de corte histórico sobre el proyecto político y racial del mestizaje en México en un área particular conocida como el occidente del país. Aquí demuestro cómo en el siglo XX la educación fue la tecnología por la que población indígena se amestizaría, y la población mestiza se volvería más blanca y civilizada. Posteriormente y a través del análisis de las políticas del reconocimiento implementadas en el sistema de educación superior del país, sostengo que una evidencia de la predominancia del mestizaje fue la negación del racismo, así como la imposibilidad de implementar acciones afirmativas como una medida para lograr justicia racial. Finalmente, concluyo el texto argumentando que México está en una etapa de multiculturalismo tardío el cual, ante el incremento de los gobiernos neoconservadores en América Latina, la ideología racial del mestizaje se mira como una opción y, por tanto, se está reformulando.

En el capítulo segundo titulado *“Por una epistemología de las contradicciones: el racismo epistémico, lo abigarrado y el mestizaje en México”* reflexiono sobre el carácter colonial del racismo epistémico, así como la práctica de dos experiencias concretas en México con el fin de subvertirlo, para finalmente, exponer algunas pistas y retos que nos conduzcan a esbozar lo que en este capítulo llamaré “epistemologías mestizas”. Para ello, he dividido el texto en cuatro partes: en un primer momento evidencio la dicotomía

conocimiento universal vs saberes particulares. En el segundo apartado, concuerdo con la lingüista mixe Yasnaya Elena Aguilar que, para salir del carácter colonial de la episteme, es preciso pensarse y generar prácticas sin los Estados y más allá de los contratos sociales que han permeado a través del discurso de la nación. Sin embargo, ante los retos que esto implica, también opto por problematizar lo anterior recuperando la propuesta de lo experiencial desde la filosofía fanoniana, la cual enfatiza el potencial de la experiencia colonial para generar alternativas antirracistas que vayan más allá del Estado; posteriormente, retomo las ideas planteadas por el radicalismo negro para enfatizar que no es tan sencillo salir de las lógicas del Estado, y que esto dependerá de las jerarquías raciales en las que se esté inmerso y por tanto, resulta una opción entre otras.

En un tercer apartado, traigo a cuenta dos casos para reflexionar en lo empírico la complejidad de pensarse sin Estado. Estos son: a) el caso del Congreso Nacional Indígena y su propuesta de irrumpir en las elecciones presidenciales del 2018 como un ejemplo de retomar la particularidad de la experiencia para ir más allá del Estado; b) el Centro Profesional Indígena de Asesoría, Defensa y Traducción A.C. como muestra de cómo se pueden usar las propias lógicas del Estado para conservar la “autonomía epistémica”.

Finalmente, en un cuarto apartado, cierro el capítulo interpelando a lo mestizo y a las posibilidades de abrazar las contradicciones que esta categoría racial trae consigo. Ello pudiera darnos algunas pistas sobre el potencial de desarrollar una epistemología particular que devenga en una propuesta antirracista.

El trabajo de campo que me permitió acercarme a estos dos casos fue mediante mi participación en el proyecto *Latin American Anti-Racism in a Post-Racial Age*, el cual fue dirigido por la Dra. Mónica Moreno Figueroa (Universidad de Cambridge) y el Dr. Peter Wade (Universidad de Manchester) y que se llevó a cabo de enero 2017 a diciembre 2018 y financiado por el *Economic and Social Research Council* (ESRC).

“*Conocimiento, dispositivo racial y [des]orientaciones mestizas en la experiencia del Módulo de Movilidad Social Intergeneracional en México*” es

el capítulo tres, en donde exploro la forma en que los posicionamientos u orientaciones mestizas propiciadas por la ideología racial del mestizaje, obstruyeron, influenciaron o impulsaron el potencial antirracista del Módulo de Movilidad Social Intergeneracional del INEGI. Para ello, ubico al Módulo como el tercer ejercicio desde el Estado mexicano para tratar temas sobre color de piel y el uso de conceptos como “raza” desde lo mestizo. Con base al análisis de las primeras reacciones al Módulo, sostengo que existen actores blanco-mestizos del Estado y la academia que confunden antirracismo con anti-racialismo; su desorientación o no explicitar su lugar de habla les hace tomar posicionamientos anti-racialistas. Mientras que, aquellos actores mestizos que explicitaron su lugar de habla mediante factores como la clase, el capital educativo y el género, consideran importante el color de piel y la “raza” como categoría analítica para dar cuenta de la inequidad racial. Por tanto, este artículo contribuye a reflexionar sobre cuáles son los factores que nos están impidiendo desarrollar una agenda antirracista desde lo mestizo en México.

Finalmente, cierro este libro con el capítulo “*Intelectuales –algun@s negr@s, otr@s afros– pensando el proyecto racial del mestizaje*”. En dicho capítulo esbozo algunas de las prácticas y posicionamientos políticos de los intelectuales negros en México. Para ello, he dividido ese texto en un breve estado de la cuestión sobre el ser intelectual con una identidad racial en las Américas; el surgimiento de ser uno o una intelectual negra o afro en México en un marco político de multiculturalismo tardío en donde se enfatiza la relevancia de su voz; posteriormente, esbozo seis intelectuales negras y negros cuyas voces son centrales durante los años del 2015 al 2020 así como la heterogeneidad que les caracteriza.

Sirvan estos textos para crear comunidades transnacionales de conocimiento y para seguir pensando en colectivo el proyecto racial del mestizaje y sus laberintos raciales.

La regla racial en México: entre un mestizaje culturalista y un mestizaje reloaded

Introducción

México alcanzó su independencia en términos políticos en 1810. También durante el siglo XIX comenzaron a gestarse ideas eugenésicas en diversas geografías por la influencia del pensamiento evolucionista. Las consecuencias para México fueron el repensar la mezcla y el mestizaje histórico de raigambre colonial. El reducido número de élites criollas junto con sus alianzas blanco-mestizas, le apostaron a un proyecto de mezcla racial (Saldívar Tanaka, 2012) en donde se incentivó el blanqueamiento y los valores occidentales dado que vieron un proyecto segregacionista como en Estados Unidos o Europa. El proyecto de mezcla abogaba por una evolución racial de la sociedad mexicana mediante la asimilación de lo indígena a lo mestizo, pero también la devoración/disolución de lo mestizo en lo blanco. Dicho binomio conforma lo que aquí deseo identificar como la “regla racial” (Goldberg, 2002) en México, la cual se explica mediante argumentos de “progresivo desarrollo” de ciertas poblaciones (los indígenas y negros) y la maduración/refinamiento y blanqueamiento selectivo de otras (las mestizas).

De acuerdo con David Theo Goldberg, una regla racial está conformada por una serie de patrones bajo los cuales se rige un Estado. La regla racial puede ser de corte naturalista y/o de corte historicista (Goldberg, 2002, p. 74). La concepción naturalista se basa en ideas de inferioridad natural e irrefutable de unos sobre otros, en tanto que la concepción historicista, los Estados asumen que existe una población históricamente

inmadura que necesita ser guiada y asimilada a un proyecto civilizatorio mejor. Este proceso de asimilación y educación, generalmente, es llevado a cabo por los grupos intelectuales que están al servicio del Estado. En este análisis, sostengo que la regla racial del mestizaje se conforma de diversos racismos en México, entre los que se destacan el racismo anti-negro, el racismo anti-chino, el antisemitismo y el racismo anti-indígena. Para los fines de este estudio, me centraré en este último.

Aquí deseo argumentar que el racismo anti-indígena de México tiene por regla racial el mestizaje y se caracterizó durante casi todo el siglo XX por un racismo historicista, en donde se asumió a la población indígena como sujetos culturales inmaduros que necesitaban dejar atrás su cultura y su lengua, para integrarse a un proyecto racial de desarrollo progresivo. De este modo, la educación se asumió como fundamental para llevar de la mano a esta población. Este material fue obtenido durante mi investigación doctoral entre los años del 2012 al 2016. Lo que aquí presento es parte de mis pesquisas bibliográficas aunado a reflexiones constantes que he tenido sobre el mestizaje en el occidente de México y la manera en que este se reformula.

La línea teórica que utilizo para mis reflexiones se basa en “la regla racial” propuesta por David Theo Goldberg. Este autor menciona el ejemplo de las poblaciones indígenas y negras de Estados Unidos: en tanto que la Suprema Corte declaró en 1857 que las poblaciones nativo-americanas podían convivir con la población blanca siempre y cuando fuera en términos de pupilaje, a las poblaciones negras se les calificó como irremediabilmente inferiores y, por tanto, según la Corte, debían ser mantenidas en esclavitud (Goldberg, 2002, p. 77). Esto es lo que brinda las particularidades de la regla racial, en donde se contrastan diferentes estilos de formación de Estado. Asimismo, el autor señala que, bajo la regla racial de racismo historicista y progresivo, *i.e.* que las poblaciones no son naturalmente inferiores, sino que se encuentran en un estado de infancia o inmadurez, cuando el Estado racial no obtiene la integración o asimilación deseada, puede cambiar a la regla racial naturalista (Goldberg, 2002). Es

decir, si el Estado racial no obtiene la asimilación esperada puede responder de manera más represiva.

De esta manera, aquí propongo que México tiene un Estado racial primordialmente historicista, cuya regla racial está caracterizada por el mestizaje, y una de sus tecnologías de poder fue la educación para llevar a cabo un supuesto proceso de maduración cultural de la población indígena.

Sin embargo, después del levantamiento zapatista sucede una emergencia del sujeto indígena que también se ve reflejado en la educación en tanto tecnología de poder; pero, debido a la regla racial del mestizaje, el Estado no claudicó en ver a la población indígena como sujetos culturales en lugar de sujetos políticos. De este modo, el proyecto racial del Estado mexicano pareciera estar moviéndose de un racismo historicista, a un racismo más naturalista.

Para demostrar lo anterior, me centraré en cómo la regla racial del mestizaje quiso asimilar a la población indígena en una región específica del país: el occidente de México. Para ello, explicaré la relevancia de enfocarme en dicha zona del país, así como la forma en que esta integración se puso en operación mediante la política conocida como indigenismo. Posteriormente, ahondaré cómo el levantamiento zapatista evidenció la persistencia del racismo anti-indígena, la manera en que posicionó el término de racismo en el ámbito de lo público, pero también cómo la regla racial del mestizaje siguió siendo usada para no nombrar este fenómeno y seguir hablando en términos étnico-culturales. Finalmente, mostraré en un último momento cómo las fuerzas del mestizaje siguen teniendo efecto en considerar a la población indígena como sujetos culturales pese a la movilización política de estos y a pesar de volver a posicionar el tema de la desigualdad racial en el centro de la discusión. Como cierre, se concluirá con una serie de cuestionamientos que ponen a consideración del lector la emergencia de una regla racial renovada el mestizaje, pero que ahora se define por la presencia de un racismo de corte más naturalista, represivo y virulento.

La raigambre colonial del racismo anti-indígena: una visión desde el occidente de México

La regla racial del México contemporáneo tiene sus raíces en la exaltación del mestizaje desde el occidente de México. La figura del hombre charro o de la mujer escaramuza que van a caballo con sus sombreros dan cuenta de ello. Esta idea de mestizo fue creada no sólo desde lo que algunos intelectuales han llamado una región cultural (Fábregas Puig, 2010), sino, además, desde una zona racial particular que se define a partir de la blanquedad y la dupla iglesia-educación, las cuales configuraron históricamente quiénes podían vivir con privilegio racial y qué personas eran víctimas de racismo. De este modo, entender el occidente de México se vuelve crucial para comprender las dinámicas de un Estado racial que exhorta al blanqueamiento, festeja las raíces indígenas al tiempo en que se avergüenza del indio contemporáneo.

De acuerdo con De la Peña (1995), el occidente de México está comprendido por: “1) El centro (la inmediata a Guadalajara). 2) El norte. 3) El noroeste –que se prolonga hacia Nayarit. 4) Los Altos –que se prolongan al Bajío guanajuatense, por un lado y a Aguascalientes, por el otro–. 5) El sur. 6) La costa colimense. 7) La costa jalisciense. 8) Lo que Luis Gonzales bautizó como Jalmich: la franja que incluye la Sierra del Tigre, la ciénega de Chapala y el Bajío zamorano”. El racismo anti-indígena en el occidente de México está más relacionado con factores como la clase social y el género, pero en este artículo sostengo que, son los factores que configuran el privilegio lo que van a definir el racismo contra las personas indígenas.

Este hecho no es fortuito si tomamos en cuenta la propia historia de la ciudad de Guadalajara y su relevancia regional. Por ejemplo, durante el periodo colonial la actual ciudad fue el epicentro administrativo del reino de la Nueva Galicia. Además, contaba con su propia audiencia y obispado (De la Peña, 1995, p. 9), lo cual generó la articulación de una región histórica (Fábregas Puig, 2010), caracterizada a lo largo de los años por: 1) la centralización del poder político y económico en la colonia, 2) el acceso a rutas ferroviarias, 3) el establecimiento de bancos desde mitad del

siglo XIX y 4) el incremento del auge comercial de la región debido a la llegada de franceses, belgas y libaneses que establecieron grandes cadenas comerciales

Otra evidencia histórica de la importancia de esta región como pieza clave del Estado racial se constata en que, a pesar de que el primer censo nacional en México fue hasta 1895 (Lomnitz, 2011), en el año de 1790 y luego en 1822 la ciudad de Guadalajara ya contaba con sus propios censos, basados en las especificación de raza, sexo y oficio; estos indicaban que la urbe se caracterizaba por ser un epicentro religioso que contaba con al menos 38,088 habitantes en 1822 (Anderson, 1988). Para estas fechas la ciudad era conocida por su flujo comercial en donde “los administrativos y abarroteros ya se habían apropiado de las tierras comunales de los indios destinadas a la siembra del maíz” (Anderson, 1988). Del total de la población de Guadalajara, el 50% estaba conformado por indígenas y mulatos (Anderson, 1988). Debido a la topografía del estado, los cultivos de los valles de esta región eran habitados por indígenas que abastecían con sus siembras a la ciudad. Sin embargo, con el paso de los años los indios fueron desplazados a las periferias urbanas puesto que los abarroteros tomaron el espacio para sus negocios y para la crianza de ganado.

Además del desplazamiento histórico, un racismo anti-indígena se reforzó por la reconfiguración del privilegio mediante la fundación de la Real Universidad de Guadalajara en 1792. La Real Universidad de Guadalajara fue parte de las 30 universidades que fundaron los españoles en tierras colonizadas (Castañeda, 2005). Los argumentos esgrimidos para su fundación tanto por parte del entonces regidor de la Real Audiencia en 1761, Matías de la Mota Padilla, de Fray Antonio Alcalde y de las élites regionales, era que había muchos “lugares y poblaciones de españoles naturales del reino, de sangre limpia y por eso capaces de aplicarse a los estudios” (Castañeda, 2005, p. 136). De esta manera, una vez que arrancó con sus actividades, esta institución fungió como una bisagra entre la reconfiguración política y económica de la región y entre el ascenso de

élites criollas y mestizas tapatías², beneficiando de manera notoria, según la historiadora Carmen Castañeda, a aquellos que optaban por el celibato ya que con los grados universitarios podrían tener acceso a los curatos y canonjías que redundaban, a su vez, en riqueza. Además, la Real Universidad de Guadalajara instituyó la figura del “padrinazgo”, que consistía en que los alumnos mestizos graduados elegían a un miembro de la élite como su protector. Con el tiempo, el protegido se convertía en el albacea o éste era colocado como regidor, administrador o canónigo por su padrino (Castañeda, 2005). Hasta donde Castañeda documentó, la figura del padrinazgo ayudó a que grupos blanco mestizos se convirtieran en una nueva élite regional, lo que obligó a los criollos y peninsulares a compartir el poder, pero también a exacerbar el racismo anti-indígena. Además de que la tradición administrativa, pero sobre todo la religiosa, se perpetuara mediante personas de calidad³ mestiza.

La ciudad de Guadalajara pasó a convertirse en una “ciudad letrada” (Rama, 2004), en donde los letrados salidos de la Real Universidad de Guadalajara “componían el anillo protector del poder y el ejecutor de sus órdenes” (Rama, 2004, p. 32), mismo anillo protector que reforzó las prácticas del racismo. Prueba de ello, es que el crecimiento de esta ciudad letrada se dio a la par de lo que eufemísticamente se le llama “la catástrofe demográfica del siglo XVI” (Rama, 2004, p. 33), es decir, la muerte masiva de personas indígenas causada por la explotación, las epidemias y las prácticas de muerte lenta (McCaa, 1999).

² Tapatío es el gentilicio para referirse a la gente natural de la ciudad de Guadalajara, estado de Jalisco (RAE, 2015)

³ Calidad, de acuerdo al uso de los Archivos de la Nueva Galicia, se usaba para referirse a las castas. Además, la casta concordaba con la situación de clase que vivía la persona. Por ejemplo, de acuerdo a la calidad -casta- se puede ver quiénes debían pagar tributo y quiénes no, destacando que los indígenas y negros eran los que inevitablemente, cubrían esta cuota.

El borramiento de lo negro en el Occidente de México

La regla racial del mestizaje que hoy impera en México, no se formó de un día para otro, sino que sus orígenes se remiten a momentos históricos. Uno de estos es la conformación del sistema de castas. Este consistía en una manera de clasificar a las personas según su mezcla —entre español o indígena, por ejemplo— que determinaba sus posibilidades de vida. Dicho sistema, más que un orden que legislaba quién vivía con privilegio y quién no, era un sistema que actuaba como un filtro que generaba lógicas de clase con base a ideas de raza. Por ejemplo, si por error se registraba a una persona como mestiza y en realidad era española, tenía que corregirse dado que eso determinaba el acceso o negación a cargos públicos como el de regidor (Real Audiencia A. d., 1759). O bien, el cobro de tributos en la Nueva Galicia estaba organizado según la casta, en donde una persona, por ser de calidad mestiza, estaba eximida del pago, al menos en el occidente de México. Como nos muestran los archivos coloniales, si dicha persona mestiza era confundida por indio debido a su apariencia, se le cobraba y después se procedía a la aclaración, como es el caso de Melchor de Sorobe, en Zacoalco de Torres, ahora Estado de Jalisco (Real Audiencia A. , 1737).

Además, durante el siglo XVIII la Real Audiencia tiene registrados barrios históricamente habitados por personas negras y mulatas como Santa Ana de los Negros, barrio que sigue ubicado al sur de la ciudad de Guadalajara. Pero entrado el siglo XIX, cuando se agravaron las disputas territoriales para poder criar ganado y se extiende el cobro de tributo, Santa Ana de los Negros pasa a ser nombrado barrio “indígena” y no negro, puesto que, todo hace indicar que el barrio era identificado en los archivos como negro y mulato cuando se trataba de cobro de tributos. Pero pasó a ser identificado como indígena cuando este barrio destacó por la disputa de territorios. Hasta el siglo XIX, la desposesión de territorios en el centro de la ciudad de Guadalajara, así como el desplazamiento territorial de las periferias estaba relacionado con lo indígena, de modo que hay un borramiento de la población negra en materia de lo legal en

paralelo con una acentuación de un racismo anti-indígena por la disputa del espacio.

El proyecto racial de desarrollo progresivo

Entrado el siglo XX, la Revolución Mexicana llevó a reformular el proyecto de nación. En esta tónica, el indigenismo fue “una política pública, la cual consistía en una decisión gubernamental, expresada por convenios internacionales, de actos legislativos y administrativos que tienen por objeto la integración de las comunidades indígenas en la vida económica, social y política de la nación” durante el siglo XX (Stavenhagen, 2013, p. 32). El autor define al indigenismo como una acción del Estado llevada a cabo por mestizos a través de diferentes estrategias en donde la intención era mexicanizar al indio. El proceso de construcción de nación postrevolucionaria implicó el ejercicio de tecnologías del poder (Saldívar Tanaka, 2008) que se pusieron en operación para reconfigurar la ideología racial del mestizaje.

En este sentido, el mestizaje como proceso ideológico nacionalista no debe verse separado de factores como lo económico, lo social y lo político, pero tampoco de tecnologías como la educación y el control de población mediante políticas específicas. La puesta en marcha del indigenismo forma una parte de la regla racial en México, la cual, además de fomentar un racismo anti-indígena de corte historicista, sentó los límites o polos de las lógicas raciales mestizas. El indigenismo se sirvió del campo educativo para llevar a cabo un “laboratorio de modernidad” (Saldívar Tanaka, 2008, p. 23) en donde operó un proyecto particular de desarrollo en el que estaban en juego diversas ideas raciales.

Saldívar Tanaka afirma que una idea central del indigenismo fue el concepto de etnicidad. Esta sirvió como proyecto de Estado y como una tecnología de los intelectuales de la época postrevolucionaria para referirse a los elementos sociales que daban sentido de pertenencia a un grupo de personas (Saldívar Tanaka, 2012, p. 51). Aunque las políticas públicas que eran parte del Indigenismo no lo hacían explícito, cuando se hablaba de lo étnico se entendía que se referían a lo indígena. Esto evitó que se

usara el término de raza, dado que el concepto era entendido como las características biológicas, las facciones y el fenotipo de las personas. En la tónica de querer integrar a la población indígena al proyecto mestizo, se pensaba que lo debía ser intervenido era la etnicidad y no las lógicas raciales.

El racismo anti-indígena que afectó tanto a indígenas como mestizos

El mestizaje mexicano se centró en querer cambiar la cultura de la población indígena puesto que se pensaba que así se intervenía en la etnicidad –considerada fuente de la exclusión–. Es en el núcleo del mestizaje que se deja de hablar de raza y se pasa a explicar las desigualdades en términos de cultura, aunque esto no haya implicado que se dejaran de activar las creencias relacionadas a la idea de “raza”. Además, el mestizaje como proyecto racial debe de verse en reacción contra la segregación racial biologicista. Ante la imposibilidad de llevar a cabo un plan de racismo depurativo, se propuso en México un régimen de mezcla, con tintes nacionalistas que, para llevarlo a cabo, se creyó que la educación era el móvil ideal para dicho proyecto civilizatorio. Manuel Gamio, quien fue alumno del antropólogo Franz Boas, introdujo la separación (y desvinculación) de conceptos como raza y etnicidad. Gamio rechazaba el argumento de que “la raza” determinaba las características, diferencias y habilidades de las personas. En este sentido, dicho antropólogo consideró más pertinente el análisis de la cultura para entender las diferencias (Saldívar Tanaka, 2012). Con su obra de *Forjando Patria* (1916), Gamio retomó la importancia de la unificación lingüística y cultural entre los indígenas y los no indígenas. Ello se ilustra con lo que él llamó las *diferentes patrias* del México postrevolucionario cuando dijo que “[existen] dos grupos: aquellas cuya población es exclusivamente indígena y otras en cuya población se observa la fusión armónica de la raza indígena y de la raza de origen europeo [las cuales estaban] aisladas e inconexas, inelocuentes, provistas de escaso valor individual” (Gamio, 1992, p. 12). Además de la fusión de razas, Gamio se unió aquí a las propuestas de unificación lingüística como un elemento poderoso para crear una nación (Stavenhagen, 2013).

Como ejemplo podemos traer a cuenta que, desde 1911 ya se estaban ejecutando acciones para lograr la asimilación de los indígenas al proyecto nacional con la Ley de Instrucción Rudimentaria⁴ ejecutada por los pedagogos Torres Quintero y Jorge Vera (Martínez Buenabad, 2011). Dicha Ley estaba encaminada a la enseñanza del español por calificar a los indígenas como un impedimento para el desarrollo de la nación (Martínez Buenabad, 2011, p. 1). Sin embargo, Lazarín Miranda (2013) comenta que este proyecto comenzó a gestarse desde el Primer y Segundo Congreso de Instrucción celebrados desde 1889 hasta 1892, es decir, antes de la Revolución Mexicana de 1910. Para 1915 se había ejecutado el Programa de Educación Integral Nacionalista (Martínez Buenabad, 2011) cuyo objetivo era la enseñanza directa del español a las personas indígenas, ya que se creía que las lenguas indígenas no podían ser universales y por lo tanto eran inútiles para la enseñanza (Stabb, 1959).

Lo anterior no se entiende sin lo que apunta Jiménez Naranjo, cuando nos dice que después de la revolución, una de las paradojas fue que el movimiento armado obligó a muchos a voltear a ver las carencias de la población en general⁵, entre ellas la indígena; eso llevó a maquinar un

⁴ Dicha Ley se ejecutó del año de 1911 a 1917. Esta deviene tanto de la propuesta de Puebla en 1883, como del III Congreso de Educación de 1906 donde se propuso “dignificar a las razas”. Estas propuestas fueron lideradas por Justo Sierra y su deseo por universalizar la educación (Loyo, s/f, p. 360).

⁵ Sobre la cifra exacta que no asistía a la escuela entre los años de 1911 a 1917, varían; pero de acuerdo a Josefina Granja Castro (Granja Castro, 2010) y a Engracia Loyo (s/f) podemos hablar de que entre un 70 a 75% de la población en edad escolar no asistía a las aulas. Sobre este dato encontramos también que el 75% de la población vivía en áreas rurales en las cuales no se contaba con instituciones de educación. Y en la punta del iceberg, una tercera parte de la población no dominaba el castellano. Con el movimiento armado de 1910, de acuerdo a la primera autora – basada en Alba (1993)– la población asentada en ciudades aumentó un 11%, en tanto que en la población en localidades menores a cinco mil habitantes, disminuyó 9% (Granja Castro, 2010). Argumentos que fueron tomados muy en cuenta para la elaboración de las políticas indigenistas en el plano educativo.

complejo proceso de escolarización, pero que tenía una alta influencia de la ideología racial mestizante vasconcelista (Jiménez Naranjo, 2011). Así, si bien se atendió al rubro educativo resultando con ello la creación de la Secretaría de Educación Pública, esto trajo como consecuencia un indigenismo de integración racial, la aculturación inducida y el paternalismo de estado (Jiménez Naranjo, 2011, p. 5).

Otra peculiaridad de la regla racial del mestizaje es que además de que se buscaba la mexicanización del indígena, se pretendía exterminar a la población china del país durante la presidencia de Plutarco Elías Calles (Gómez Izquierdo, 2001) puesto que se consideraba que lo chino ensuciaba el mestizaje mexicano. De modo que se promovía el mestizaje, siempre y cuando este apuntara hacia cierto blanqueamiento racial. En este sentido, la regla racial buscaba blanquear, al mismo tiempo que instruir. Sin embargo, hay que recordar que, para ese entonces la gran mayoría de la población, tanto indígena como mestiza no tenía acceso a la educación formal y, por tanto, el proceso de castellanización es uno de los síntomas del racismo anti-indígena pero que, enmarcado en un proyecto racial más amplio, también las personas mestizas no escolarizadas eran afectadas por ese racismo anti-indígena.

La castellanización requirió de la preparación de maestros ambulantes. Estos eran profesores que trabajaron en diferentes comunidades cuya misión era alfabetizar a indígenas y mestizos, así como contribuir al desarrollo agropecuario, industrial y estético de las regiones (Jiménez Naranjo, 2011). Las labores de estos profesores ambulantes se enfocaban a la enseñanza del castellano, al trabajo con lecturas básicas y a la instrucción de la aritmética (Jiménez Naranjo, 2011).

De 1917 a 1942 se llevó a cabo el proceso de reforma agraria, el cual consistió en la restitución, dotación o ampliación de tierras para la población campesina que, gran parte de ella estaba conformada por indígenas (Stavenhagen, 2013). Si bien lo anterior no es una política educativa en sí misma, sí es un indicador, como lo señala Lepe Lira (2008), que hizo que el proceso de castellanización se acelerara puesto que la reforma agraria no era la única demanda del campesinado, pero ésta sí exigía el uso del

español para los trámites oficiales. Para el año de 1924 ya había “más de mil escuelas rurales en los estados de la República, servidas por 1,146 maestros, con una concurrencia de 65,300 alumnos. Se estimaba entonces que había en el país 4 millones de indígenas de los cuales dos millones eran monolingües” (Stavenhagen, 2013, p. 27).

Por su parte, la violencia que implicaba el proceso de castellanización de las personas indígenas, en el occidente de México se vio agravada por la polarización de la Guerra Cristera contra los llamados agraristas. En 1926, el entonces presidente Plutarco Elías Calles prohibió la educación religiosa y el culto católico ocasionando la disminución de sacerdotes en las poblaciones (Mejía Lara, 2005). La Guerra Cristera tuvo su auge entre 1926 y 1929 y surgió en el occidente del país, entre los estados de Colima y Jalisco. Los “cristeros” —como eran conocidos— se refugiaban en comunidades indígenas al sur de Jalisco lo que ocasionó el desplazamiento de indígenas nahuas. El gobierno en turno exigía a los indígenas nahuas de Jalisco llevar a sus hijos a la escuela castellanizante, prohibía el uso de la lengua náhuatl y castigaba a los alumnos si portaban el calzón de manta (Mejía Lara, 2005). Además, a los indígenas nahuas adultos se les sancionaba económicamente si no llevaban a sus hijos a la escuela de castellano y se les acusaba de estar en contra del gobierno. Incluso, si los pueblos originarios salían a vender sus productos a zonas como Colima, se les despojaba de su mercancía y se les obligaba a bailar con huesos en las plazas públicas (Mejía Lara, 2005). Todo esto, como castigo a la población indígena y para reafirmar la regla racial del mestizaje mediante la denostación de lo indígena no castellanizado. En paralelo, dado que los grupos del gobierno se enfrentaban a los cristeros, ambos bandos se asentaban en comunidades nahuas del sur del estado de Jalisco, repercutiendo de ello la división de las comunidades nahuas, el abandono de sus normativos y el incremento de la violencia hasta fines de la década de los treintas.

Como resultado, el náhuatl dejó de enseñarse a los niños desde 1940 (Mejía Lara, 2005) y la castellanización se impuso de forma acelerada en esta zona del occidente de México. En 1940 se llevó a cabo el 6° censo

nacional y ahí la población indígena era medida a través de la variable lingüística conocida como “dialecto” de modo que, para la década de los cuarentas, la población nahua del sur de Jalisco ya podía ser considerada como mestiza puesto que ya no hablaba el náhuatl. Es decir, para el Estado racial mestizo, los nahuas del sur de Jalisco se habían incorporado a la regla racial de corte historicista que habían abandonado elementos culturales como su lengua, su traje tradicional y sus sistemas normativos internos requisitos que, según el mestizaje, eran la fuente de la desigualdad.

El proyecto bilingüe, bicultural e intercultural: entre el racismo velado y la emergencia del sujeto indígena

Desde la presidencia de Miguel Alemán (1946-1952) hasta la de Díaz Ordaz (1964-1970) se operativizó la escuela de la Unidad Nacional cuyo objetivo era “la unificación del sistema de enseñanza y la expansión del sistema educativo público” (Jiménez Naranjo, 2011, p. 9). En este periodo, la educación dirigida a los indígenas estuvo marcada tanto por la enseñanza del castellano sin importar si los alumnos no hablaban esa lengua, como por una política de educación bilingüe. Fue también en esta etapa (1948) cuando nació el proyecto del Instituto Nacional Indigenista (INI), ahora conocido como Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas (CDI). Además, de acuerdo con Dietz y Mateos Cortés (2011), se tiene registrado que el modelo de educación para indígenas basado en la idea del Internado tiene sus orígenes también en el Occidente de México. El primer internado para indígenas fue el del municipio de Paracho, el cual está en el estado de Michoacán de Ocampo. Este se creó en 1935 y estaba basado en la idea de formar maestros bilingües en castellano y lengua indígena para que después fueran agentes aculturadores en sus comunidades de origen.

Alicia Castellanos señala que la influencia de los estudios antropológicos y el hecho de que dichos intelectuales estaban al servicio del Estado diseñando y ejecutando las políticas indigenistas, reforzó la idea de que lo único que distinguía a mestizos de indígenas era la lengua. Estas investigaciones se centraban en las relaciones interétnicas y en la diferencia

cultural; de esto se da cuenta de los trabajos de Julio de la Fuente (1965) y Alfonso Villa Rojas (1990). Castellanos también dice que, que por influencia de los trabajos de Stavenhagen, el indio fue visto como el eslabón entre la comunidad indígena y los ladinos, es decir, como el puente entre la comunidad étnica y la identidad nacional. Ideas como estas pusieron en yuxtaposición lo indígena y lo mestizo, invisibilizando la manera en que perviven marcadores raciales indígenas en lo mestizo, y la forma en que esos marcadores configuran el racismo dentro de la regla racial del mestizaje y, por tanto, el racismo anti-indígena también afectó y afecta a la población mestiza.

En 1978 se creó la Dirección General de Educación Indígena (DGEI) porque se pretendía tomar en cuenta el contexto particular del estudiante, como su lengua, y a experimentar innovaciones en los programas curriculares (Dietz & Mateos Cortés, 2011); pese a que algunos autores afirman que lo anterior sólo fue una mera simulación y el Estado seguía con la idea de integrar a los indígenas al proyecto nacional (Martínez Buenabad, 2011), Stephen E. Lewis argumenta que la enseñanza del castellano en poblaciones tzotziles y tzeltales dio herramientas a la población indígena para afrontar los cacicazgos de sus regiones. Esto puso el ojo en que era prioridad tener resuelta sus condiciones primarias como el alimento, antes que la situación lingüística.

La organización ANPIBAC⁶ y distintas autoridades comunales ejercieron presión para que la DGEI cambiara sus contenidos curriculares y reestructurara su propuesta de educación bilingüe, a educación bilingüe y bicultural (Dietz & Mateos Cortés, 2011). En este sentido, la propuesta hecha por la ANPIBAC y ejecutada por el Estado acercó a la población indígena a los cotos del mestizaje en el sentido en que lo explicaban Boas y Gamio y que líneas arriba menciona Saldívar Tanaka. Lo anterior quiere decir que, la propuesta bilingüe y bicultural apuntó a difuminar

⁶ Alianza Nacional de Profesionistas Indígenas Bilingües representó la principal organización del país que presionó al Estado para llevar cambios estructurales en la currícula para la educación indígena.

o borrar las fronteras de las “diferencias culturales”, las cuales, según el proyecto racial del mestizaje, eran la fuente de la desigualdad.

Consecuencias del multiculturalismo a la mexicana: el racismo como un problema exclusivamente indígena

En el año de 1989, el entonces presidente de México, Carlos Salinas de Gortari convocó a lo que llamó la “Modernización Educativa”. En ese mismo año se llevó a cabo en Suiza el Convenio 169 de la OIT, mismo que México suscribió y que tres años después le obligó reconocer mediante la Constitución Mexicana que México era una nación “pluricultural”. También en 1989 tomó posesión como gobernador del Estado de Jalisco Guillermo Cosío Vidaurri⁷. Existieron muchas muestras de apoyo de Cosío Vidaurri al entonces rector de la Universidad de Guadalajara, Raúl Padilla López (Acosta Silva, 2000, p. 175). Dentro de los cambios sustanciosos del rectorado de Padilla López podemos señalar la creación del Consejo General Universitario⁸ aprobado el 5 de diciembre de 1991; la descentralización de la universidad iniciada a partir del 31 de octubre de 1989 y concluida en el año de 1994. Esta coyuntura coincide con el interés de un grupo conformado por cinco investigadores de la UDG en el estudio sobre indígenas wixárikas o huicholes (Pérez, 2014). Los profesores propusieron crear un Centro de Apoyo para la Zona Wikárika (Pérez, 2014). Este centro de apoyo derivó en la creación de la Coordinación de Apoyo a Comunidades Indígenas (COACI) en el año 1994. Su nacimiento no se entiende sin la coyuntura del Levantamiento Zapatista de Liberación Nacional en Chiapas, como tampoco sin las articulaciones de la región.

Para el año de 1995, el Partido Revolucionario Institucional perdió su hegemonía. A través de Alberto Cárdenas Jiménez, el Partido de Acción

⁷ Tanto Carlos Salinas de Gortari como Cosío Vidaurri pertenecían al Partido Revolucionario Institucional (PRI), el cual estuvo 72 años en el poder desde 1929 hasta el año 2000.

⁸ Máximo órgano rector universitario, mediante el cual se toman las decisiones coyunturales de la institución.

Nacional⁹ (PAN) estuvo en la gubernatura de Jalisco durante los siguientes dieciocho años. La relación entre la gubernatura y los pueblos indígenas estaba caracterizada por lógicas asistencialistas, las cuales se materializaban en el reparto de despensas básicas en las comunidades indígenas wixárikas y nahuas. Pese a que desde 1992 ya se habían articulado en otra parte del país (el estado de Guerrero) poblaciones indígenas y negras mediante el Consejo Guerrerense 500 años de Resistencia Indígena, Negra y Popular (CG500) (Sarmiento, 2004), en Jalisco no hubo ni existen aún, indicios de alianzas entre población indígena y negra residente.

Entre las actividades de la antes COACI, y ahora UACI¹⁰ estuvo el vincularse con el Foro Nacional Indígena, convocado por el Ejército Zapatista de Liberación Nacional en el año de 1996 en el municipio de Cherán, estado de Michoacán, también en el occidente de México. Del Foro Nacional Indígena devino la creación del Congreso Nacional Indígena¹¹ (CNI). De igual forma, hay que señalar que fue del occidente de México de donde provenía María de Jesús Patricio, indígena nahua del sur de Jalisco y trabajadora de la UACI, quien habló en el Congreso de la Unión el 28 de marzo del 2001 como delegada del CNI, junto con Adelfo Regino¹² (GEAVIDEO, 2014). En el 2017, María de Jesús Patricio fue nombrada vocera del Concejo Indígena de Gobierno, con el fin de contender a la presidencia del 2018 en México.

En el año de 1995 llegó a las instalaciones de la UACI Juan José Rendón. Con él llegó la propuesta de trabajo con pueblos indígenas llamado Diálogo Cultural (DC). Esta propuesta cuestionó el proyecto económico de desarrollo impuesto a los pueblos indígenas. Si bien esta propuesta tenía el potencial para discutir el racismo anti-indígena de carácter estructural

⁹ Este partido es conocido como el ala derecha y conservadora del país.

¹⁰ La Coordinación de Apoyo a Comunidades Indígenas pasó a recibir menos presupuesto y de coordinación se convirtió en Unidad de Apoyo a Comunidades Indígenas (UACI).

¹¹ <https://www.congresonacionalindigena.org/>

¹² Actualmente tiene el cargo de Director General del Instituto Nacional de los Pueblos Indígenas (INPI).

y de raigambre histórico afianzado en el occidente de México, la UDG prefirió enfocarse en el rescate de la lengua indígena, los conocimientos y las tradiciones (Velázquez, 2013). Esto no debe verse desvinculado de la regla racial del mestizaje: después de décadas de políticas indigenistas que afirmaban que la fuente de la desigualdad eran las diferencias culturales, las acciones para revertir dicha desigualdad se centraron en revalorar y rescatar dichas diferencias. Para el año de 1995, mientras realizaban talleres de Diálogo Cultural en la sierra sur del estado de Jalisco, ya hablaban de interculturalidad como un término que les ayudaba a describir la idea de formar alianzas anticapitalistas entre la población mestiza del occidente de México y los pueblos indígenas. Además, conforme ponían en práctica estrategias como el rescate de bordados tradicionales o revalorización de la cultura indígena, algunas de las trabajadoras de la UACI afirmaron que las personas indígenas de las comunidades que visitaban les compartían experiencias de racismo estructural como saqueo de recursos naturales madereros, o bien, las mujeres indígenas les contaban que sus problemas eran la violencia doméstica y el alcoholismo en los hombres indígenas. Por ello, los empleados de la UACI tomaron distancia de las estrategias culturalistas y optaron por dar talleres sobre sexismo para contrarrestar la violencia, y sobre justicia indígena como una forma de defender el territorio. Meses después, las mujeres indígenas fueron más golpeadas en sus espacios domésticos y varios empleados de la UACI, así como las comunidades indígenas fueron amenazados por caciques y el narcotráfico ya que habían denunciado el saqueo en la institución universitaria. De modo que los miembros de la UACI decidieron regresar a las prácticas culturalistas como el taller del bordado.

Lo anterior planteó el dilema de atender lo que la UACI consideraba urgente como la violencia de género o bien, cernirse a ejecutar talleres que estaban dentro de su capacidad de maniobra. Pese al fracaso de la UACI de abordar de forma directa problemas de racismo estructural como el despojo de territorio, o la opresión de género; su trabajo generó una plataforma construida a través de redes entre comunidades indígenas muy focalizadas y la universidad. Hay que señalar que el trabajo que hacía la UACI no era identificado como una lucha contra el racismo, ni como acciones antirracistas. En su lugar, el desarrollar estrategias junto con los pueblos indígenas para defender el territorio o para recuperar los sistemas normativos internos le llamaban “lucha anticapitalista”. Y una vez que regresaron al rescate de bordados y a la revalorización de las tradiciones, lo nombraron como “interculturalidad”. Como en décadas anteriores, el Estado —mediante la universidad pública— incorporó a sus filas a varios miembros de comunidades indígenas, entablando relaciones laborales con la institución, de manera que se fortaleció un vínculo entre algunos sectores indígenas y esta casa universitaria.

Las acciones afirmativas en México

A fines de los noventa y a principios de la década del 2000 se dio una influencia de las reflexiones de corte multiculturalista anglosajón y que se evidenciaron en instancias internacionales como la UNESCO. Tal es el caso de la Declaración sobre la Diversidad Cultural realizada en el año 2001 (CDI, 2001). Con ella se creó un referente para la generación de nuevas políticas de corte antidiscriminatorio en diferentes partes de América Latina, concretamente en educación. Además, fue en el 2001 cuando se llevó a cabo la Declaración Mundial contra el Racismo, la Discriminación Racial, la Xenofobia y las Formas Conexas de Intolerancia en la ciudad de Durban, Sudáfrica. A nivel nacional, en el 2003 en México se funda el Consejo para Prevenir la Discriminación (CONAPRED), el cual creó la Ley Federal Para Prevenir y Eliminar la Discriminación en México, primera y hasta ahora, única ley que sanciona la discriminación en todo el país, pero que no es de carácter vinculante ni tiene consecuen-

cias prácticas¹³. Asimismo, el gobierno federal en turno ordenó la creación de instituciones de corte intercultural como la Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas (CDI) en el año 2001¹⁴, así como el Instituto Nacional de Lenguas Indígenas (INALI) en el año 2003. Por tanto, la relación entre pueblos indígenas y Estado se redefinió a inicios del dos mil. Esta etapa ha sido identificada como una interculturalidad oficial, pero desde el lente academicista como neocolonialismo, postindigenismo (Gutiérrez Chong, 2001) o neoindigenismo (Paz Patiño, 2004).

En el año 2001 la Fundación Ford decidió invertir en varios países de América Latina 6.5 millones de dólares para el fomento de acciones afirmativas en la educación superior con el fin de aminorar la desigualdad. Dicha propuesta llegó a México en el año 2002 a la Asociación Nacional de Universidades e Instituciones de Educación Superior (ANUIES) y al Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología (CONACYT). Ambas instituciones dudaron que la Fundación Ford encontraría alumnos indígenas cursando estudios en universidades mexicanas. Cuando el representante de la Fundación Ford quiso negociar estas estrategias, de modo que se pusieran en operación a nivel nacional en todo México, dichas instituciones argumentaron que en este país estaba prohibida toda forma de discriminación, incluso la discriminación positiva.

En geografías como la brasileña o la colombiana, las acciones afirmativas se habían implementado desde la década de los noventas, pero habían alcanzado su cúspide a inicios del siglo XXI. Para ambos países se inició con un porcentaje de cuotas que eventualmente fue disminuyendo. La implementación de las acciones afirmativas permitió la visibilización de personas que se autoadscribían como negras e indígenas. Para el caso colombiano, estas políticas comenzaron a aplicarse bajo motes étnicos o culturales, enfocándose en la identidad y el territorio. Varios autores reconocen que, por una parte, acceder a las acciones afirmativas mediante la autoadcripción, impidió dar cuenta cómo el color de piel seguía siendo

¹³ http://www.diputados.gob.mx/LeyesBiblio/pdf/262_210618.pdf

¹⁴ Y ahora llamado Instituto Nacional de los Pueblos Indígenas (INPI).

un impedimento para la movilidad educativa (Feres Junior & Augusto, 2013; Santos Botelho, Maia, & Santos Mundim, 2011; Sito, 2014; dos Santos Vieira & Martins Medeiros, 2009; Toste Daflon, Ferres Junior, & Campos, 2013). Para el caso brasileño, se documentó que personas autoadscritas como pardas, presentaban mayor acceso a la educación superior, que aquellas autoadscritas a la identidad racial negra. En tanto que, en Colombia, las acciones afirmativas que intentaban beneficiar tanto a indígenas como personas negras bajo criterios culturales y territoriales (Castro Heredia, Urrea Giraldo, & Viáfara López, 2009), dejaban fuera a negros e indígenas que ya vivían en las grandes ciudades de dicho país (Mayorga, 2012).

Como bien apuntan Dietz, las acciones afirmativas llegaron a México en un contexto donde “se perfila un discurso sobre la eficiencia, el corporativismo y la gestión de mercados” (Dietz, 2009, p. 2), como eje total de prácticas neoliberales. Pese a ello, las acciones afirmativas implicaban reconocer dos cosas: por una parte, que había poblaciones que habían sido afectadas por procesos históricos de desacumulación, lo que evidenciaba un racismo de largo aliento; y, por otro lado, que el color de piel seguía siendo un impedimento para la movilidad educativa y social de las personas en América Latina. Lo anterior implicó contradecir a la regla racial del mestizaje o asumir que las diferencias culturales no eran –del todo– el mal que provocaba la desigualdad. Estudios sobre la importancia de la identidad racial de las personas en América Latina y la forma en que esta incide en los procesos de desigualdad fue documentado en varias ocasiones en la primera década del siglo XXI (Sexton, 2008; Martínez Casas, Saldívar, Flores, & Sue, 2014; Loveman, 2014). Posicionar las acciones afirmativas no sólo implicaba un tema de cuotas, sino que iba a la par de los procesos de democratización, del incremento de la organización de la sociedad civil y, sobre todo, del reconocimiento abierto por parte del gobierno y de la sociedad de la existencia del racismo (Telles, 2015).

En México, las acciones afirmativas no pudieron ponerse en operación y, a cambio de ello, se implementó el Programa Académico a Estudiantes Indígenas de Instituciones de Educación Superior (PAEIIES) en año

2003 (Didou Aupetit & Remedi Allione, 2009; Bertely & Schemelkes, 2009; Schmelkes, 2011). No se llevó a cabo una convocatoria abierta para implementar el PAEIIES en las universidades, sino que desde la ANUIES se convocó de forma discrecional a universidades que ya tenían trabajo previo con población indígena; este fue el caso de la Universidad de Guadalajara. Del año 2003 al 2005, dicho programa fue financiado por la Ford, y del 2006 al 2008 por el Banco Mundial. Para poder acceder al segundo financiamiento, la universidad tenía que comprometerse con institucionalizar las acciones afirmativas o el programa PAEIIES.

El programa PAEIIES consistió en que, una vez que estudiantes indígenas presentaran y aprobaran el examen de admisión, podían ingresar a la Universidad de Guadalajara. Ya inscritos, estos eran direccionados con tutores que los apoyaban en su proceso de “adaptación” a la universidad. Esto reforzó la idea de que el problema era la diferencia cultural la que impedía acoplarse al sistema universitario de Jalisco. Sin embargo, las personas encargadas del PAEIIES en la UDG percibían que, además de los marcadores culturales como hablar una lengua indígena o como el color de piel, los procesos de desacumulación perjudicaban no sólo a indígenas de la sierra norte y sierra sur del estado de Jalisco, sino también a los indígenas urbanos que representaban a las segundas o terceras generaciones de migrantes. Ello se evidenció en que, pese a que estudiantes indígenas presentaran el examen de admisión dos o tres veces, estos no lograban ingresar. Por ello, como actividades extras al programa PAEIIES, la UACI implementó cursos de preparación para el examen de ingreso a la UDG.

Las acciones afirmativas y la población negra en México

Además, la situación para personas negras, afroamericanas o afrodescendientes se recrudece en el sentido en que lo ha planteado Juliet Hooker (2005): se piensa que en algunos países —como es el caso de México— la población indígena es mayor que la población negra; ya desde fines de los noventa, Wade afirmaba que para que las demandas de la población negra fueran escuchadas, estos debían de indianizar sus exigencias (Wade, 2000), esto es, se atribuye que la movilización política y capacidad organizativa de las poblaciones indígenas es mayor que la de la población

negra. Sin embargo, además de que la organización histórica de la población negra ha recibido menos atención que la indígena, la culturalización del racismo, y entender este fenómeno como un problema de diferencias culturales como el hablar una lengua indígena o el pensar a los sujetos víctimas de la desigualdad racial como personas autocontenidas en una comunidad, impidió el pensar las acciones afirmativas como una estrategia también dirigida a las personas negras en México.

De igual forma, aunque hubiesen funcionado las medidas que tomó el indigenismo para integrar a los indígenas a un proyecto de desarrollo, la población negra en México no podía organizarse alrededor de demandas colectivas, lingüísticas o a favor de una educación bicultural. Recordemos que, como parte de las consecuencias del racismo anti-negro de raigambre histórica, las comunidades negras fueron dispersadas, se les quitaron sus instituciones propias y, para el caso de México, no están en una situación de diglosia como los pueblos indígenas. Por tanto, no se les contempló en el proyecto multicultural educativo impulsado desde la Fundación Ford, lo que no quiere decir que no sean víctimas de racismo estructural y de raigambre histórico, ni que no necesitan de estrategias como acciones afirmativas.

A manera de conclusiones: el mestizaje reloaded como una regla racial renovada

En el año 2016, el ahora presidente de Estados Unidos fue grabado teniendo una conversación con Billy Bush, en la cual explicitaba que, siendo una figura pública podía ejercer violencia sexual sobre mujeres¹⁵. Pese a ello, este llegó a la presidencia el 20 de enero del 2017; una de sus promesas de campaña fue la de construir un muro fronterizo entre México y Estados Unidos y, según Trump, dicho muro sería financiado por el gobierno mexicano. En ese mismo año, una manifestación de supremacistas blancos tomaba el espacio público en la ciudad de Charlottesville, estado

¹⁵ La transcripción de la entrevista está aquí: <https://www.nytimes.com/2016/10/08/us/donald-trump-tape-transcript.html>

de Virginia, también en Estados Unidos. Como respuesta, el movimiento Black Lives Matter organizó una demostración pública en Richmond, capital de Virginia mediante la exposición de obra de 30 artistas negros de Estados Unidos.

Doce meses después, en 2017 durante el mes de junio, el Instituto Nacional de Estadística y Geografía (INEGI) dio a conocer el estudio llamado Módulo de Movilidad Social Intergeneracional (MMSI). En este se explicaba, entre otras cosas, cómo influía el color de piel en la movilidad social de las personas. Como parte de su metodología se usó la paleta de colores diseñada por el académico colombiano Fernando Urrea, y usada en el estudio Project Ethnicity and Race in Latin America (PERLA) dirigido por Edward Telles. Conjuntamente, el MMSI usó el término de “raza” para dar cuenta de la identidad racial de las personas, la manera en que esta incidía en los años de escolarización formal, y cómo esto coincidía con el color de piel elegido por cada entrevistado.

Semanas más tarde de la publicación del MMSI, un sector académico de las Ciencias Sociales redactó un comunicado en donde expresaba su inconformidad y desacuerdo con la manera en que INEGI había llevado a cabo el estudio, particularmente por reproducir la categoría de raza en sus informes¹⁶. Es decir, en los resultados del informe existen gráficas que muestran categorías como indígena, mestizo y blanco, de modo que, de acuerdo al comunicado *“La forma en la que aquí se usa la categoría raza preserva la creencia de que las razas existen, y convierte las diferencias étnicas, culturales y fisonómicas de grupos humanos en razas”*. Pese a que el estudio presenta errores¹⁷, como se argumenta desde el proyecto “Antirracismo Latinoamericano en tiempos ‘post-raciales’” (LAPORA, 2017), el estudio mostró la correlacionalidad entre color de piel y nivel socioeconómico y

¹⁶ El comunicado se puede consultar aquí: <https://redintegra.org/comunicado-de-la-red-integra-respecto-a-la-encuesta-de-sobre-movilidad-social-intergeneracional-del-inegi/>

¹⁷ Algunos de estos errores son, que el entrevistado elegía su tono de piel según una escala cromática. Pero, como se ha documentado en el proyecto PERLA, en contextos de mestizaje cuando se le pregunta a las personas por su tono de piel, estas tienden a blanquearse.

educativo. Además, proporcionó a medios de comunicación y a la población en general un lenguaje claro para mover el debate de las diferencias culturales como raíz de la desigualdad, a la discusión de la desigualdad racial (LAPORA, 2017). Hasta la fecha, el debate sigue abierto.

Casi dos años después, Jair Bolsonaro tomó posesión como presidente en Brasil. La presidencia de Bolsonaro se destaca, entre otras cosas, por representar una especie de balsa de madera para la derecha europea, además de ser identificado como el “Trump tropical” por sus frases racistas y sexistas expresadas a lo largo de su carrera política. Entre estas, destacan “los negros no sirven ni para procrear” o “el error de la dictadura fue torturar y no matar”¹⁸. Ese es parte del paisaje con el que tenemos que lidiar a nivel internacional.

Por su parte y a nivel regional, la Universidad de Guadalajara desistió de ejecutar el programa PAAEI que se autodenominaba como intercultural, y a partir de la segunda década de este siglo, si bien el programa siguió existiendo cambió su autodenominación como “inclusivo”. Sin embargo, es hasta el 14 de enero del 2019 cuando la Universidad de Guadalajara publicó en su periódico oficial cinco resolutivos del Consejo General Universitario en donde asumía una “Política Institucional de Inclusión” como parte de su normatividad del Plan de Desarrollo Institucional 2014-2030 (UDG, 2019). Pese a que esta política institucional contempla 14 conceptos entre los que se encuentran el de *acción afirmativa*, el de *interculturalidad* y el de *discriminación*, entre otros, no se especifica cómo se usarán esos conceptos. Además, en el tercer resolutivo, la publicación afirma que la política de inclusión se llevará a cabo, siempre y cuando exista suficiencia presupuestal y que dicha política se ejecute de manera progresiva.

Ante este escenario ¿qué nos resta decir? Las políticas de reconocimiento durante la última década del siglo XX y la primera del siglo XXI han sido funcionales a las lógicas de acumulación para el Estado mediante sus respectivos tentáculos, como la universidad pública: el reci-

¹⁸ <https://www.perfil.com/noticias/internacional/frases-mas-polemicas-de-jair-bolsonaro.phtml>

bir dinero y el acceder a recursos se vuelven fundamentales para que las instituciones universitarias se tomen en serio la implementación de una agenda antirracista o, mínimo, para que den cuenta de manera abierta de la existencia del racismo. En este sentido, es el movimiento indígena el que ha presentado cierta baja de intensidad no solamente en México, sino en diversas geografías de América Latina. Lo anterior debe de analizarse a la luz del aumento de la represión desde la Declaración de la Diversidad de la ONU que menciono líneas arriba.

Finalmente, el 1 de diciembre del 2018 Andrés Manuel López Obrador, mejor conocido como AMLO, asumió la presidencia de México después de un año de campaña. Adscrito al partido político llamado Morena¹⁹, AMLO realizó un acto en el Zócalo de la Ciudad de México en donde recibió de Carmen Santiago Alonso, indígena de los valles de Oaxaca y representante –en ese momento– de comunidades indígenas y negras, el bastón de mando a modo de “consagración” de su presidencia. Treinta días después, AMLO anuncia el proyecto llamado “Tren maya”, el cual consiste en una conexión vía terrestre de las Zonas económicas Especiales del sureste del país, de la zona Istmo y de la Península, el cual pone en contacto a las zonas mineras, las refinerías y las principales zonas eléctricas. A las semanas de dar a conocer la noticia, el Congreso Nacional Indígena (CNI) manifestó su oposición a dicho proyecto, puesto que destruiría la selva, se agravaría el despojo de territorios indígenas comunales, lo que redundaría en pobreza y muerte lenta, similar a las políticas indigenistas del siglo XX, según argumentó el CNI²⁰.

¿Qué podemos decir de esto? En lo que va del 2019, se ha argumentado en México el arribo de diversos neofascismos a escala global; Bolsonaro y Trump son sólo un botón de muestra. Por ello, el neofascismo es para la población blanco-mestiza, lo que es el colonialismo para los pueblos históricamente que han vivido el racismo. Por tanto, el mesti-

¹⁹ Significa piel oscura o piel “no blanca”.

²⁰ <https://www.congresonacionalindigena.org/2019/02/12/en-defensa-de-la-madre-tierra-no-al-tren-maya-y-el-corredor-transismico-no-a-la-guardia-nacional/>

zaje reloaded debe ser visto en el marco de movimientos geopolíticos globales neofascistas y neoconservadores que se abanderan de discursos como la supremacía blanca. Ante tal escenario, el mestizaje se ve como un proyecto político, económico y racial benevolente. Cierro este texto preguntando a los lectores: ¿Qué nuevas rearticulaciones raciales hay y cuáles rearticulaciones raciales se están formando? ¿vamos a entrar en un nuevo ciclo de políticas indigenistas de corte paternalista como la castellanización/anglicización de los espacios escolares formales? ¿Se llegarán a formar nuevos monitores indígenas para darles el peso histórico de “llevar el desarrollo” a geografías históricamente racializadas? ¿Vamos a poner en el centro de las preocupaciones a las lenguas indígenas como lo hizo el proyecto bicultural/intercultural, cuando, para que exista una lengua, primero deben de existir las personas? ¿Estamos ante la emergencia de una nueva regla racial historicista por parte del Estado mexicano, mientras que la regla racial naturalista la ejercen estados paralelos como el narcotráfico y las empresas de megaproyectos?

Bibliografía

- Acosta Silva, A. (2000). Estado, políticas y universidades en un periodo de transición. México: Fondo de Cultura Económica, Universidad de Guadalajara.
- Aderson, R. (1988). Raza, clase y ocupación: Guadalajara en 1821. En C. Castañeda, Élités, clases sociales y rebelión en Guadalajara y Jalisco, siglo XVIII y XIX (págs. 73-96). Jalisco: Colegio de Jalisco.
- Bertely, M., & Schemelkes, S. (2009). Educación Intercultural: empoderamiento de actores indígenas o transversalización curricular para todos. En L. S. Mateos Cortés, Los estudios interculturales en Veracruz (págs. 51-78). México: Universidad Veracruzana Intercultural.
- Bourdieu, P. (1997). Razones prácticas. Sobre la teoría de la acción. Barcelona: Anagrama.
- Castañeda, C. (2005). La Real Universidad de Guadalajara y su influencia en la sociedad tapatía. En E. González González, & L. Pérez Puente, Permanencia y cambio: universidades hispánicas 1551-2001 (págs. 135-144). México: Universidad Nacional Autónoma de México.

- Castellanos, A. (Verano de 2000). Antropología y racismo en México. Desacatos.
- Castro Heredia, J. A., Urrea Giraldo, F., & Viáfara López, C. A. (2009). Un breve acercamiento a las políticas e acción afirmativa: orígenes, aplicación y experiencia para grupos étnico-raciales en Colombia y Cali. *Revista Sociedad y Economía*(16), 159-170.
- CDI. (2001). Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas. Recuperado el 16 de Octubre de 2014, de <http://www.cdi.gob.mx/lenguamaterna/declaracionuniv.pdf>
- De la Peña, G. (1995). Cuadernos de divulgación científica: El cambio social en la región de Guadalajara: notas bibliográficas (Vol. 46). Guadalajara, Jalisco, México: Ediciones de la Noche.
- Didou Aupetit, S., & Remedi Allione, E. (2009). Los olvidados: acción afirmativa de base étnica e instituciones de educación superior en América Latina. México: Juan Pablos Editores. Cinvestav-IPN.
- Dietz, G. (2009). Intercultural universities in Mexico: empowering indigenous people or mainstreaming multiculturalism. *Intercultural Education*, 1-4.
- Dietz, G., & Mateos Cortés, L. S. (2011). Interculturalidad y Educación Intercultural en México. Un análisis de los discursos nacionales e internacionales en su impacto en los modelos educativos mexicanos. México: SEP, CGEIB.
- Dos Santos Vieira, P. a., & Martins Medeiros, P. (2009). Acoes Afirmativas no Brasil: novas demandas sociais, estudos pós-coloniais e pensamento social. *Sociologia & Política*. I Seminario Nacional Sociologia & Política UFPR (págs. 1-20). Paraná: Universidad Federal do Paraná.
- Fábregas Puig, A. (2010). Configuraciones regionales mexicanas. Tabasco: Gobierno del Estado de Tabasco.
- Feres Junior, J., & Augusto, C. L. (2013). Liberalismo Igualitário e acao afirmativa: da teoria moral á política pública. *Revista de Sociologia e Política*, 21(48), 85-99.
- Gamio, M. (1992). Forjando Patria. México: Porrúa.
- GEAVIDEO. (27 de Marzo de 2014). La larga marcha de los indios del

- México Profundo. Recuperado el 17 de Noviembre de 2014, de [www.youtube.com: https://www.youtube.com/watch?v=GKILDbUpliE](http://www.youtube.com/watch?v=GKILDbUpliE)
- Goldberg, D. T. (2002). *The Racial State*. Oxford: Blackwell Publishing.
- Gómez Izquierdo, J. (2001). *La región de las quimeras. Jerarquías raciales en el país de los mestizos*. México: Fondo Editorial de Culturas Indígenas.
- Gutiérrez Chong, N. (2001). *Mitos nacionalistas e identidades étnicas: los intelectuales indígenas y el Estado mexicano*. México: CONACULTA-FONCA.
- Hooker, J. (2005). Indigenous Inclusion/ Black Exclusion: Race, Ethnicity and Multicultural Citizen in Latin America. *Latin American Studies*, 37, 285-310. doi:10.1017/S0022216X05009016
- Jiménez Naranjo, Y. (2011). Exclusión, asimilación, integración, pluralismo cultural y “modernización” en el sistema educativo mexicano: un acercamiento histórico a las escuelas de educación pública para indígenas. *CPU-e Revista de Investigación Educativa*(12), 1-24.
- LAPORA. (20 de Junio de 2017). *Countries. Latin American Anti-racism in a “Post-racial” Age*. Recuperado el 02 de Octubre de 2019, de *Latin American Anti-racism in a “Post-racial” Age*: <https://www.lapora.sociology.cam.ac.uk/intergenerational-social-mobility-module>
- Lazarín Miranda, F. (2013). *¿Leer y escribir para el progreso? El proceso de alfabetización y la economía mexicana (1891-1982)*. México: Universidad Metropolitana.
- Lepe Lira, L. M. (2008). *La política de educación indigenista en México y la respuesta desde lo indio*. Uaricha, 100-108.
- Lomnitz, C. (2011). Los orígenes de nuestra supuesta homogeneidad: breve arqueología de la unidad nacional en México. En A. Grimson, S. Merenson, & G. Noel, *Antropología ahora. Debates sobre la alteridad* (págs. 141-172). México: Siglo XXI.
- Loveman, M. (2014). *National Colors. Racial Classification and the State in Latin America*. New York: Oxford University Press.
- Martínez Buenabad, E. (2011). *La educación indígena e Intercultural en México y sus implicaciones en la construcción de ciudadanía*. Memo-

- ria electrónica del XI Congreso Nacional de Investigación Educativa. México.
- Martínez Casas, R., Saldívar, É., Flores, R., & Sue, C. (2014). The Different Faces of Mestizaje. Ethnicity and Race in Mexico. En E. Telles, *Pigmentocracies. Ethnicity, Race, and Color in Latin America* (págs. 36-80). North Carolina: University of North Carolina Press.
- Mayorga, M. L. (2012). Más allá del deseo: inclusión y equidad en la educación superior. En V. Ruíz Lagier, & G. Lara Millán, *Experiencias y resultados de programas de acción afirmativa con estudiantes indígenas de educación superior en México, Perú, Colombia y Brasil* (págs. 87-112). México: ANUIES.
- McCaa, R. (1999). ¿Fue el siglo XVI una catástrofe demográfica para México? Una respuesta basada en la demografía histórica no cuantitativa. *Papeles de Población*, 5(21), 223-239.
- Mejía Lara, A. E. (2005). Visibilidad e invisibilidad de los nahuas de la región de Ayotitlán, Jalisco. La negociación de lo indígena. Tesis para obtener el título de Licenciado en Antropología Social. México Distrito Federal, México: Escuela Nacional de Antropología e Historia.
- Paz Patiño, S. (2004). Pensando a la diferencia en su posibilidad política. En A. Hernández, S. Paz Patiño, & M. T. Sierra, *El Estado y los indígenas en tiempos del PAN: neoindigenismo, legalidad e identidad* (págs. 356-380). México: CIESAS y Porrúa.
- Pérez, R. M. (12 de Noviembre de 2014). Noticias: Tukari. Recuperado el 17 de Noviembre de 2014, de Tukari: <http://www.tukari.udg.mx/>
- Rama, Á. (2004). *La ciudad letrada*. Santiago: Tajamar Editores.
- Real Audiencia, A. (1737). De Sorobe Melchor. Zacoalco, Jalisco, Nueva Galicia. Recuperado el 07 de Septiembre de 2019
- Real Audiencia, A. d. (1759). Servino de Castro Ventura. Guadalajara, Nueva Galicia, Nueva España. Recuperado el 07 de Septiembre de 2019
- Saldívar Tanaka, E. (2008). *Prácticas cotidianas del Estado. Una etnografía del indigenismo*. México: Plaza y Valdés.

- Saldívar Tanaka, E. (2012). Racismo en México: apuntes críticos sobre etnicidad y diferencias culturales. En A. Castellanos Guerrero, & G. Landázuri Benítez, *Racismos y otras formas de intolerancia de Norte a Sur en América Latina* (págs. 49-76). México: UAM.
- Santos Botelho, J., Maia, R. C., & Santos Mundim, P. (2011). O debate em torno das cotas nas universidades públicas brasileiras de 2001 a 2009: uma análise preliminar. IV Encontro da Compolítica (págs. 1-23). Rio de Janeiro: Universidade do Estado do Rio de Janeiro.
- Schmelkes, S. (2011). Reformas a la educación básica. México: Universidad Iberomaericana.
- Sexton, J. (2008). *Amalgamation Schmes. Antiblackness and the Critique of Multiracialism*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Sito, L. (2014). Disputas e diálogos em torno do conceito de “acoes afirmativas” para o ensino superior no Brasil. *Universitas Humanística*, Enero-junio(77), 251-273.
- Stabb, M. (1959). El indigenismo y el racismo en el pensamiento mexicano: 1857-1911. *Journal of Interamerican Studies*, 405-423.
- Stavenhagen, R. (2013). La política indigenista del Estado mexicano y los pueblos indígenas en el siglo XX. En B. Baronnet, & M. Tapia Uribe, *Educación e Interculturalidad. Política y Políticas* (págs. 23-48). Cuernavaca: UNAM, CRIM.
- Telles, E. (2015). *Raza en la otra América. El significado del color de la piel en Brasil*. Cali: Universidad del Valle.
- Toste Daflon, V., Ferres Junior, J., & Campos, L. A. (2013). Race-based affirmative action in brazilian public higher education: an analitical overview. *Cadernos de Pesquisa*, 43(148), 302-327.
- UDG. (14 de Enero de 2019). Resolutivos de la Universidad de Guadalajara. Dictamen Núm IV/2018/1795. *La Gaceta Universitaria*, págs. 14-15.
- Wade, P. (2000). *Raza y Etnicidad en Latinoamérica*. Quito: Abya Yala.

Por una epistemología de las contradicciones: el racismo epistémico, lo abigarrado y el mestizaje en México

Parte I: Introducción

El filósofo jamaquino Lewis Gordon planteó a fines del siglo pasado el apremio de discutir la relación entre filosofía y racismo, dado que había una tendencia a “naturalizar” la filosofía al mismo tiempo en que se “naturalizaban” las ideas sobre raza y las prácticas del racismo en diversas geografías. En su texto *Fanon, Philosophy, and Racism* (Gordon, 1999), el autor se basó en el pensador martiniqués, Frantz Fanon, para argumentar que “*cuando los negros entran por la puerta –y los indígenas–, la Razón sale por la ventana*” (Gordon, 1999, p. 36). Lewis Gordon señaló la urgencia de enfatizar que, la idea hegemónica que se había construido sobre lo que era la filosofía, estaba basada en la negación de los cuerpos racializados así como la posibilidad de que su conocimiento y sus epistemologías fueran considerados ya no “universales”, pero sí aplicables a otros contextos. El conocimiento producido por personas indígenas y negras ha sido relegado, mediante giros lingüísticos, a categorías como “saberes”, “cosmovisiones” o, simplemente, prácticas ancestrales, negando la posibilidad de plantear propuestas teóricas para otras sociedades o soluciones a problemas globales. También la socióloga Oyèrónké Oyèwùmi ya ha discutido sobre el error que implica hablar de “cosmovisión” en lugar de conocimientos cuando nos referimos a sociedades negras o indígenas, puesto que algunas sociedades, como la Yorubá, dice Oyèwùmi, para formarse juicios no se basan en lo que “ven/visión” o en la apariencia, sino en lo que escuchan (Oyèwùmi, 2017).

Gordon sostiene que lo que podía ser universal estuvo determinado por la concepción de Europa, concretamente, por su blancura. Todo aquello que se entendió por Europa u Occidente tenía implicaciones con la razón, lo humano y lo blanco, así como con lo universal. Lo que salía de este espacio fue entendido como la otredad, lo no blanco, o lo que Fanon llamó “la zona del no ser” (Gordon, 1999, p. 34), es decir, el proceso de deshumanización que se hacía de personas negras e indígenas y por el cual se justificaban despojos, genocidios, saqueos y violaciones, entre muchas otras prácticas. Lo que ha justificado todo tipo de vejaciones es que dicho proceso de deshumanización ha implicado el quitarles a las víctimas históricas del racismo la cualidad de pensar y razonar. Si no se era humano, no se pensaba ni se razonaba y viceversa. Lo humano estaba y sigue representado por la idea que se sigue construyendo de hombres, blancos, cis heterosexuales, europeos y judeocristianos, entre otras características. Por consecuencia, estos eran, supuestamente, los que producían conocimiento universal, verdadero y objetivo. Todo ello, muy a pesar de que dicho sujeto estaba invisibilizado, o, como menciona Ramón Grosfoguel “está escondido, se disfraza, se borra del análisis. La ego-política del conocimiento de la filosofía occidental siempre ha privilegiado el mito del ego no situado” (Grosfoguel, 2006, p. 22), invisibilizando que lo blanco o lo privilegiado también está racializado, pero en ventaja, es decir, también es un cuerpo colonial (Nogueira Beltrao, 2019) pero a quien se le ha atribuido cualidades positivas. La escala que queda en medio de estos dos polos, el *continuum* que construye ideas sobre “la raza”, lo mestizo, lo moreno o lo asimilado queda como una heterogeneidad colonial, es decir, como las formas múltiples de subalternización articuladas entorno a una noción de “raza” (Maldonado-Torres, 2007, p. 133), pero asimismo, como una multiplicidad de formas de jugar con el privilegio en contextos de mestizaje.

Para salir de esta universalización de lo blanco, los ejercicios epistémicos que se han hecho son diversos, pero, sobre todo, están marcados por el *locus* de enunciación o el lugar de quien habla. Lo que queda en medio entre el continuum entre lo blanco (supuestamente lo universal) y lo in-

dígena/negro (erróneamente lo particular), se debate entre ambos polos sin hacer su propia genealogía y, solo en ocasiones develando su deseo por la blanquedad. Aquí argumento que, el punto de convergencia entre estos tres epicentros (lo indígena, lo negro y lo mestizo) es que, existe una necesidad de pensar más allá del Estado en donde la autoorganización y lo colectivo/comunitario sean pilares.

De esta forma, concordamos con David Theo Goldberg cuando dice, basado en Charles Wade Mills (1997), que la base del contrato social de los Estados nación es, en realidad, un contrato racial, el cual está basado en los Estados europeos coloniales como modelo; tal es el caso del Estado mexicano. Aquí, sostengo que el contrato racial mestizo se ha basado en el atesoramiento y luego, en la superación del indio, así como en la negación o en la domesticación de lo negro. Y aún peor, en el racismo esquizofrénico de lo mestizo. El contrato racial en México sostiene no una supremacía blanca pero sí un mito esencialista de lo mestizo que está permeada por apremios de blanquedad.

Goldberg argumenta que es preciso identificar que, las lógicas raciales devinieron de un contrato racial y de una formación del Estado moderno particular cuya pieza clave es la llamada “sociedad civil” (Goldberg, 2002, p. 38); es decir, en medida en que se redefine la formación racial de lo que entendemos por sociedad civil, el Estado moderno también cambia. Para el caso de México, lo mestizo, esta categoría escondida o disfrazada es su sociedad civil y, por lo tanto, amerita su atención. El contrato social es más una narrativa sobre el origen del Estado que una serie de acuerdos reales. Esto lo saben bien las complejas sociedades indígenas y negras que habitan lo que hoy llamamos América. Sin embargo, es lo mestizo, lo que queda en ese *continuum* que va desde la blanquedad a lo negro, lo confundido o lo que desestabiliza si conformar o no, un nosotros sin México (Aguilar Gil, 2018) o un nosotros in Estado.

Parte II: Ir más allá del Estado, pero ¿hacia dónde?

En el año del 2018, la lingüista mixe Yasnaya Elena Aguilar Gil publicó en la revista Nexos “Un nosotros sin México” (Aguilar Gil, 2018). Allí,

esta intelectual hace una genealogía de cómo es que los pueblos originarios llegaron a ser identificados como indígenas. Hace la crítica, también, sobre la manera en que México se ha declarado desde su fundación como estado, una nación única e indivisible pese a ser un Estado que alberga muchas naciones. Entre sus planteamientos más importantes se destaca la posibilidad de vivir sin el Estado y que cada nación ejerza su autonomía.

Esta propuesta es importante por diversas razones, pero para los fines de este capítulo, vale la pena traer una preocupación compartida desde hace décadas tanto por movimientos sociales como por intelectuales, ir más allá del Estado; presentar sus retos, y cuestionarnos cómo, con quién y por qué estamos generando alianzas antirracistas epistémicas y cuáles son los retos que todavía quedan pendientes.

La autenticidad y experiencia vivida como formas de organizar el mundo ante el racismo epistémico

El darse cuenta del proceso de racialización a través de la experiencia vivida, de acuerdo con Fanon, conlleva, necesariamente, a la concientización de la colonización y el potencial de la autodeterminación. Teorizar desde lo que se vive y la manera en que se experimentan las cosas implica potenciar formas de sentir, reflexionar e interpelar el mundo; es decir, implica tantas epistemologías como diversidad de experiencias, y, sobre todo, pone en tensión la uniformidad que crea el estar en un mismo lugar social, dado que no todos vivimos de la misma forma, circunstancias y contextos similares. La autenticidad es una reflexión constante sobre el habitar el mundo, sobre la experiencia vivida y sus acciones. Charles Taylor había leído a Fanon. Su interpretación fue que la experiencia y la autenticidad debía de reflejarse en lo que después llamó “políticas del reconocimiento”. Sin embargo, “Taylor condenó la autodeterminación como un problema individual que niega la necesidad de confirmar lo común en una sociedad. En lugar de eso, este propuso que la autenticidad sólo puede ser retada de manera práctica si es el objetivo de un proyecto grupal” (Lentin, 2008, p. 58). Por su parte, Fanon argumentó que el arma de la colonización fue el imponer la imagen de los colonizados sobre los subalternos, de modo que estos no se reconocieran (Lentin, 2008).

Por tanto, para una discusión contemporánea sobre el antirracismo en Fanon y su relación con el Estado, Lentin sostiene que es necesario diferenciar el concepto de autenticidad del de experiencia vivida en el trabajo de Fanon. La experiencia vivida es entendida como el camino para entender la autenticidad de la identidad en el pensamiento fenomenológico (Lentin, 2008, p. 61). Lo que marca la contemporaneidad del antirracismo de Fanon en la actualidad, y eso incluye al antirracismo epistémico, es “quién dice qué, desde dónde y para quién”. De este modo, las maneras de hacer antirracismo epistémico sólo funcionan para contextos concretos evidenciando que el pensamiento solo puede ser parcial y no universal. Pareciera que esto nos deja en el inicio de la discusión, pero, en realidad, abre otros cuestionamientos. Pese a las propuestas epistémicas locales ¿estas se salvan de ser cooptadas por el Estado que, en su matriz y génesis, es racista?

Antirracismo epistémico vs Intelligentsia y blanqueamiento

Como parte del Radicalismo Negro, el marxismo negro sostiene que el saqueo de Europa sobre África y otros territorios se ve reflejado en la riqueza que el primer continente ha acumulado, así como también en la construcción sobre lo que se entiende como “pensamiento occidental” (Robinson, 2000, p. 71). Existe una correlación **entre el saqueo** de dichos territorios y la exacerbación del racismo, nos dice Cedric Robinson, pero aquí argumento que dicha depredación no sólo ha sido en términos materiales, sino, además, en términos epistémicos. El Radicalismo Negro, según Robinson, no es solo una negación a una epistemología occidental (Robinson, 2000, p. 73) sino una respuesta a la opresión inmediata que ha emergido de los Estados nación moderno coloniales.

Esta respuesta se materializa en la formación de una “Intelligentsia”. Los procesos de desacumulación histórica ocasionados por el saqueo material y epistémico suelen llamarse en el sistema colonial como “brechas”. Para el Radicalismo Negro, estas son fisuras que fueron llenadas con narrativas racistas, ocasionando una distorsión de la realidad. A esto, Robinson le llama “el andamio de la narrativa de occidente” (Robinson,

2000, p. 177), es decir, la justificación de la desigualdad racial en términos materiales y epistémicos. La *Intelligentsia* negra –o indígena– ha intentado contrarrestar estas narrativas generando sus propias historias y rehaciendo la Historia misma.

Problematizando esto, con lo que en el anterior apartado argumenta Lentin, un antirracismo epistémico basado en la experiencia vivida implicaría no sólo recuperar la carga histórica para poder sobrevivir al racismo, sino, además, abrazar las contradicciones, repercusiones y estragos que el propio racismo ha hecho de las personas. Esto último hace la diferencia en contraste con las políticas de identidad: es decir, que no basta la recuperación de la experiencia vivida y la potencialidad de la carga histórica, sino es preciso abrazar las consecuencias –de salud mental y física, repercusiones materiales como la desaccumulación y secuelas afectivas– que el racismo nos ha dejado, para con ello, poder hacerle frente a un sistema epistémico hegemónico. Por supuesto, esto no siempre ocurre así. Una de las estrategias más comunes que tanto la población indígena como la negra han llevado a cabo es el formar sus propios intelectuales o a su *Intelligentsia*.

El costo de esto es el disciplinamiento moral, sexual así como el distanciamiento de dicha clase intelectual de las clases indígenas o negras más bajas (Robinson, 2000, p. 252). En este sentido, hablar de una epistemología indígena o de una epistemología negra, además de invisibilizar la diversidad y riqueza de pensamientos, ha implicado, en aras de ser interlocutores o formar parte de la *Intelligentsia*, un disciplinamiento hacia la heterosexualidad dominante, hacia las reglas patriarcales y, por ende, hacia los mandatos de la blanquedad. Esta era la descripción de lo que Cyril Lionel R. James llamó “los jacobinos negros”; aquellos cuerpos disciplinados que se valían de su estatus de clase, de sus capitales educativos y culturales, así como de su disciplinamiento. Sin embargo, Cyril L. R. James observó que no existían lazos de solidaridad entre clases medias europeas y africanas, o entre el proletariado europeo y entre el africano.

Parte III: Los casos

El CNI: “Nuestra propuesta es organizarnos”: el reto de las alianzas antirracistas

En este apartado traeré a cuenta el trabajo de campo realizado en el Congreso Nacional Indígena durante los años 2017 y 2018, así como en la organización CEPIADET. Las técnicas usadas fueron la observación y las entrevistas. Para el caso del CNI, los nombres que aquí aparecen son cambiados por motivos de seguridad.

El 12 de octubre del 2016, el Congreso Nacional Indígena generó la propuesta de irrumpir en el espacio de las elecciones presidenciales del 2018 como una estrategia organizativa y como una forma de visibilizar “los dolores de los de abajo”. Posteriormente, miembros del CNI llevaron a cabo una consulta en sus comunidades sobre dicha propuesta y se acordó formar un Consejo Indígena de Gobierno (CIG) integrado por representantes de comunidades indígenas, mestizas y afromexicanas que, a su vez, estaría representado por una vocera. Esta resultó ser una mujer indígena nahua de Tuxpan, estado de Jalisco, la médica tradicional María de Jesús Patricio Martínez, conocida como Marichuy.

Miembros del CIG y su vocera recorrieron el país durante el año 2017 para obtener una radiografía social, reactivar la organización y recabar las firmas necesarias entre las comunidades indígenas y negras, así como de la llamada “sociedad civil” es decir, mestiza. Con ello se pretendía lograr la inscripción de Marichuy en la boleta presidencial. El objetivo era recorrer el país para incentivar la organización política a nivel comunitario, barrial, municipal y estatal, “hacer una puerta donde no la hay” y poder “quitar al mal gobierno”, es decir, prescindir del Estado.

Roddy Brett define a una sociedad política como una red de organizaciones políticas que politizan lo público. Por ello, una sociedad política puede estar constituida por partidos, grupos políticos o colectivos a nivel nacional, regional y local, cuyos cuerpos permiten la interacción entre estos niveles, como parlamentos o asambleas (Brett, 2008). En este sentido, el Consejo Indígena de Gobierno actuó como sociedad política que era el eslabón entre el CNI y las comunidades. El CIG estaba conformado

por múltiples actores, en su mayoría indígenas, que tenían un rango de injerencia en distintos niveles, pero con la novedad de que sus demandas no eran proyectadas hacia el Estado. Como parte del contexto, la propuesta del CNI se dio en un momento en que la sociedad civil mestiza comenzaba a organizarse como consecuencia de los estragos de la guerra contra el narcotráfico en México iniciada en el año 2007. Dicha movilización comenzó a cuestionar la nula representatividad de la sociedad en la esfera de los partidos políticos y, concretamente, en las candidaturas, por lo que la propuesta del CNI se dio en un momento de efervescencia de las candidaturas llamadas independientes.

Por su parte, Snow y Bendford nos dicen que, para que un movimiento social tenga éxito a largo plazo es preciso compartir significados y símbolos entre este y la sociedad para construir puentes y, mientras más a largo plazo sean dichos puentes, tienen más probabilidades de existir; a esto los autores le llaman “marcos de convergencia” (Snow, David; Bendford, 1992). Para el caso del CNI, el marco maestro de convergencia era la organización colectiva más allá del Estado como nueva forma de hacer política. Este marco maestro estaba conceptualizado por cuatro pilares que se pueden identificar a través del discurso de “*la lucha por la vida*”: la lucha contra el capitalismo, la lucha contra el patriarcado, la lucha contra el clasismo y la lucha contra el racismo.

Narzanin Massoumi nos dice que las particularidades generadas por la experiencia de las diferentes opresiones por las que pasa una comunidad pueden generar identidades políticas movilizadoras y una conciencia oposicional peculiar (Massoumi, 2015) capaz de transformarse en prácticas políticas. La propuesta del CNI y del CIG estaba marcada por las diversas opresiones raciales como los procesos de desacumulación histórica, el despojo de tierras y el genocidio sistemático, como lo denunció Marichuy el día la inscripción en el Instituto Federal Electoral en octubre del 2017.

Sin embargo, mientras más particularidades biográficas o de la experiencia vivida se tomen, se acortan los canales de convergencia. Pese a esto, la singularidad de la propuesta del CNI junto con la organización

del CIG implicó el reto de generar alianzas antirracistas en un país en donde la mayoría de la “sociedad civil” es población mestiza y cuya característica histórica es que expresa un rechazo a todo aquello que le recuerde su pasado indígena ¿Cómo se traduce esa conciencia oposicional en conciencia racial en contextos de mestizaje? ¿Tiene sentido para los actores o sujetos políticos indígenas, una conciencia racial? ¿La propuesta del CNI ayudó a generar una conciencia racial entre la población mestiza?

Prioridades epistémicas: revisar el pasado, la dimensión emocional de la opresión y abrazar la contradicción

Como había observado Cyril L. R. James, no sólo la intelectualidad indígena o negra puede poner en perspectiva la Historia oficial de una geografía, sino que existen otras gramáticas y diferentes lecturas desde abajo sobre la experiencia y las historias de las opresiones. Así lo cuenta Luis Manuel, miembro del CNI y delegado del CIG: “*Nosotros tenemos más años. Los partidos tienen doscientos y nosotros más de 500 años*”. La reflexión de Luis redimensiona la historia de las comunidades contradiciendo la idea de “los pueblos sin historia” y planteando la posibilidad de la pregunta, entonces, ¿cómo se gobernaba antes de la colonización? Sin embargo, pese a que dichos cuestionamientos puede potenciar procesos de antirracismo epistémico, también reifica contraposiciones como Modernidad y Razón vs Tradición y Comunidad” (Dube, 2019). Reflexionar sobre esto implica “hacer una política del pasado” (Dube, 2019, p. 28) de forma crítica y analizar que muchas características del Estado forman parte de las comunidades.

Más adelante, Teresa, una delegada muy joven del CNI y concejala del CIG habla sobre la importancia de sanar la experiencia vivida de las diversas opresiones para poder generar otras formas de vida sin Estado, el cual implica un proyecto de muerte: “*para defender la vida hay que sanarla: mandar a la chingada a todos los proyectos de muerte; recuperar el territorio, semillas, lenguas, desaparecidos*”. Aquí hay que notar dos cosas: por una parte, se le está dando importancia a la dimensión emocional de las opresiones y, por otro lado, se señala la relevancia de las reparaciones,

es decir, de “recuperar(se)” ante los procesos de desacumulación histórica, los cuales, a diferencia de lo que plantea Robinson, no es sólo en términos materiales (el territorio o las semillas) o epistémicos (las lenguas), sino también emocionales y de pérdida (los desaparecidos).

Más adelante, otros de los comentarios hechos como parte de las propuestas para llevar a cabo el recorrido nacional del CNI y del CIG lo hizo Tomás, un concejal indígena que se distingue por su sombrero y sus canas. Este es relativo también a la tierra, pero con la particularidad de que se aborda desde una perspectiva global:

Todos venimos de la tierra, somos de una misma familia, de un mismo cuerpo. Un niño desde que nace, come; cuando es joven, come; y cuando alcanza la madurez, lo alcanza la profesión, en empresa o lo que sea, pero sigue comiendo y a determinada edad lo desechan y sigue comiendo. Pero la madre tierra en todos los días de su vida, abre los brazos y lo recibe. La mejor defensa es el no vender a nuestra madre, que es la tierra. Por eso la igualdad, debe caber en nosotros, la unidad está, pero la mejor defensa es, no sólo del pueblo nuestro, sino del mundo entero que es nuestra casa.

El argumento de Tomás debe de verse en un espectro más amplio de producción de discursos dentro del CNI para con ello, entender que la palabra relativa a la “madre tierra” es una preocupación constante tanto en asambleas como en discusiones cotidianas. Sin embargo, discursivamente Tomás se refiere a “un niño” (varón) para explicar la parte por el todo, es decir, para referirse a toda la población. Además, después sostiene que dicha lucha debe de ser global o “del mundo entero”. Aquí quisiera hacer notar, en contraste con el comentario de Teresa, que los argumentos de Tomás van más en el sentido de “universalizar” la lucha por la tierra. Esto se puede ver, por un lado, como una propuesta global desde lo local, pero simultáneamente por otra parte, no nos permite ver las constelaciones de poder, la corpo-política e invisibiliza que no es lo mismo luchar por la tie-

rra desde Europa²¹, que desde Sudamérica²² o desde el centro de México cuando se defiende el capitalismo verde. En este sentido, como mencioné líneas arriba, el querer universalizar luchas y experiencias en aras de lograr alianzas, merma el potencial de la experiencia vivida para generar alternativas antirracistas de todo tipo, además de que “suponer” que una lucha –o una forma de conocimiento para generar alianzas– también es universalizable.

En contraste, Juan, un joven miembro del CNI menciona la importancia de tomar en cuenta a aquellas poblaciones indígenas que ya no tienen comunidad ni territorio, sino que la mancha urbana los está absorbiendo. Además, subraya que las herramientas que tienen dichas poblaciones indígenas son parte del Estado, como la educación convencional o la lengua castellana como la lengua materna. Por ello, aquí argumento que, un giro epistémico no sólo consiste en volver a lo tradicional, sino “agarrarse de lo moderno” como menciona Juan. Esto implica abrazar y poner en acción las contradicciones que dicha modernidad trae consigo.

CEPIADET: los jacobinos indígenas

La organización CEPIADET se constituyó en el año 2005 por el interés de un grupo de profesionistas indígenas bilingües originarios del estado de Oaxaca. Desde entonces, sus funciones se han encaminado a empujar y consolidar el derecho al uso de intérpretes en lenguas indígenas en el sistema de justicia estatal y en el sistema de servicios de salud. Su trabajo también se enfoca a capacitar a jueces y magistrados en el tema

²¹ Como ejemplo tenemos el caso de Greta Thunberg, una joven activista sueca de 16 años, quien en el 2019 fue nombrada por la revista TIME, como la “persona del año”. Para más información se puede consultar: <https://time.com/person-of-the-year-2019-greta-thunberg/>

²² Según el Informe de Seguimiento de Alerta Temprana (SAT) emitido en Bogotá en el mes de agosto del 2019, se manifiesta la preocupación por el incremento de asesinatos de líderes sociales, particularmente aquellos relacionados con temas ambientales en la zona del Cauca. Se puede obtener más información aquí: https://www.insightcrime.org/wp-content/uploads/2019/10/Informe-seguimiento-AT-026-18_agosto-2019-1.pdf

de la justicia intercultural y en la importancia de hacer valer los sistemas normativos internos en las comunidades indígenas del estado de Oaxaca.

CEPIADET surge en un contexto mexicano que se caracterizó por la transición del gobierno priísta al panista en el año 2000. Además, en el año 2003 se aprobó la Ley General de Derechos Lingüísticos de Pueblos Indígenas y se creó el Instituto Nacional de Lenguas Indígenas. En este sentido y siguiendo la línea del radicalismo negro, CEPIADET respondió a la impronta del contexto de ese entonces y puso en operación los conocimientos de una *intelligentsia* indígena que estaba recién profesionalizada, por ello, lo que aquí vemos no son jacobinos negros sino indígenas.

Su relación con el Estado y estrategias para cambiarlo desde dentro

CEPIADET está consciente que el Estado tiene muchas carencias, y una de esas es que la propia lógica de Estado marca la pauta sobre cómo deben de ser las cosas. En este sentido, Gerardo, abogado en CEPIADET, triqui de la región alta, del pueblo San Domingo del Estado, nos dice que el Estado no puede ver más allá de lo que ya conoce, como es el caso del derecho positivo que usan los juzgadores. Además, porque las instituciones del Estado están rebasadas por la realidad y el contexto. En este sentido, también Gerardo ve que hay un Estado, además de carente, inoperante y rebasado.

El haberse convertido en jacobino indígena no le impide a Gerardo ver que el propio Estado y los que lo operativizan, los infantilizan o no se toman en serio el trabajo que hacen: *“nos ven como un grupo de “chamacos inocentes que no saben lo que dicen” o que “vienen a vendernos una idea que nada tienen que ver con México”*²³. Pese a ello, consideran importante dialogar y hacer propuestas. El generar ideas que al Estado no se le van a ocurrir, es lo que hace que exista una buena relación entre la organización y el aparato estatal, concretamente, en el ámbito de la justicia: *“[CEPIADET] critica la falta de una visión que va más allá del derecho de parte de juzgadores y una serie de cosas que critica CEPIADET, pero al mismo tiempo*

²³ Entrevista realizada a Gerardo Martínez por Gisela Carlos en julio del 2017.

no se queda en la crítica sino que hace propuestas y eso permite que pueda tener una relación bastante buena con las instituciones”, comenta Gerardo. Por tanto, Gerardo Martínez identifica tres maneras de generar cambios en el Estado desde sus entrañas, las cuales son:

- Las capacitaciones a magistrados, jueces y secretarios: estas no siempre funcionan, porque, como afirma Gerardo, aunque un juez quiera cambiar la manera en que dicta sentencia, puede tener un superior racista que no quiere que las cosas se hagan de esa forma; por tanto, impera la jerarquía sobre la autonomía de criterio.
- Las sentencias es otra estrategia. Esta aprovecha las jerarquías que existen hacia dentro del sistema de justicia y, si un juez o magistrado dicta sentencia, las otras personas de rangos más bajos tienen que acatarla. En este sentido, Gerardo dice que esto ayuda a “forzar criterios” y a generar el efecto de cascada.
- Una tercera estrategia está relacionada con aplicar en la constitución nacional los cambios en materia de derecho en los instrumentos internacionales. Sin embargo, esto tiene la desventaja de que se depende del contexto internacional y de una serie de gestiones para que México suscriba convenios.

Por su parte y pese a que Daniela Ivonne Molina ya no forma parte de la organización, al momento de la entrevista realizaba los trabajos de comunicación y difusión de CEPIADET. En ese entonces, ella comentó que estaba escéptica al momento de pensar la relación Estado-organización, puesto que, según argumentó, tanto la academia activista o servidores gubernamentales se interesaban en el fomento de las lenguas indígenas sólo porque había financiamientos. Además, como mencionó, mientras más conocida se fue haciendo la organización, esta sufrió procesos corporativos, o si no, al menos más despersonalizados, como es el caso de las redes sociales.

Las crisis económicas como falta de agua o luz, la escasez de servicios, de acuerdo con Daniela, impacta más en aquellas áreas que tienen una

relación más sólida o profunda con el Estado. Pero existen comunidades o regiones en donde no existe eso, y el abasto de comida no depende de las lógicas económicas, según nos dice ella. En ese sentido puede que Daniela tenga razón, sin embargo, lo ve desde un punto de vista muy romantizado cuando afirma que a las comunidades les impactan menos las crisis económicas ya que, como ella firma, si no tienen qué comer pueden pedir a un vecino, o comer de lo que cosechan:

Porque piensan, lo que yo pienso, es que piensan que la gente indígena, las personas que podemos estar en esa categoría, sufren más una crisis al no tener comida, pero yo pienso que no, o sea, que nosotros podemos tener otros medios, vamos, con la gente. Si un día no tienes de comer, tienes la posibilidad de contactarte con tu vecino, con tu vecina, y compartir comida como, no sé, las plantas que tenemos en nuestra casa, los animales²⁴

Sin embargo, las crisis económicas que hemos visto van a acompañadas de la fractura de las comunidades por el Estado, la ruptura de lazos de solidaridad entre sí, así como del despojo de tierras fértiles para la siembra.

Por su parte, otra integrante de CEPIADET es Abigail García. Ella comenzó la carrera de Desarrollo Comunitario mientras cursaba la carrera de estudios políticos. Fue en estas circunstancias que llegó a conocer a la organización CEPIADET. Originaria de la Sierra Norte de Oaxaca y hablante del zapoteco, Abigail cuenta que, al llegar a la organización, ella tenía una idea “más institucionalizada”. Con ello se refiere a que creía que las comunidades tenían que seguir los tiempos y las reglas del Estado para poder funcionar. Al llegar a CEPIADET, esta idea cambió. Su compañera Violeta, una abogada indígena chocholteca la recibió y comenzó a explicarle que CEPIADET consideraba que era el Estado el que tenía que respetar los tiempos de los pueblos y la forma de participación política que ellos decidieran: *“Violeta me empezó a platicar sobre cómo debería ser*

²⁴ Entrevista realizada a Daniela Ivonne Molina por Gisela Carlos Fregoso en julio del 2017.

*la participación de las mujeres, respetar los tiempos de los pueblos para tomar estos temas, cambié las ideas tan institucionalistas de que los pueblos deben obedecer y acatar las leyes y fue ahí como me gustó lo que estaba haciendo CEPIADET.*²⁵

Abigail refirió que, uno de los aspectos que más disfruta de su trabajo con CEPIADET es la capacidad de diálogo que tiene la organización. Tal es el ejemplo de las capacitaciones que da a jueces y magistrados, o a autoridades locales en donde se les explica cómo es que pueden funcionar los tiempos para hacer política en las comunidades o cómo las personas desean poner en operación sus prácticas políticas autónomas:

Eso es parte de lo que admiro o me gusta de CEPIADET porque busca la manera en que las personas que no son indígenas puedan comprender estas cuestiones, como me pasó a mí, que traía esta idea de la ciencia política como “los pueblos no entienden, están rezagados” y todo eso, esa forma que tiene CEPIADET de que las personas lo puedan entender, pero no así de corte, darles su tiempo para entenderlo.

La perspectiva de Abigail se inclina por enseñar a la población mestiza como jueces o magistrados, sobre los privilegios que tiene al detentar el sistema de justicia propuesto por el Estado nación, pero, además, CEPIADET enseña al Estado que este no tiene el monopolio sobre las maneras no solo de impartir justicia sino de vivir el mundo. El acto de enseñar a la población mestiza implica alfabetizarlos racialmente y plantea desafíos sobre cómo hablar de racismo y privilegio de manera abierta entre indígenas y mestizos. Además, que CEPIADET se está presentando como una organización que está cuestionando la centralidad de la autoridad mestiza como “única”.

Sin embargo, lo anterior abre la discusión sobre si es la obligación moral de los indígenas y negros/afromexicanos de enseñar a la población privilegiada sobre los derechos que tienen que respetar y por qué está

²⁵ Entrevista realizada a Abigail García por Gisela Carlos Fregoso en julio del 2017.

mal que sigan reproduciendo el racismo, es decir, sobre cómo las personas oprimidas deben de “enseñar” al opresor a no oprimir y tuvieran la carga moral de mostrar “el camino” para una descolonización epistémica, dejando a las personas mestizas “libre de responsabilidades” sobre nuestras propias formas de reproducir la opresión, sobre el reconocimiento de ¿cómo nos afecta nuestra propia opresión a nosotras y nosotros mismos y qué podemos hacer para cambiar esto?

Parte IV: Epistemologías mestizas, mezcladas y contradictorias

La contradicción y el deseo

El trabajo que implica desarrollar una epistemología desde lo mestizo es doble: por un lado, tenemos que trabajar nuestro lado oprimido, aquella parte que nos acerca o nos recuerda nuestra parte racializada en desventaja, lo que nos ha restado acceso a una vida digna; esto puede ser la opresión del sexismo o por nuestra identidad de género u orientación sexual: ser personas lesbianas, personas trans, mujeres u hombres bisexuales y homosexuales. La opresión de clase que también ha determinado nuestro actuar o nuestro performance en el mundo: ser una mujer trans u hombre trans pobre, ser una mujer lesbiana pobre y que, en algunos contextos, eso la hace ser nombrada como machorra; ser un hombre gay u homosexual pero que la marca de la clase ha hecho que la sociedad lo señale como “joto” o “puñal” y no como gay; todo lo anterior será muy distinto de ser persona trans clase media, en donde además, se pone en operación un performance de clase. Y, de igual forma está también la opresión racial que, a su vez, en contextos de mestizaje es contextual y relacional: ser una de las personas de piel más clara en nuestra casa nos puede otorgar privilegios, pero si salimos de nuestro hogar y en el trabajo o en la escuela ya no somos la persona de piel más clara sino de las más morenas, eso nos pondrá en una situación de desventaja y nos orillará a estar negociando de manera continua nuestras prácticas de privilegios a costa de oprimir a otros, o ejercer los privilegios pese a la opresión consciente de alguien más, o bien, también puede hacer que queramos usar nuestro privilegio

“en favor” de las personas víctimas de racismo, pero sin que ello nos excluya de fomentar las dinámicas de racismo y privilegio de nuestro entorno. La dualidad de estas situaciones le dará una cualidad de “esquizofrenia” a las lógicas raciales en personas mestizas, sin que eso borre que existe en México una estructura que nos beneficia constantemente.

Para desarrollar una epistemología mestiza, entonces, considero que es necesario reconocer que también hemos vivido la opresión y, que dicha opresión la hemos negociado y sorteado mediante la puesta en operación de nuestros privilegios y a través de permitir la opresión de otros. Este ejercicio de reconocimiento muchas veces implica dolor, puesto que en ocasiones pensamos que los que sufren siempre “son otros”. Como señaló Teresa, miembro del CNI, es preciso sanar no sólo en términos materiales sino también en el sentido afectivo. Además, debido a la cualidad esquizofrénica de la opresión en lo mestizo, dicho reconocimiento nos lleva hacia el otro extremo y nos hace pensar que vivimos sufriendo de manera constante y más que todos en el mundo; es decir, nos impide ver o ubicarnos en las constelaciones de poder y ponernos en el mapa de las opresiones, de modo que relativizando o, en su caso, invisibilizamos aquellas opresiones históricas.

Esta opresión de cualidad esquizofrénica genera en las personas mestizas lo que aquí deseo llamar “enredos”; hemos escuchado que una persona puede ser “enredosa” y, con el término me refiero a estas negociaciones constantes que tenemos que estar haciendo las personas mestizas. La propuesta es que dichos enredos o contradicciones sean abrazados y aprovechados como fuente de información, es decir, lo que Silvia Rivera Cusicanqui llama lo *ch’ixi* (Rivera Cusicanqui, 2016): generar una epistemología de las contradicciones.

Rivera Cusicanqui parte del concepto de “lo abigarrado” de René Zavaleta. El término de “lo abigarrado” proviene de la tercera parte de la obra de Zavaleta y este lo usaba para referirse a la “formación social abigarrada” (Antezana, 2009, p. 117) es decir, a las crisis cargadas de complejidades, las cuales ponían en expuesto las contradicciones, la heterogeneidad y los “enredos” de una sociedad, pero desde su profundidad histórica.

Rivera Cusicanqui retoma el término de “abigarrado” para argumentar que este hace referencia al tiempo espacial y temporal y, que, mediante una imaginación sociológica, puede ser comparado con lo ch’ixi:

La epistemología de lo ch’ixi, que hemos elaborado colectivamente, es más bien el esfuerzo por superar el historicismo y los binarismos de la ciencia social hegemónica, echando mano de conceptos-metáfora que a la vez describen e interpretan las complejas mediaciones y la heterogénea constitución de nuestras sociedades (Rivera Cusicanqui, 2016, p. 17)

En este sentido, la propuesta es ver al mestizaje no solo como un suceso histórico en la narrativa del Estado nación mexicano solamente sino como una contradicción del presente, como una esquizofrenia que, más que rechazarla, puede ser fuente rica de información, insistiendo en la complejidad de cada uno de sus elementos.

Pese que escuchemos afirmaciones como “todos somos mestizos” porque venimos de la mezcla, la realidad es que el contrato racial hecho por el Estado nación mexicano hace que no seamos leídos de esta forma y que, al mismo tiempo las personas mestizas estemos imbuidas en un proceso de desracialización como si no formáramos parte de la foto del racismo. Adquirir “literacidad racial” (Twine, 2010, p. 92) en el sentido no sólo de “conocer otros conceptos” y saber su huella y cómo operan en nuestra vida cotidiana, sino dar cuenta de los diferentes espectros de lo mestizo y cómo estas diversas visiones implican maneras graduales de compromiso político, involucramiento emocional y cultural en el desmonte de un racismo, no sólo epistémico. En este sentido, la metáfora que me gustaría usar para hablar sobre el potencial antirracista de la población mestiza, es la idea de la “bisexualidad”.

Pandolfi Chediac, en su texto sobre “Esa cosa escandalosa...” (Pandolfi Chediac, 2019) refiere que en los Encuentros Nacionales de Mujeres celebrados en el año 2011 y el 2012 en Argentina, se llevaron a cabo talleres en donde se abordó el tema de la identidad bisexual. Aquí se explicitó que dicha identidad se manifestaba como una identidad dinámica que abar-

caba “una pluralidad de prácticas y vivencias [...] a la vez que se constituyen como vínculos sociales en los que subyacen, como en todo vínculo, relaciones de poder” (Pandolfi Chediac, 2019, p. 129). La bisexualidad aparece como una metáfora de dinamismo y creación de nuevos mundos y como una posibilidad creadora de re-existencias y de nuevas epistemes, donde lo que genera ese dinamismo, es el deseo, el cual puede ser fluido. Por tanto, la metáfora de la bisexualidad rechaza las categorías esencialistas y estables, ya que, así como el racismo muta constantemente, también el antirracismo debe de estarse repensando y debe de ser fluido y flexible. En este sentido, la bisexualidad en tanto deseo rechaza lo estático y le apuesta a la revisión y reformulación de nuevas formas de combatir el racismo.

Lo anterior nos obliga a las personas mestizas a cuestionar cómo se conforma en cada espectro del mestizaje el blanqueamiento en tanto un sistema motorizado por prácticas que las mueve “el deseo” y cómo, en medida en que nos alejamos del cuerpo colonial hombre, blanco, cis heterosexual y europeo, nuestros conocimientos son cuestionados con mayor escrutinio (Nogueira Beltrao, 2019).

Dar reversa al mestizaje

El catorce de agosto del 2017, cuando la propuesta del CNI ya se había dado a conocer, Gustavo Esteva había escrito sobre la impronta de organizarse entre la población que se identificaba con categorías abstractas como las de mujeres mexicanas y hombres mexicanos. Ahí, Esteva hacía un llamado a “indigenizarse” (Esteva, 2017) y decía que cualquier persona podía participar en el Consejo Indígena de Gobierno siempre y cuando se apegara a los principios de autoadscripción, es decir, siempre y cuando se asumiera como indígena. Siguiendo esta línea, el recuperar la genealogía indígena —o negra— o la ancestralidad históricamente víctima de racismo puede ser una vía para revertir el mestizaje. Sin embargo, como menciona la poeta e intelectual negra, Tatiana Nascimento dos Santos, el reivindicar a nuestra abuela negra o indígena no implica que se borren nuestros privilegios como mestizas o mestizos (Nascimento dos Santos, 2019).

Daniela Molina, exintegrante de CEPIADET y que líneas arriba mencioné, comenta que uno de los ejercicios que hizo para reivindicar su raíz indígena fue la reflexión lingüística, como identificar qué lengua se hablaría en su región si no fuera el español, el reconocimiento de las prácticas comunitarias que prevalecen en su región como el trueque y otra forma de movilizar la economía mediante el intercambio, así como el evidenciar que ella nunca ha sido señalada ni cuestionada ni por su acento ni su origen, son estrategias que Daniela puso en marcha para deconstruir su mestizaje.

Sin embargo, una persona que decide deconstruir el mestizaje, revisar las tradiciones en su comunidad, ver qué lengua se hablaría en el lugar donde nació; hacer todo lo anterior de una forma consciente, es tener un plus. Incluso, de acuerdo a Daniela, el poder darles la opción a sus hijos de asumirse indígenas o no, ya es un privilegio, puesto que hay personas que no tienen opción y por más que se blanqueen mediante el *habitus*, físicamente, o subiendo de clase o a través de la movilidad educativa, siempre serán regresados o devueltos a la identificación de “indígenas”:

Por ejemplo, si yo tuviera hijas, hijos, y bajo la línea en la que ahorita me estoy orientando, estas personas, si se asumieran indígenas, de alguna manera estarían en una posición privilegiada, porque tendría el conocimiento que yo les compartiría de que asumirse indígena no es una cuestión de ser menos, por el contrario, es más bien valorarte, reconocer como, no sé, muchas cosas, ¿no? Que marcaría una diferencia entre otras personas que se asumen indígenas, pero que no tienen está...

Mandatos de la blanquedad en el espectro de lo mestizo

Como argumenté antes, no existe una sola forma de ser mestiza en el contexto de mestizaje, pese a que sí existe un relato nacional de raigambre histórico que alberga un racismo anti-indígena, un racismo anti-negro, un antichinismo y un antisemitismo. Esta uniformidad del relato nacional repercutió en una diversidad de formaciones raciales que tienen por común denominador el beneficiarse de los diferentes racismos, a la par en

que los puede padecer. Como una mujer mestiza bisexual, de clase media, migrante, escolarizada y que ahora vive en el occidente del país, lugar desde donde se reivindica el estereotipo del charro mexicano al mismo tiempo que “los güeros de rancho”, veo necesario identificar y concientizar aquellos mandatos que mueven el deseo de blanqueamiento y que permean al Estado y sus instituciones.

De acuerdo con mi propia historia veo que, lo que en otros contextos y *locus* de enunciación raciales se identifica como la “ancestralidad”, me he llegado a cuestionar cuál sería la ancestralidad mestiza. Un esbozo de mi respuesta se resume en, por una parte, la raigambre católica de quienes me antecedieron, así como la persistencia de la misoginia en donde las historias sobre mujeres asesinadas en manos de sus parejas, son frecuentes y repetitivas en distintos momentos de mi propia historia. Es decir, tanto la blanquedad que encierra el catolicismo en las historias mestizas, como el sexismo que hay en las relaciones, son elementos que habría que repensarse para plantearse un deslinde con el Estado.

En este sentido, mi ancestralidad ultra católica es relativamente antigua dado que no puedo afirmar, como sí lo hacen los miembros del CNI, que tienen más tiempo que el Estado nación; de este modo, existe una ancestralidad mestiza que surge con el nacimiento del Estado, pero que, debido al mandato católico que también es parte de la blanquedad, esta formación racial mestiza se contradijo y se asumió como opuesta al aparato estatal mediante lo que se le conoce como la Guerra Cristera²⁶. Por

²⁶ La Cristiada o Guerra Cristera fue el conflicto armado que existió entre 1926 y 1929 en el occidente del país, entre gobiernistas y religiosos, debido a la aplicación de la llamada “Ley Calles”. Se puede consultar a Meyer para ahondar más en el tema (Meyer, 2004). Lo que me interesa rescatar aquí es, como afirma Mejía Lara, gran parte de la conversión de indígenas a mestizos en las primeras décadas del siglo XX en el occidente del país surgió por el conflicto cristero. Mejía Lara afirma que, por huir de los gobiernistas, algunas poblaciones cristeras se fueron a refugiar a las comunidades indígenas nahuas del sur de Jalisco y, para que dichos nahuas no fueran agredidos ni por agraristas ni por cristeros, éstos optaban por cambiar de nombre y apellidos, así como aprender español y dejar el calzón de manta (Mejía Lara, 2005).

tanto, es común encontrar que, como personas mestizas, nos confundimos y creemos que “lo racial” no es un tema relevante, y que lo importante está en el binomio “laicidad vs religiosidad”, cuando lo que hay detrás de eso son dos caras de la misma moneda, dos relatos de la blanquedad que van en sentidos opuestos, pero que fueron albergados en la misma matriz colonial eurocentrada y blanqueada.

Finalmente, otro distintivo en la ancestralidad mestiza es la negación y el borramiento de la violación de mujeres indígenas como origen de la mezcla. Ya Gloria Anzaldúa había hablado de esto en “Borderlands” para dar cuenta de su “ser mestiza” desde lo chicano (Anzaldúa, 2016). Dicho borramiento de la violación y de los “ríos de sangre” que corren debajo de lo mestizo, hace que las mujeres y hombres mestizos ya no necesiten del capataz o del cacique español, sino que “Nosotras, indias y mestizas, actuamos como policías hacia nuestra india interior, la maltratamos y la condenamos” y hacia las mujeres indígenas del exterior también, puesto que queremos atesorar la raíz indígena —que llamamos origen campesino—, pero queremos tomar distancia de la indígena contemporánea llena de contradicciones. Y el único resquicio que nos queda es el atesoramiento de aquello que nos acerque a lo blanco: la heterosexualidad, las “buenas costumbres”, la operación de un racismo lingüístico mediante lo que identificamos como “hablar propiamente” y el discurso de la meritocracia, el cual no es otra cosa que la justificación de los procesos de desacumulación histórica marcados por las lógicas raciales. Entonces, nombrarnos desde lo mestizo para que después, lo vomitemos, o lo desechemos, implica desmontar el mito de la falsa inclusión que se fortaleció con el contrato racial del Estado nación; conlleva revisar de qué racismos se nutre la desigualdad entre mestizos y cómo, por negociar nuestros privilegios echamos mano del Estado apelando a ser “sociedad civil” o “la ciudadanía”, al tiempo en que, mientras más nos alejamos de la matriz colonial hombre cis, blanco, heterosexual y católico, lo providencial de dicho estado se desvanece. Pensar una epistemología desde lo mestizo, implica, pues, reflexionar sobre la dominación del pensamiento, para luego revisar cómo esa dominación epistémica sienta las bases de una dominación de lo corporal y de la experiencia vivida.

Bibliografía

- Aguilar Gil, Y. E. (2018). Nosotros sin México: naciones indígenas y autonomía. *Nexos*, s/p. Retrieved from https://cultura.nexos.com.mx/?author_name=yasnaya-elena-aguilar-gil
- Antezana, L. H. (2009). Dos conceptos en la obra de René Zavaleta Mercado: Formación abigarrada y demo-cracia como autodeterminación. In *Pluralismo epistemológico* (pp. 117–142). La Paz, Bolivia: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales; Muela del Diablo; CIDES UMSA.
- Anzaldúa, G. (2016). *Borderlands. La Frontera. La nueva mestiza* (Trad. Carm). Madrid: Capitán Swing Libros.
- Brett, R. (2008). *Social Movements, Indigenous Politics and Democratisation in Guatemala, 1985–1996*. Amsterdam: CEDLA. Latin American Studies.
- Dube, S. (2019). *El archivo y el campo. Historia, antropología, modernidad*. México: El Colegio de México.
- Esteva, G. (2017, August 14). Indigenizarse. *La Jornada Nacional*, p. s/p. Retrieved from <https://www.jornada.com.mx/2017/08/14/opinion/020a1pol>
- Goldberg, D. T. (2002). *RACIAL STATE*. Oxford: Blackwell Publishers.
- Gordon, L. R. (1999). Fanon, Philosophy, and Racism. In S. Babbitt, Susan; Campbell (Ed.), *Racism and Philosophy*. New York: Cornell University Press.
- Grosfoguel, R. (2006). La descolonización de la economía política y los estudios postcoloniales : Transmodernidad , pensamiento fronterizo y (Decolonizing Political-Economy and Post-Colonial Studies : Transmodernity , Border Thinking , and Global Coloniality). *Tabula Rasa*, 1(4), 17–48. Retrieved from http://www.revistatabularasa.org/numero_cuatro/grosfoguel.pdf
- Lentin, A. (2008). De-Authenticating Fanon: self-organised anti-racism and the politics of experience. In R. Lentin, Alana; Lentin (Ed.), *Race and State* (Fist editi, pp. 53–70). Newcastle upon Tyne: Cambridge Scholars Publishing.
- Maldonado-Torres, N. (2007). Sobre la colonialidad del ser: contribuciones al desarrollo de un concepto. In R. Castro Gómez, Santiago; Grosfoguel (Ed.), *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá*

- del capitalismo global* (pp. 127–168). Bogotá: Siglo del Hombre Editores. Universidad Central. Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos. Pontificia Universidad Javeriana.
- Massoumi, N. (2015). *Muslim Women, Social Movements and the “War on Terror”*. Great Britain: Palgrave Macmillan.
- Mejía Lara, A. E. (2005). *Visibilidad e invisibilidad de los nabuas de la región de Ayotitlán, Jalisco. La negociación de lo indígena* (Tesis para). Ciudad de México: Escuela Nacional de Antropología e Historia.
- Meyer, J. (2004). *Pro domo mea: “La Cristiada” a la distancia*. Ciudad de México: Centro de Investigación y Docencia Económicas.
- Nascimento Dos Santos, T. (2019). *Privilegio branco é racismo*. En línea.
- Nogueira Beltrao, B. (2019). *Ciencias médicas cuerpo a cuerpo. Las parteras de Presidio de los Reyes, Nayarit, México*. Universidad de Guadalajara.
- Oyèwùmi, O. (2017). *La invención de las mujeres. Una perspectiva africana sobre los discursos occidentales del género* (1a edición; Y. Espinosa Miñoso, Ed.). Bogotá: Editorial en la frontera.
- Pandolfi Chediac, A. (2019). Esa cosa escandalosa. Sentidos construidos en torno a las bisexualidades en los Encuentros Nacionales de Mujeres. In A. Arnés, Laura a; Correa, Malena; Herrero, Agustina; Invernizzi, Agustina; Itoiz, Josefina; Ortellao, Iris Luz; Pandolfi Chediac (Ed.), *Bisexualidades feministas. Contra-relatos desde una disidencia situada* (pp. 115–141). Buenos Aires: Madreselva Editorial.
- Rivera Cusicanqui, S. (2016). *Un mundo ch’ixi es posible. Ensayos desde un presente en crisis*. Buenos Aires: Tinta Limón.
- Robinson, C. J. (2000). *Black marxism. The making of the black radical tradition*. United States of America: The University of North Carolina Press.
- Snow, David; Benford, R. (1992). Master Frames and Cycles of Protest. In C. Morris, Aldon; McClurg Mueller (Ed.), *Frontier in Social Movement Theory* (pp. 133–155). New Haven, CT: Yale University Press.
- Twine, F. W. (2010). *A white side of black Britain. Interracial Intimacy and racial literacy*. United States of America: Duke University Press.

Conocimiento, dispositivo racial y [des]orientaciones mestizas en la experiencia del Módulo de Movilidad Social Intergeneracional en México

Introducción

En los últimos dos años, en México ha habido un reconocimiento explícito del racismo tanto por parte de académicos, medios de comunicación y movimientos sociales. Esto se debe a que, si bien el racismo ya es innegable, también la aparición de estudios como el Módulo de Movilidad Social Intergeneracional (MMSI) del Instituto Nacional de Geografía y Estadística (INEGI) dado a conocer en junio del 2017 permitió mostrar mediante una fácil comprensión y un lenguaje popular, las brechas socioeconómicas y educativas originadas por la inequidad racial.

Esto no es ajeno al escenario global. México ha estado en el mapa del multiculturalismo transnacional (Mateos Cortés, 2011) y de los cambios que este ha experimentado. Por ejemplo, en el 2001 se llevó a cabo la Conferencia Mundial Contra el Racismo, la Xenofobia y todas las formas de Intolerancia, en Durban, Sudáfrica. En este evento el Estado mexicano se comprometió a asumir una lucha contra la discriminación racial y la xenofobia en el país. Además, también en el 2001, México abrazó la Declaración Universal de la Unesco sobre la Diversidad Cultural en donde se afirmó que esta formaba parte de los derechos humanos, entendiendo a la diversidad cultural como la diferencia lingüística y prácticas culturales de aquellas personas históricamente víctimas del racismo, como los pueblos originarios.

A nivel nacional y meses antes de la Conferencia de Durban en el 2001, en el contexto mexicano Gilberto Rincón Gallardo presentó el “Informe de la Comisión Ciudadana de Estudios contra la Discriminación: por

una nueva cultura de igualdad”. En este momento se buscaba generar una codificación jurídica para “eliminar las prácticas de desprecio, violencia, exclusión y marginación que sufre una enorme cantidad de personas en México” (Rincón Gallardo, 2001). Fue en este mismo año que se fundó el Consejo Nacional para Prevenir la Discriminación (CONAPRED), y en el 2003 surgió la Ley Federal para Prevenir la Discriminación en México, instrumento relevante pero no vinculante y con poca capacidad para movilizar recursos y estrategias antirracistas. Estos debates han devenido no solo en México, en un uso estratégico de la “cultura” (Saldívar, 2018), pero también en el incremento de perspectivas que señalan al racismo como una paradoja (Da Costa, 2016): *“¿por qué no se ha terminado el racismo pese a todos estos esfuerzos?”*.

De esta forma, el Módulo es un esfuerzo para documentar la inequidad racial desde una perspectiva estructural. Aquí sostengo que el MMSI un ejercicio a nivel nacional que sirvió para dar cuenta de la discriminación racial en México desde una perspectiva sistémica, además de señalar la manera en que este afecta la vida de las personas de forma cotidiana. También argumento que, si bien México está enmarcado en un contexto “post-racial” (Da Costa, 2016) el cual se definiría como “aquellas formas de pensamiento, discursos y acciones que deslegitiman, evaden y buscan eliminar las diferencias raciales y sus efectos desde la academia, la lucha activista y de las políticas públicas” (Da Costa, 2016, p. 496), el caso del MMSI nos permite ver que, no es que no se reconozcan los efectos del racismo, sino que las particularidades del mestizaje mexicano impiden poder atención en cómo lo blanco-mestizo no se posiciona ni se ve inmerso en las lógicas del racismo. Esto ocasiona que las prácticas del racismo sean vistas como “una cuestión de indígenas y negros”, dejando sin responsabilidad y fuera de la discusión a la mayoría de las personas del país.

Una razón para enfocarnos en este artículo en lo mestizo y cómo el lugar de habla de esta población importa es que, como argumenta Da Costa, existe una correlación entre la pervivencia del sujeto mestizo como un sujeto neutro, y entre la estratificación por color de piel, el blanquea-

miento y la persistencia de un racismo anti-negro (Da Costa, 2016). Otro motivo para enfocarnos acerca de cómo los mestizos reflexionamos sobre el color de piel en México, es que, el no ver el racismo ni el privilegio desde donde se construyen *los silencios del racismo*, conlleva solapar dinámicas del *racismo velado*, el cual es más difícil de aprehender y atacar que el racismo explícito (Da Costa, 2016).

Para ello me valdré del estudio llamado Módulo de Movilidad Social Intergeneracional (MMSI). Este formó parte de uno de los casos analizados en la investigación intercontinental y multidisciplinaria “*Latin American Anti-Racism in a ‘Post-Racial’ Age*” coordinada por la Dra. Mónica Moreno Figueroa (Universidad de Cambridge) y el Dr. Peter Wade (Universidad de Manchester). Entre todos los datos que aporta el MMSI, me centraré en cómo actores académicos y activistas de base abordaron el tema del color de piel y las categorías raciales.

El Módulo de Movilidad Social Intergeneracional y sus antecedentes

La realización de censos para dar cuenta de la inequidad racial ha sido controversial tanto en contextos de mestizaje como en otras geografías donde se ejerce un racismo profiláctico o segregacionista (Taguieff, 2010). Sin embargo, en cualquiera de los casos y de acuerdo a David Kertzer y Dominique Arel, los censos surgen como una empresa colonial pero se profesionalizan para usarse como una herramienta en los estados modernos con la finalidad de dar forma a la sociedad y poder leerla (Kertzer, David; Arel, 2002). Estos autores sostienen que el uso de los censos es ambiguo en el sentido de que, así como se usan para identificar a ciertas poblaciones con el fin de restarles derechos, también han ayudado a analizar la representatividad de ciertos cuerpos en los espacios de poder.

Un punto relevante que se vuelve motivo de debate en geografías que han vivido el colonialismo y lugares que no es que, según Kertzer y Arel, en espacios no colonizados las categorías usadas para definir a la población fueron negociadas con las personas en cuestión. En tanto que, en geografías coloniales o post-coloniales, las categorías usadas fueron im-

puestas por oficiales del estado (Kertzer, David; Arel, 2002). En el caso del MMSI, esto último va a ser motivo de largas discusiones tanto en el ámbito de organizaciones de base, como en círculos académicos. Por su parte y basado en su análisis de la geografía brasileña, Edward Telles argumenta que los censos ayudan a evidenciar: 1) las ideologías raciales de determinado tiempo y espacio, 2) dan cuenta de las prácticas raciales y 3) son una respuesta del Estado a demandas políticas y sociales (Telles, 2015). Este autor también coincide cuando se habla de ambigüedad, dado que el sistema de clasificación varía según el contexto y de acuerdo con el *continuum* entre lo blanco y lo negro. Por ello, la “raza” puede ser un significante fluido y escurridizo que se vuelve relacional y sujeto a redefinición constante (Telles, 2015). Telles comenta que, por ejemplo, en lugares como Estados Unidos, una persona que se auto adscribe como negra no sería tal en Brasil. O también, la categoría de “color” en Brasil equivale a lo que en inglés se entiende por “raza”: una combinación de características físicas como el color, el tipo de pelo, la forma de la nariz o los labios (Telles, 2015). Por tanto, aquí cabría preguntarse para el caso mexicano ¿qué nos dice en México el color de piel? ¿la piel es igual a “raza”? ¿la activación de la idea de “raza” se conforma por la lengua y el color de piel? Y sobre todo ¿a qué alude y qué implicaciones tiene la “raza” en un contexto como el de México?

El Módulo de Movilidad Social Intergeneracional es un estudio basado en el diseño estadístico de la Encuesta Nacional de Hogares (ENH), llevado a cabo por el INEGI y cuyo asesoramiento corrió a cargo del Dr. Patricio Solís, quien es profesor investigador del Colegio de México (COLMEX), en la Ciudad de México. El MMSI se realizó durante el año 2016 y se dio a conocer en el mes de junio del 2017. Dicho estudio se centró en cuatro dimensiones, a saber: nivel educativo, nivel ocupacional, riqueza y percepción. A su vez, tuvo ocho características sociodemográficas: edad, sexo, lugar de residencia, tamaño del hogar, parentesco, nupcialidad, lengua indígena y origen racial. En tres de los documentos de presentación del Módulo (Comunicado de Prensa, Principales Resultados y la Nota metodológica) se utilizaron indistintamente términos como:

pertenencia étnica o racial, color de piel, raza o auto-adscripción étnica (asiática, negra, mulata, blanca, mestiza e indígena). Además, se utilizó una paleta de once colores o tonalidades que incluye una clasificación de color piel, siendo “A” el más oscuro y “K” el más claro con el propósito de que el propio entrevistado identificara su color de piel. Esta escala cromática ya había sido utilizada en el proyecto *Project of Ethnicity of Race in Latin America* (PERLA) (Telles, 2014).

El Consejo para Prevenir la Discriminación (CONAPRED) había hecho uso de otra escala cromática de nueve tonos que sirvió, entre otras cosas, para preguntar a los encuestados cómo nombrar su tono de piel. También el CONAPRED ya había hecho uso de los conceptos como “orígenes raciales” en su Primer Encuesta Nacional sobre Discriminación en México (ENADIS), en el año 2005. El objetivo de esta ENADIS era dar cuenta de las percepciones sobre discriminación y prejuicio de las personas. Los conceptos “orígenes raciales” aparecieron en la ENADIS 2005 como resultado de las respuestas de los entrevistados para referirse al motivo principal por el cual las personas indígenas tendrían siempre una limitación social (CONAPRED, 2005); esto es, los términos sólo hacían alusión a personas indígenas y no fueron usados como categorías analíticas; en esta ENADIS no se usó ninguna escala cromática o paleta de colores por lo que el color de piel no era motivo de debate público para ese entonces.

En el año 2010, el CONAPRED llevó a cabo la segunda ENADIS. En este estudio no aparecen los términos de “orígenes raciales”, pero sí se usa la “raza” como categoría analítica para referirse a la discriminación étnica, particularmente aquella padecida por indígenas. Además, en tres de las preguntas aplicadas a las más de 50 mil personas, están entre sus resultados “otra raza” como uno de los primeros motivos de discriminación en México (CONAPRED, 2011). Lo anterior quiere decir que ni en la ENADIS 2005, ni en la ENADIS 2010 se usaron categorías raciales como elemento analítico para población negra, mestiza ni blanca sino sólo para indígenas. Esto es relevante dado que una de las consecuencias de la ideología racial del mestizaje durante el siglo XX, es que se ha pen-

sado que sólo se activan ideas relacionadas a la raza cuando hablamos de personas que el proyecto oficialista mestizo ha considerado como alteridades negativas como la población indígena.

Representatividad de los cuerpos a la luz de lo blanco-mestizo

Para discutir el racismo, históricamente en México nos hemos enfocado en las poblaciones indígenas (Moreno Figueroa, 2016) y, más recientemente, en la situación de las personas afromexicanas o negras (Iturralde Nieto, Gabriela; Iturriaga Acevedo, 2018; Masferrer, 2017; Velázquez, María Elisa; Iturralde Nieto, 2012) y poco se ha atendido el rol que juega hoy el mestizo en las lógicas del privilegio y la opresión en la reproducción del racismo (Moreno Figueroa & Saldívar Tanaka, 2016; Saldívar Tanaka, 2008). Y aún más escasos son los estudios que ponen su ojo en cómo la población mestiza se involucra en el racismo mediante la relación del color de piel y el blanqueamiento (Iturriaga Acevedo, 2016; Moreno Figueroa, 2010a). Por ello, aquí me concentro en un análisis a las reacciones en torno al MMSI desde el enfoque de lo blanco-mestizo en México a partir de una diversidad de actores. Para ello haré uso de la perspectiva de la fenomenología de la blanquedad planteada por Sara Ahmed.

En *Phenomenology of Whiteness*, Ahmed revisa la manera en que la blanquedad funciona como un hábito (Ahmed, 2007). Esto hace que las instituciones están más familiarizadas con la blanquedad que con otros cuerpos. Para ello, Ahmed hace uso de conceptos como “orientación” de Edmond Husserl, la cual nos ayuda a pensar el tema de las proximidades, las cercanías y los hábitos que se hacen de esas proximidades y cercanías. Ella argumenta que la orientación conlleva un punto de inicio, implica cómo comenzamos y procedemos desde un “aquí. Dicho punto de inicio en una orientación es el marcador a partir del cual desplegamos el mundo y nuestro entendimiento de él (Ahmed, 2007, p. 152). Por lo anterior, la orientación tiene que ver con la intimidad de los cuerpos y a partir de los cuales se comprende el mundo y sus lugares (Ahmed, 2007). En este sentido, la blanquedad se constituye a partir de la orientación o, mejor dicho, desde la desorientación. Ahmed alude a Frantz Fanon (1986) y dice que

los cuerpos racializados en desventaja sufren de una deslocalización, o la sensación de ser incómodos o no estar en el lugar correcto. La blanquedad o lo blanco mestizo, para el caso de geografías donde el mestizaje es la “regla racial” (Goldberg, 2002, p. 74) es lo que queda atrás, puesto que lo blanco mestizo no tienen que enfrentarse con su blanquedad todos los días y, por lo tanto, la blanquedad en el mestizaje no es algo que oriente o que se reflexione en los diversos espacios que se habita. Un ejemplo de ello sería, que no se reflexiona sobre el privilegio ni acerca del lugar de habla.

Sara Ahmed también nos dice que los espacios son moldeados por quienes los habitan. Cuando decimos que una institución es blanca, estamos hablando de proximidad de ciertos cuerpos a ciertos espacios o de los cuerpos que pasan por ciertos espacios. Los efectos de la institucionalización de la blanquedad es una suerte de “parecido” que hace que aquellos cuerpos no blancos se sientan incómodos, expuestos, visibles, diferentes y fuera de foco (Ahmed, 2007, p. 156). Asimismo, en *Strange Encounters*, la autora explica las interacciones cara a cara son las que constituyen, delinear y ponen en operación las normas de los espacios (Ahmed, 2000, p. 7). Cuando decimos que hay barreras establecidas por color de piel en ciertos espacios y en ciertas prácticas socioeconómicas, no se está afirmando a manera de absoluto que no hay personas de piel oscura, por ejemplo, en ocupaciones como funcionarios o directores. Lo que se quiere explicitar es que, las interacciones del día a día, cara a cara y las que construyen las normas de esos espacios son, en su mayoría, impuestos por personas de cierto color de piel, de cierta escolaridad, de cierto género y de cierta adscripción identitaria. Reconocer a ciertos cuerpos como extraños en determinados espacios, nos habla sobre cuáles son los límites o barreras de dichos espacios y la forma en que, a partir de ahí, desenvolvemos el mundo (Ahmed, 2000, p. 21). De este modo, aquí argumento que, los *habitus* blanco-mestizos que estuvieron alrededor del MMSI repercutieron en la forma en que se puso en operación una forma de antirracismo.

Posicionamientos, orientación y reconocimiento del racismo estructural

Adrián Santuario se presentó conmigo como físico de profesión que había estudiado en la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM), pero que creció en la Delegación de Iztapalapa, región de la Ciudad de México que se caracteriza como una zona popular: “*yo vengo de barrio*” me dijo. Mientras se preparaba la publicación del MMSI, Santuario se cuestionaba cómo es que sólo ciertos cuerpos llegaban a ser gerentes o altos funcionarios y, gran parte de ellos tenían estudios en universidades privadas del país o había cursado su profesión en el extranjero. Esta curiosidad le motivó a aplicar un algoritmo a la página de LinkedIn para averiguar en dónde se habían formado aquellos perfiles de México cuya profesión era gerente. Santuario, un mestizo de entonces 30 años, con una maestría en Filosofía de las Ciencias y quien se define como un *data scientist* joven, en aquel momento acababa de ingresar a trabajar en Google México y su proceso de ingreso había tardado casi medio año: “*esto no me hubiera pasado si yo hubiese estudiado en el extranjero o si no fuera de Iztapalapa*”, y luego comenzó a reír. De acuerdo a Mónica Moreno Figueroa, las prácticas de racismo en México se construyen y se materializan a partir de diferentes factores como la clase y el género, entre otras cosas (Moreno Figueroa, 2010b). Adrián Santuario no se presentó como mestizo en nuestra entrevista, pero sí hizo mención del factor de clase y de capital educativo como elementos importantes que lo han marcado y que lo han “orientado” en ciertos espacios y no en otros.

Conforme seguimos en la entrevista, Santuario también comentó que su sobrina había ingresado a la Facultad de Estudios Superiores, sede Aragón de la UNAM y por ello, su familia le decía que había entrado al campus de más baja calidad de esta casa universitaria. Cuando se publicaron los resultados del MMSI, Adrián decidió usar un algoritmo de reconocimiento facial diseñado por Rafael Lozano-Hemmer para difundir el tono de piel de los diputados del país, usando la escala de colores Pantone. Santuario comentó que los resultados del algoritmo tenían el sesgo de que muchas fotos de diputados habían pasado por un proceso de *pho-*

toshop, o bien, no contaban con el suficiente pixelaje. Pese a ello, Santuario pudo obtener el color de piel y clasificarlos según al partido político al que estaban adscritos y con ello, poner sobre la mesa de discusión quiénes eran las personas que decían representar a los ciudadanos. Lo anterior le permitió cuestionar la orientación de los cuerpos que habitan espacios de poder como las diputaciones, y cómo el color de piel brinda un norte/*orienta* sobre el significado de la visibilidad de los cuerpos construidos históricamente. De este modo y según los resultados del artículo “Cromatocracia” (Santuario, 2017b) este investigador evidenció que diputados del Partido Verde Ecologista (PVE) presentaban el tono de piel más clara. Este partido, fundado a en la década de los ochentas, fue el que apoyó en el año 2000 y acompañó a Vicente Fox Quezada a la presidencia del país, quien pertenecía al Partido de Acción Nacional (PAN) y representaba a la ultraderecha en México. Por su parte, el tono de piel más oscura se presentaba en diputados pertenecientes al Partido de la Revolución Democrática (PRD), facción que surgió a finales de los ochentas de una ruptura con el Partido Revolucionario Institucional (PRI). El PRI es el partido político que surgió en paralelo del proyecto racial de mestizaje del siglo XX. De acuerdo con el artículo de Cromatocracia, el PRI presentó la mayor variedad de tonos de piel, es decir, representan la mezcla o lo mestizo por excelencia.

Lo anterior nos dice que dicha orientación se construye de forma histórica y, a su vez, es reforzada por el significado que se les da a los cuerpos. La reflexión sobre dicha orientación también estará determinada por el posicionamiento o el lugar de habla de los sujetos que intentan dar cuenta del racismo. Es decir, no hay antirracismo sin sujetos antirracistas posicionados en las constelaciones de poder. Por lo contrario, una orientación construida de manera ahistórica, sin posicionarse desde un lugar particular de habla reproduce la “resistencia del racismo” (Moreno Figueroa, 2010b), es decir, se vuelve un impedimento para revertir sus efectos. La orientación histórica (aunada a la clase y el género, entre otros factores) se refuerza mediante las redes sociales del día a día según Ahmed (Ahmed,

2007), o por los lazos consanguíneos o, lo que popularmente se le llama “mejorar la raza”. Así lo entiende Adrián Santuario:

“En esta pregunta que te decía: ¿qué es ser exitoso en México? ¿cómo llega uno a ciertos puestos o no? ¿qué estudia la gente para llegar?... no sé, haciendo este mapeo de ir caminando sobre Polanco y la gente que trae esos coches, esos BMW que... esperando que sus recursos sean legítimos ¿de dónde sale esa gente? ¿Son apadrinamientos o alianzas que hacen los papás?” (Santuario, 2017a)

Dicha orientación personal de Santuario es percibida como el “aquí” y, como sostiene Sara Ahmed, a partir de donde desplegamos nuestro entendimiento del mundo. Pero deseo enfatizar la idea de que, esta orientación en contextos de mestizaje es relacional y, por tanto. El comentario de Adrián Santuario nos dice que dicha orientación se da cuando se mira hacia posiciones con más privilegio o cuando se posiciona en la jerarquía racial. Como nos menciona Santuario, el venir de una zona como Iztapalapa de *barrio*, le posibilita cuestionar la orientación de personas de Polanco –una colonia de clase alta y de piel más clara– y además, llevar a cabo un estudio que evidencia el color de piel de los diputados del país. Sin embargo, quizá los de Polanco no lleguen a preguntarse cómo es que llegaron a tener la vida que tienen, ya que, como dicen Ahmed, la blanquedad no es algo que oriente puesto que no se está fuera de foco ni es señalada. Traducido eso en contextos de mestizaje quiere decir que, lo blanco-mestizo no es algo que oriente y que cuestione qué cuerpos pasan por ciertos espacios, salvo sí, a donde se mira es hacia lo racializado en ventaja, hacia las zonas de un mayor privilegio que el propio.

A los días posteriores de la presentación del MMSI, el día 30 de junio del 2017 se llevó a cabo el Coloquio “Nombrar y Contar” en las instalaciones del Instituto Nacional de Antropología e Historia, en la Ciudad de México. El objetivo del coloquio era debatir sobre el futuro censo nacional del año 2020, acerca de generar las preguntas adecuadas para el conteo de la población afroamericana o negra, y sobre las categorías que el Estado mexicano debía usar para tener una fotografía de la población.

Aquí se hizo alusión al MMSI como un ejemplo de lo que “no se tenía que hacer” en las encuestas ni en los censos, esto es, el generar categorías raciales, dado que, como se sostuvo, producirían identidades y prácticas:

“Me preocupa que... en lugar de favorecer la eliminación de la discriminación, tienden a reforzar visiones de la realidad y comprensiones de la realidad decimonónicas, que creo yo, es lo que pasa con el uso de la paleta de color ¿no? [...]”

Tendríamos que estar atentos a los distintos niveles en los que se producen estas categorías, como dirían algunos colegas, el lugar desde donde se enuncian.” (Iturralde, 2017).

La opinión de Iturralde hace referencia a la posibilidad de que, dar cuenta mediante números (como las encuestas o los censos) de la importancia que tiene el color de piel en las jerarquías raciales, es volver al pasado, a lo atrasado o tal vez a lo colonial; es decir, es anacrónico. Aquí, cuando dice “realidad decimonónica” está haciendo referencia al racismo científico del siglo XIX el cual usaba categorías científicas para justificar el racismo y, de esta forma quitar derechos. Como mencionan arriba Kertzer y Arel, los censos usados para reforzar el racismo y la inequidad racial son producto de la herencia colonial y se caracterizaron, entre otras cosas, por no negociar las categorías usadas con las personas a las que se está contando. Además, existe ya una discusión sobre cómo los estados nación sí producen identidades en medida en que redefinen y nombran a su población. Sin embargo, Iturralde no cuestiona que, a pesar de que la población mestiza no está nombrada por el estado, a ésta la podemos encontrar de manera eufemística en “pueblo mexicano”, o “ser mexicanos” e incluso, como lo ha analizado Moreno Figueroa en otro de sus trabajos (Moreno Figueroa, 2014; Moreno Figueroa & Saldívar Tanaka, 2016), la población mestiza no tiene la necesidad de nombrarse, y eso no quiere decir que el Estado no esté “generando” esas identidades y, que dichas identidades oculten jerarquías raciales por color de piel. Iturralde se presentó o se orientó desde la academia, pero no sabemos si desde una

academia militante, academia mestiza, o una academia indígena o afro. Esta falta de orientación –a diferencia de Santuario– le hizo relativizar el papel que juega el color de piel en las lógicas raciales del mestizaje y, por tanto, también del Módulo. Además, dicha falta de orientación no le permite cuestionar lo que Sara Ahmed identifica como “moldear espacios” y cómo la presencia de ciertos cuerpos con determinado color de piel ha generado las reglas de interacción de espacios como los ocupacionales, los educativos, los servicios de salud o los jurídicos.

En ese mismo evento el investigador Eduardo Torre Cantalapiedra comentó:

“No son simple reflejo de la realidad social, sino que cumplen con la función de construir. Por eso, como señala Gabriela, el Estado es un generador de categorías y de ideas que propone a la sociedad, por lo tanto, hay que tener un análisis muy crítico.” (Torre Cantalapiedra, 2017)

Torre Cantalapiedra acepta la relación que existe entre la construcción de categorías desde el Estado y la creación de lo que llama “identidades” y no formaciones raciales. Pero no dice, por ejemplo, que el Estado ha usado categorías que obvian el color de piel para crear sujetos culturales y folklorizantes, en lugar de sujetos políticos, como ha sido el caso de las personas indígenas. Aquí hay que preguntarse ¿se formarían sujetos políticos si se evidenciara que, por color de piel una persona puede sufrir opresión sin importar su autoadscripción cultural? La opinión de Cantalapiedra es ambigua: al mismo tiempo en que evidencia lo que ya se había dicho sobre dicha correlación, también oculta otras cosas. Obvia que el propio estado formó la categoría de mexicanos y ya no tuvo que usar el concepto de mestizo, lo que invisibilizó las desigualdades hacia el interior de esta. A esto Da Costa lo nombra como “universalismo neutro-racial” (Da Costa, 2016, p. 500) y se refiere a que todas las acciones y políticas que asuman un posicionamiento racial van a provocar división y van a operar para ciertos intereses y no para un público en general. Este concepto también aborda la situación, de que se asume desde lo institucional

que todas las personas que están en la jerarquía racial tienen la misma experiencia y relación con el Estado nación o lo nacional. Eduardo Bonilla-Silva ha trabajado esta idea sobre cómo los estados gubernamentales contribuyen a que seamos ciegos al racismo dado que sólo nombramos unas identidades y no otras, lo cual genera una situación de “igualdad abstracta” (Bonilla-Silva, 2018, p. 54). Dicha igualdad en abstracto es un pilar fundamental de las estructuras del racismo y de la meritocracia.

Además, cuando este investigador habló sobre cómo el Estado podía generar identidades, se dio por sentado que se están refiriendo a ciertos cuerpos y no a otros. Esto se vuelve más perverso puesto que ya no es necesario nombrar a lo indígena ni a lo negro para asumir que, cuando estamos hablando de “construcción de identidades y censos”, asumimos, por ende, que estamos hablando de alteridades negativas históricas. Basado en Nisha Kapoor, Ali Mghji argumenta que, para el caso de los asiáticos y de los migrantes musulmanes en países como Estados Unidos o Inglaterra, ya no es necesario mencionar de manera explícita la “raza” o lo racial, para saber que se está invocando a grupos “culturalmente distintos” (Meghji, 2019). Esto es una característica de los contextos post-raciales y una tendencia mayor que ha crecido a partir de la Segunda Guerra Mundial. Aquí se entiende que, hablar en términos raciales va a generar un genocidio racial (Meghji, 2019, p. 4). Sin embargo, otras experiencias geográficas nos han dicho que, por una parte, no se les puede acusar a las políticas públicas de ser racistas, puesto que ni siquiera mencionan lo racial; asimismo, el uso de estas obviedades ha propiciado creencias de que existen grupos en desigualdad porque “eligen ser culturalmente diferentes” (Meghji, 2019).

Los posicionamientos académicos y gubernamentales contrastan con las opiniones de los activistas y organizaciones de base. Así lo manifiesta Néstor Ruíz, fundador y miembro de la organización Enlace de Pueblos Oriundos Costeños Autónomos (EPOCA):

“yo soy negro y no me queda la menor duda y por acuerdo de la mayor parte de las organizaciones quedamos en nosotros asumir el nombre de afromexi-

canos. Nadie está trabajando para denominarnos afrodescendientes. Cuando nos dicen afrodescendientes, como que no es con nosotros. Nadie está trabajando para ser afrodescendiente. Nuestros eventos dicen “afromexicanos”, y si nos dijeran negros, nosotros estaríamos felices.” (Ruíz, 2017).

Recordemos que una de las controversias desatadas por el MMSI fue el uso de categorías étnico-raciales como asiática, negra, mulata, blanca, mestiza e indígena. Si bien se ha movido de lugar la discusión sobre el uso de estas categorías como elementos analíticos y el uso de la paleta de colores para medir desigualdad racial, el testimonio de Néstor Ruíz plantea varios puntos que valen la pena detenerse a reflexionar. Se pone sobre la mesa que él y su organización, así como la población de la que forma parte, se identifica con la categoría de “negro” puesto que no es un insulto en sí, sino el significante que se le da. Esto *orienta* a Néstor Ruíz y se posiciona desde un lugar de habla en particular, el cual le permite decir que él no ve mal el uso del término “negro” para llevar a cabo análisis censales o encuestas. Esta discusión se da en el marco de un coloquio en donde se mezclan los debates sobre el conteo de la población negra o afromexicana en el censo 2020 en México, y al mismo tiempo está presente la discusión sobre el MMSI. Por ello, cuando Ruíz dice que “nadie está trabajando para denominarnos afrodescendientes” se refiere a la categoría mediante la cual la población negra o afromexicana será contada en el futuro censo nacional. Además, Ruíz evidenció que la categoría de afromexicano fue una *negociación* llevada a cabo entre las organizaciones y entre el Estado. Esto quiere decir que el activista entiende que el gobierno no admite categorías referidas al color de piel o, dicho de otra forma, que el Estado mexicano es un estado mestizo, *desorientado*, cuya característica fundamental es el mestizaje y el anti-racialismo.

Dos meses después de la publicación del Módulo se llevó a cabo el Seminario de Desigualdad Socioeconómica, el día 18 de agosto del 2017 en el Colegio de México. En la ronda de presentaciones e introducción al evento, el maestro Edgar Vielma, quien era el Director de Estadísticas Sociodemográficas del INEGI señaló que, entre los elementos más im-

portantes que aportaba el MMSI era evidenciar el lastre de la desigualdad que repercutían en los procesos de desaccumulación histórica: *“nadie pidió nacer en algún lugar, no elegimos a las familias, sin embargo, esos elementos determinan el futuro, no los esfuerzos, ni las disciplinas ni las capacidades”* argumentó Vielma. Si bien las posibilidades de movilidad social son diferentes según al área que nos reframos de México²⁷, Vielma atribuye la desigualdad a la familia o a sujetos concretos, haciéndolo un problema focalizado y no colectivo y estructural. Esto concuerda con la idea de “excepcionalismo racial” que caracteriza a las sociedades ‘post-raciales’. Es decir, las violencias y las desigualdades con claros tientes raciales son vistos como una anomalía –nacer en la familia equivocada– y no como la regla que regula las relaciones (Da Costa, 2016, p. 498). La dialéctica de esto es que, al mismo tiempo, Vielma reconoce el carácter estructural del problema, al señalar que el país está diagramado racialmente. Aída Hernández Castillo ha llamado a dicha diagramación como geografías racializadas (Hernández Castillo, 2019). Los territorios del país en donde los cuerpos que lo habitan son menos valorados, Hernández Castillo nos explica que deviene de un racismo estructural cuyo máximo botón de muestra puede ser el reconocimiento de territorios que presentan altos índices de violencia. Por tanto, una geografía racializada se refiere a la manera en que se construye un territorio y se distribuye determinado espacio de acuerdo a lógicas y procesos de racialización en desventaja, de modo que, las jerarquías raciales se ubican –se orientan– en determinados cuerpos que están en determinados espacios y, según los cuerpos que habiten será la aplicación de políticas públicas (Hernández Castillo, 2019). De este modo, hay cuerpos ubicados en territorios considerados como desechables, pero también existen otros cuerpos que habitan geografías privilegiadas, cuya corporalidad es vista como valorada y apreciada (Hernández Castillo, 2019).

²⁷ Se hicieron 5 regiones socioeconómicas basadas en el estudio de Hernández Laos de 1997. Las regiones socioeconómicas que presentan mayor rigidez son la zona del Valle de México, el Centro y el Golfo.

De nuevo, el punto de partida de Vielma a partir de la cual despliega el mundo (Ahmed, 2007) y su comprensión sobre lo racial, es un *locus* de enunciación o lugar de habla blanco-mestizo. Su orientación blanco-mestiza y desde el Estado mexicano al cual representa, le permite visibilizar las geografías raciales en desventaja, pero no los elementos que colocan a las personas en geografías racializadas en ventaja o que poseen privilegio; y mucho menos alcanza a cuestionar qué pasa con aquellos cuerpos víctimas del racismo histórico cuando entran a territorios de cuerpos valorados, como ocupaciones remuneradas o cuerpos cuyo color de piel o lengua es la excepción a lo mestizo.

El mestizaje borró la posibilidad de generar un vocabulario que explicara la situación racial en México (Saldívar, 2012) y, una de esas consecuencias es el no pensar el racismo en términos relacionales y, mucho menos, en que los procesos de racialización también pueden ser de manera favorable o positiva. Como se diferencia entre Santuario y Vielma, solo algunos pueden detectarlo, según su locus de enunciación u orientación. Además, como apunta Viveros Vigoya la racialización es una inversión ideológica o asignarles un significado a los cuerpos (Viveros Vigoya, 2015) y esta racialización puede ser negativa o positiva. Aquí resulta pertinente preguntarse ¿Qué características de la post-racialidad son particulares al contexto mexicano, y que impiden generar acciones organizativas desde lo mestizo?

Confundir anti-racismo con anti-racialismo: particularidad del caso mexicano

Existe una tendencia a nivel global de no usar categorías raciales dado que se piensa que lo lingüístico condicionará lo pragmático. Dicho de otra forma, se cree que el nombrar y usar categorías raciales y paletas de colores, conducirá al reforzamiento del racismo e incluso, a un genocidio. Como dije arriba, esta es una tendencia que tiene sus orígenes a partir de la Segunda Guerra Mundial y que aún repercute en diversas geografías. El caso del MMSI no es la excepción. Cuando se dio a conocer este estudio, hubo reacciones por parte de medios de comunicación,

instituciones, organizaciones y redes académicas especialistas en racismo. El primer eje de debate se centró en cómo una institución de relevancia como el INEGI, el cual es una de las que formulan política pública en el país, había financiado y conducido tal estudio. De acuerdo con su diseñador, Patricio Solís argumentó que, si el MMSI lo hubiera llevado a cabo una ONG, una organización como la Ford Foundation o la Kellogg, no hubiera provocado tanta expectativa ni controversia. Esto nos dice que, una de las particularidades de la post-racialidad en México es que, hay un rechazo a que el Estado mestizo asuma las categorías raciales como lentes analíticos como estrategia para revertir la inequidad racial y los efectos del racismo.

El 22 de junio del 2017, pocos días después de la aparición del MMSI, la Red INTEGRA (Red de Investigación Interdisciplinaria sobre Identidades, Racismo y Xenofobia en América Latina y el Caribe) albergada en la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM) emitió un comunicado respecto a dicho estudio (Integra, 2017). De acuerdo con Solís, en otras instituciones fuera de México se celebró que el Estado mexicano se tomara en serio el tema de incluir el color de piel como factor para analizar la transmisión intergeneracional de la desigualdad racial.

Sin embargo, el comunicado de la Red Integra manifestó su inconformidad por el uso de la paleta de colores, así como por la pregunta de identificación sobre “orígenes raciales”. Según Solís, Integra entendió que, si se usaba el término, se “racializaba”; y, por otra parte, cuando una institución del estado la usaba para un estudio, la “raza” se estaba oficializando o institucionalizando. El comunicado expresó, entre otras cosas que:

“4.-Es preocupante que las estadísticas del Estado mexicano reproduzcan la categoría de raza en sus informes. La información presentada en por el MMSI equipara auto-adscripción étnica con pertenencia a una raza. En sus gráficas clasifica a la población mexicana en las siguientes razas: “indígena, mestiza, blanca y otras (asiática, negra y mulata)”. La forma en la que aquí se usa la categoría raza preserva la creencia de que las razas existen, y convierte las diferencias étnicas, culturales y fisonómicas de grupos humanos en razas.

5.-La escala cromática utilizada para establecer clasificaciones con base en el color de la piel es problemática. Las paletas de color de piel usadas para “medir cuantitativamente” la pigmentación cutánea humana pueden arrojar datos significativos para entender la discriminación por color de piel dentro de una sociedad determinada. Sin embargo, le dan al encuestador la tarea de registrar su percepción y/o la autopercepción del encuestado acerca del tono de piel de este último. Si además la interpretación trata este indicador basado en percepciones como un dato duro, y lo correlaciona como tal con variables objetivas, se corre el riesgo de hacer inferencias equivocadas; por ejemplo la de interpretar este indicador en forma determinista (todos los morenos son pobres). Por otra parte, es incorrecto y peligroso el partir de que existe discriminación por color de piel –y en México sin duda existe– para luego inferir, como lo hace el MMSI, que existen razas y que éstas están empalmadas con grupos étnicos (indígenas), con grupos fisonómicos (blancos, negros, mulatos) o con poblaciones regionalmente definidas (asiáticos).” (INTEGRA, 2017).

Además de que en México pareciera haber una perene post-racialidad, lo que aquí llama la atención, es que sea una red contra el racismo la que se oponga al uso de dichas categorías. Bonilla-Silva discutía desde la década de los noventas que la falta de comprensión sobre cómo operaba el racismo y la manera en que este nos hacía crear un mapa de la sociedad de acuerdo a jerarquías raciales, dificultaba su comprensión y nos hacía tener ideas “angostas” sobre dicha opresión (Bonilla-Silva, 1997). Entonces, el autor propuso una interpretación estructural del racismo. Por su parte y años más tarde, Mara Loveman cuestionó si era necesario usar la categoría de “raza” para entender el racismo. Entre otras cosas, Loveman distó de Bonilla-Silva argumentado que se podía confundir categorías raciales con grupos, se reificaba la “raza” y se mantenía la distinción entre raza y etnicidad, pero sin explicar por qué. Por tanto, Loveman argumentó que la palabra “raza” debía de ser abandonada como categoría de análisis y

esto ayudaría a analizarla como “categoría de práctica”. Para esto, la autora propuso el concepto weberiano de “cierre social” (Loveman, 1999, p. 895).

Pese a estas discusiones, lo que está en el centro y que se refleja en este comunicado de la Red Integra, es cómo incluso las personas antirracistas, terminan restándole potencia a marcos analíticos de comprensión que nos aporten más datos sobre la inequidad racial en el país. Alana Lentin, en el año del 2016 enfatizó que esto sería cada vez más común, y por lo tanto, que había que detenerse en dos preguntas que están interconectadas: ¿cómo este negacionismo o anti-racialismo es parte de un sistema que estructura las desigualdades y que está vinculado con una persistencia sobre nuestro entendimiento de lo racial, el racismo y “la raza”. Además ¿cómo influye el anti-racialismo, en el antirracismo? (Lentin, 2016, p. 384) y, yo agregaría ¿qué puertas cierra y qué distractores abre? También, Da Costa identifica como “una equivalencia moral” (Da Costa, 2016, p. 500) a la renuencia a usar la “raza” –y el color– como categoría de diferencia que está atravesada por la idea de universalismo neutro-racial. Si bien el posicionamiento de la Red Integra no es generalizado en toda la academia, como tampoco lo es en las diversas organizaciones de base que tienen por el centro de sus preocupaciones el racismo, sí es de notar que la desorientación blanco-mestiza y de privilegio no permite identificar estas equivalencias morales, distraen de lo importante –combatir el racismo– y restan potencia a la agenda antirracista en México. Ello evidencia que las reflexiones sobre el racismo y sus efectos se vuelven más apremiantes entre la población blanco-mestiza y con plataformas de interlocución a su disposición.

Conclusiones

El Módulo de Movilidad Social Intergeneracional del INEGI es el tercer ejercicio que aborda raza y color de piel en México, desde el ámbito de lo mestizo, particularmente, desde un Estado mexicano que se ha caracterizado por restarle importancia al racismo. El Módulo fue un ensayo lo que puede ser una estrategia antirracista en México. Este dotó de intelegibilidad algunas desigualdades que tienen por característica el atravesamiento de lo racial, en sus múltiples formas.

Existe en múltiples geografías una negación cada vez mayor a usar la categoría de “raza” como término analítico para dar cuenta de las desigualdades raciales. Tal es el caso de México. La presentación del MMSI evidenció que existen cuerpos cuyo “su ser mestizo” y posicionarse desde algunos de los entrecruces del racismo, como la clase, sí les hace ver que es necesario dar cuenta sobre qué cuerpos y qué color tienen esos cuerpos, que ocupan espacios de poder. Por otra parte, también el MMSI dio cuenta de que, aquellos cuerpos en situación de privilegio como los que representan al Estado mexicano mestizo presentan una tendencia cada vez mayor en nombrar de forma eufemística el racismo, así como aquellos grupos poblacionales que lo padecen.

Finalmente, México se encuentra en un estado de perpetua post-racialidad conflictiva, la cual se caracteriza por la manifestación de acciones antirracistas concretas y de amplio alcance, pero también de fuerzas mestizas que relativizan y confunden el antirracismo con el anti-racismo. Ello nos obliga a poner el ojo en que es preciso ubicarnos en la foto del racismo desde orientaciones y lugares de habla muy concretos, si queremos desarrollar agendas antirracistas desde la población mestiza en México.

Bibliografía

- Ahmed, Sara. 2000. *Strange Encounters*. 1st editio. London: Routledge.
- . 2007. “A Fenomenology of Whiteness.” *Feminist Theory* 8 (2): 149–68.
- Bonilla-Silva, Eduardo. 1997. “Rethinking Racism: Toward a Structural Interpretation.” *American Sociological Association* 62 (3-June): 465–80.
- . 2018. *Racism without Racists. Color-Blind Racism and the Persistence of Racial Inequality in America*. 5th editio. United States of America: Rowmand & Littlefield.
- CONAPRED. 2005. *Primera Encuesta Nacional Sobre Discriminación En México*. Ciudad de México: Consejo Nacional para Prevenir la Discriminación. http://www.conapred.org.mx/index.php?contenido=pagina&id=424&id_opcion=436&op=436.

- . 2011. *Encuesta Nacional Sobre Discriminación En México 2010*. 2 edición. Ciudad de México: Consejo Nacional para Prevenir la Discriminación.
- Costa, Alexandre Emboada Da. 2016. "Confounding Anti-Racism: Mixture, Racial Democracy, and Post-Racial Politics in Brazil." *Critical Sociology* 42 (4–5): 495–513.
- Goldberg, David Thko. 2002. *RACIAL STATE*. Oxford: Blackwell Publishers.
- Hernández Castillo, Rosalva Aída. 2019. "Racialized Geographies and the 'War on Drugs': Gender Violence, Militarization, and Criminalization of Indigenous Peoples." *The Journal of Latin American and Caribbean Anthropology* 0 (0): 1–18.
- Integra, Red. 2017. "Comunicado de La Red Integra Respecto a La Encuesta Sobre Movilidad Social Intergeneracional Del INEGI." Ciudad de México: www.redintegra.org. <https://redintegra.org/>.
- Iturralde, Gabriela. 2017. "Evento Nombrar y Contar Llevado a Cabo En El INAH, Ciudad de México El 30 de Junio Del 2017." Ciudad de México.
- Iturralde Nieto, Gabriela; Iturriaga Acevedo, Eugenia. 2018. *Caja de Herramientas Para Identificar El Racism En México*. México: AFrodescendencias en México. Investigación e Incidencia A. C. <http://biblioteca.redintegra.org/items/show/404>.
- Iturriaga Acevedo, Eugenia. 2016. *Las Élite de La Ciudad Blanca. Discurso Racista Sobre La Otredad*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Kertzer, David; Arel, Dominique. 2002. "Census, Dentity Formation, and the Struggle for Political Power." In *Census and Identity. The Politics of Race, Ethnicity and Language in National Census*, edited by Dominique Kertzer, David; Arel, 1–42. United States of America: Cambridge University Press.
- Lentin, Alana. 2016. "Eliminating Race Obscure Its Trace: Theories of Race and Ethnicity Simposium." *Ethnic and Racial Studies* 39 (3): 383–91.

- Loveman, Mara. 1999. "Essential?, Is 'Race.'" *American Sociological Review* 64 (6): 891–98.
- Masferrer, Cristina. 2017. "El Racismo y La Representación Social de Lo Negro Entre Niños de Pueblos Afromexicanos." *Revista Antropologías Del Sur* 4 (8): 169–89.
- Mateos Cortés, Laura Selene. 2011. *La Migración Transnacional Del Discurso Intercultural. Su Incorporación, Apropiación y Resignificación Por Actores Educativos En Veracruz, México*. Quito: Abya Yala.
- Meghji, Ali. 2019. "Post-Racialism." *Research Methods*, 1–9.
- Moreno Figueroa, Mónica G. 2010a. "Distributed Intensities: Whiteness, Mestizaje and the Logics of Mexican Racism." *Ethnicities* 10 (3): 387–401. <https://doi.org/10.1177/1468796810372305>.
- . 2010b. "Mestizaje, Cotidianeidad y Las Prácticas Contemporáneas Del Racismo En México." In *Mestizaje, Diferencia y Nación. Lo "Negro" En América Central y El Caribe*, Primera ed, 129–70. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- . 2014. "Yo Nunca He Tenido La Necesidad de Nombrarme': Reconociendo El Racismo y El Mestizaje En México." In *Racismo y Otras Formas de Intolerancia de Norte a Sur En America Latina*, 15–48. México: Juan Pablos Editor. Universidad Autónoma Metropolitana.
- . 2016. "El Archivo Del Racismo En México." *Desacatos* 51 (mayo-agosto): 92–107. <http://www.scielo.org.mx/pdf/desacatos/n51/2448-5144-desacatos-51-00092.pdf>.
- Moreno Figueroa, Mónica G., and Emiko Saldívar Tanaka. 2016. "We Are Not Racists, We Are Mexicans': Privilege, Nationalism and Post-Race Ideology in Mexico." *Critical Sociology* 42 (4–5): 515–33. <https://doi.org/10.1177/0896920515591296>.
- Rincón Gallardo, Gilberto. 2001. "Presentación Al Informe General de La Comisión Ciudadana de Estudios Contra La Discriminación Intitulado La Discriminación En México: Por Una Nueva Cultura de Igualdad." *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales* XLIV (183): 261–319.

- Ruíz, Néstor. 2017. "Participación de Néstor Ruíz En El Evento Nombrar y Contar Celebrado En El INAH, Ciudad de México El Día 30 de Junio Del 2017."
- Saldívar, Emiko. 2012. "Racismos En Mexico: Apuntes Criticos Sobre Etnicidad y Diferencias Culturales." In *Racismo y Otras Formas de Intolerancia de Norte a Sur En America Latina*, edited by Gisela; Castellanos Guerrero, Alicia; Landázuri Benítez. Universidad Autónoma Metropolitana, Juan Pablos Editor.
- . 2018. "Uses and Abuses of Culture: Mestizaje in the Era of Multiculturalism." *Cultural Studies* 32 (3): 438–59. <https://doi.org/10.1080/09502386.2017.1420092>.
- Saldívar Tanaka, Émiko. 2008. *Prácticas Cotidianas Del Estado: Una Etnografía Del Indigenismo En México*. 1a edición. México: Plaza y Valdés. Universidad Iberoamericana.
- Santuario, Adrián. 2017a. "Entrevista a Adrián Santuario." Ciudad de México.
- . 2017b. "Medium Corporation." *Cromatocracia: El Pantone® de Los Partidos Políticos En México*. 2017. <https://medium.com/@AdrianSantuario/cromatocracia-el-pantone-de-los-partidos-politicos-en-mexico-cf9798dbc1d6>.
- Taguieff, Pierre-André. 2010. "El Color y La Sangre. Doctrinas Racistas a La Francesa." In *Estudiar El Racismo: Textos y Herramientas*, edited by Oscar Hoffman, Odile; Quintero, 212. México: Proyecto AFRO-DESC/EURESCL.
- Telles, Edward. 2014. *Pigmentocracies. Ethnicity, Race, and Color in Latin America*. 1st Editio. North Carolina: University of North Carolina Press.
- . 2015. *Raza En La Otra América*. Primera Ed. Cali, Colombia: Universidad del Valle.
- Torre Cantalapiedra, Eduardo. 2017. "Participación de Edudardo Cantalapiedra En El Evento Nombrar y Contar Celebrado En El INAH, Ciudad de México El 30 de Junio Del 2017."

- Velázquez, María Elisa; Iturralde Nieto, Gabriela. 2012. *Afrodescendientes En México. Una Historia de Silencio y Discriminación*. México: Consejo Nacional para Prevenir la Discriminación.
- Viveros Vigoya, Mara. 2015. "Social Mobility, Whiteness, and Whiteness in Colombia." *The Journal of Latin American and Caribbean Anthropology* 20 (3): 496–512.

Intelectuales –algun@s negr@s, otr@s afros– pensando el proyecto racial del mestizaje

Introducción

La figura del intelectual en México es diversa, pero si nos referimos a una inteligencia aparece como asesor del Estado en procesos que no necesariamente implican justicia social. También a esta figura le vemos dando consultorías para organizaciones o empresas transnacionales que desean intervenir en territorios comunales de México, o bien, como especialista para guiar la conducción moral e ideológica de otras organizaciones o colectivos. En este sentido, la o el intelectual funge el papel de técnico o una persona profesionista con cierta especialidad, pero no sólo como un pensador o pensadora moral, sino posicionándose desde su *locus* de enunciación y desde su cuerpo.

Sobre el rol de las y los intelectuales en la vida pública, Edward Said señaló en las Conferencias de Reith los costos que implicaba tener libertad de expresión y las maniobras que él llama “métodos” para conservar dicha libertad (Said, 2009). Ahí Said nos dijo que es común encontrar a los intelectuales cerca de aquellos espacios en donde se formula la política pública, donde se dan patronazgos o bien, donde se facilitan empleos y sueldos. Esta cercanía tiene efectos en la postura profesional que puede repercutir en la labor intelectual motivada por lo que Said llama “las recompensas del poder”. Por ello, un intelectual no puede ser un funcionario ni un empleado entregado a motivos políticos (Said, 2009). Es en esta tónica que Said refiere como un buen método para poder conservar la libertad de expresión, el actuar como “amateur”, el cual implica tener

la libertad de convenir o señalar al poder lo que se piensa, asumiendo los riesgos y los costos inciertos (Said, 2009, p. 107). En este sentido, la descripción de intelectual hecha por Said contrasta con las concepciones que a continuación mostraré, las cuales apuntan muchas de ellas, a señalar al intelectual como una clase o un grupo especializado que cuenta con determinados capitales sociales, educativos y simbólicos.

La construcción de la idea de ser intelectual *negr@*

Brunner señaló a finales de la década de los ochenta que “ser intelectual” estaba relacionado con poseer habilidades epistémicas para traducir o dar cuenta de la realidad en algún sentido. Basado en Weber, Brunner recupera la idea de los *literati*, quienes tenían bibliotecas y eran poseedores de la escritura y encargados de una función especial en lo administrativo y lo político (Brunner, José Joaquín; Flisfisch, 1983). De este modo, los intelectuales ostentaban un privilegio que los convertía en una clase particular con características estamentales.

En este sentido, de acuerdo con Alwin Gouldner, los intelectuales eran una “nueva clase” que se distinguía por cumplir con ciertas características como una distinción lingüística mediante un discurso crítico y el poseer capital cultural o capital económico. Respecto al capital cultural, Gouldner argumentó que el intelectual ostentaba un capital histórico socialmente valorado y que este hacía una apropiación individual del mismo a través de lenguajes y técnicas especiales, lo que lo convertía en una “nueva burguesía” (Brunner, José Joaquín; Flisfisch, 1983, pp. 62–63).

Por su parte, Gramsci identificó a los eclesiásticos como los primeros intelectuales en tanto un grupo que organizaba a la sociedad. Sin embargo, también Gramsci apuntó que no existe una diferencia entre trabajo manual y trabajo intelectual; es decir, todos podemos ser intelectuales. Pese a la flexibilidad del término Gramsci señaló que no bastaba reflexionar sobre cómo cada grupo social tenía sus propios intelectuales, sino era preciso analizar la manera en que estos se relacionaban con estructuras más grandes y con el Estado (Brunner, José Joaquín; Flisfisch, 1983, p. 70) y cómo mediante estrategias, establecen su propia hegemonía. Además,

el intelectual actuaba con base al consenso del grupo al que pertenece y en relación con el posicionamiento político que desea hacer hegemónico.

Esta última noción de intelectual es la que recupera Zapata Silva en un marco de políticas multiculturales para hablar sobre los intelectuales indígenas de diversos países de América Latina (Zapata Silva, 2005). Basada en las ideas gramscianas, Zapata Silva se refiere al quehacer intelectual y a quien lo realiza como una persona que defiende un proyecto político que no está atravesado por la clase ni por un único pensamiento intelectual, sino que está definido por un proyecto étnico racial. Desde la perspectiva de la intelectualidad indígena de la que Zapata Silva nos habla, hay una conciencia de saberse un individuo racializado en desventaja, a la vez que se identifica dicha racialización en estructuras más grandes de raigambre histórico. En este sentido, un intelectual marcado por las estructuras raciales de subordinación es, ante todo, un sujeto político que asume una identidad étnico racial cargada de una historia, y es precisamente dicha asunción de esta identidad la que hace que este sujeto político pueda generar sus propios discursos, representaciones y narrativas desde su *locus* de enunciación particular.

Antonio Sergio Guimarães inscribió su análisis acerca de los intelectuales negros en el marco de lo que él llama la Modernidad (Guimarães, 2003). Es por ello, que un primer énfasis a señalar es que este autor hace uso de la categoría de negro y no de afrodescendiente. El proceso de las personas negras dentro de la “modernidad”, lo identifica Guimarães, como un proceso complejo lleno de conflictos que se caracterizó en Brasil por cuatro grandes épocas: 1) el tráfico de esclavos y su paso por las Américas, 2) la integración de los negros a los nuevos estados nación y sus respectivas aboliciones de la esclavitud, 3) la colonización de África y el surgimiento de sus élites ya sea en las colonias o fuera de ellas y 4) el proceso de descolonización de África (Guimarães, 2003, p. 5). Es en este marco que el autor habla de una Modernidad Negra, la cual se refiere a la inclusión cultural y simbólica de los negros a la sociedad occidental, pero que, detrás de la palabra “negra” se esconde una heterogeneidad: “esclavos o libertos de plantaciones, africanos, negros, mestizos o mulatos de las

Américas, norteamericanos, latinos o africanos europeos nacidos en la posguerra” (Guimarães, 2003, p. 8). Por ello, el proceso de inclusión solo tiene sentido, argumenta Guimarães, dentro de un proceso en el tiempo y siempre cuestionando cuál es el tipo de inclusión que se da. Durante los procesos de inclusión que surgieron con la abolición de la esclavitud del siglo XIX en diferentes geografías, se modificaron las representaciones de los negros mediante el arte hecho por ellas y ellos mismos y por las representaciones positivas de sí.

Para Guimarães, la entrada de los negros en los espacios “occidentales” fue a través del espectáculo, en teatros de ciudades como Londres, París o Nueva York. Esto no quiere decir que el negro dejó de ser visto mediante representaciones racistas, sino que se le agregaron significados relativos a lo divertido y del espectáculo. Después incursionaron intelectuales negros hombres en los espacios académicos y en el activismo como William E. Boughart Du Bois en Estados Unidos, y posteriormente negros antillanos en Europa como Aimé Césaire o africanos como Lepoldo S. Senghor. En este sentido, Guimarães distingue tres líneas intelectuales de esa modernidad negra: la afroamericana con el New Negro Movement en Harlem, la franco-africana a inicios de 1920 y consolidada en 1940; y la latinoamericana que se consolidó en los años de posguerra en 1920 (Guimarães, 2003, p. 12). Para el caso de Brasil, en 1915 se funda Menelick, el primer periódico negro de Brasil para “personas de color”. El autor nos dice que este ganó fuerza en Sao Paulo y su culminación es el Frente Negro Brasileño de 1931. Hay que señalar que Guimarães distingue a México y al vasconcelismo como un intento de superar las ideas racistas del siglo XIX, pero caen en “la patología del blanco brasileño”, en donde las modernidades negras son subsumidas en un proyecto nacional.

Como parte de las reflexiones sobre las políticas multiculturales y lo negro en América Latina Roosbelinda Cárdenas revisa de manera histórica y antropológica los usos discursivos y políticos de la categoría de negritud en diversas partes de América Latina (Cárdenas González, 2010). Entre quienes se encuentran los propios intelectuales afrodescendientes del continente. Según la autora, lo negro y, posteriormente la negritud,

surgen como categorías económicas producto de la esclavitud donde “la raza y el prejuicio racial sirvieron como herramientas ideológicas para su racionalización” (Cárdenas González, 2010, p. 151). La autora identifica a la negritud como una especie de matriz compleja o una trinchera en donde se entrelazan lógicas capitalistas, sociales y culturales que, lejos de ser rígidas, son negociables e, incluso, hasta anti-hegemónicas. Tal es el caso de la negritud apropiada desde la práctica intelectual como resistencia que aparece en los textos de Cyril Lionel Robert James (James, 2003) con la experiencia haitiana. O bien, la resistencia que se solidifica en la negritud mediante la alianza étnico racial entre negros e indígenas, o negros y mestizos en el México colonial.

Sin embargo, la negritud, según Cárdenas, se volvió el catalizador o el árbitro en las trayectorias nacionalistas de los proyectos de mestizaje. El surgimiento de los proyectos nacionales en América Latina, así como sus luchas por la ciudadanía están relacionados por oposición y en tensión constante con las manifestaciones de negritud. Prueba de ello son las lógicas de blanqueamiento que no sólo se reflejaban en los modelos de estado nación criollos –cuyos modelos eran los estados europeos–, sino también en la imposición de la superioridad del conocimiento occidental europeo por sobre toda forma de pensamiento. La materialización de esta superioridad se vio reflejada en formas y políticas concretas de salud, educación, marcadas por la raza, la clase y el género (Cárdenas González, 2010, p. 163). Esta tensión constante entre proyecto nacional como aspiración y negritud como herramienta intelectual forma lo que Cárdenas llama “cuerpos geográficos regionales” (Cárdenas González, 2010, p. 165) que evidenciaban lo no blanco o los espacios de la negritud como lo no moderno.

Por su parte, María Elena Oliva parte de la perspectiva de “los estudios afro” como un campo heterogéneo para problematizar la no suficiente discusión y reflexión de la producción de intelectuales afrodescendientes en América Latina. Oliva señala que predominan tres caminos sobre este campo de estudios, a saber: en primer lugar la línea abierta por Martínez Montiel y el tema desde el discurso de la Tercera raíz, y

que, luego fue complejizada por Cunin, Hoffmann y Serna (Oliva, 2017, p. 49); posteriormente en un segundo momento vinieron los estudios que impulsaron una red de intelectuales cuyos objetivos eran producir conocimiento desde y para los afrodescendientes; y como tercer Oliva menciona la tríada de enfoques que han predominado: el estudio de lo africano desde el punto de vista científico; aquellos estudios que parten de las disciplinas artísticas pero que, de alguna manera contribuyeron a la reificación y exotización de lo negro y, un tercer enfoque caracterizado por el sujeto afrodescendiente que se acerca a la africanía pero desde sus propios conceptos (Oliva, 2017, p. 51).

Lo que nos dice Oliva es que la constante complejización de “los estudios afro” ha obligado a reflexionar sobre el tema no sólo desde el paradigma economicista, sino desde las artes, los aportes históricos, la cultura o los movimientos sociales, por mencionar solo algunos aspectos. Es en este sentido que se ha creado un espacio propicio para pensar la intelectualidad afro, su rol, su presencia política y su contribución a la historia de las Américas (Oliva, 2017). La autora sostiene también que, hablar de afrodescendientes es reafirmar que se comparte una historia de diáspora en común, pero al igual que Cárdenas y Guimarães, se vuelve importante señalar la diversidad de la categoría que se traduce en una multiplicidad de experiencias. Ambos factores (historia y experiencias diversas) son el binomio que conforma lo afrodiaspórico y que marca una diferencia con lo afroamericano de Estados Unidos (Oliva, 2017, p. 57). Oliva señala que las trayectorias de los intelectuales negros de Estados Unidos distan de las experiencias de los intelectuales afro o negros de América Latina; sin embargo, como sostiene Richard Jackson, durante las décadas de 1920 hasta 1980 el puente entre unos y otros ha sido constante (Jackson, 1998), e incluso como Jackson menciona, el contexto de mestizaje se antojaba como deseable para intelectuales negros de Estados Unidos, los cuales provenían de contextos de segregación racial (Jackson, 1998).

Oliva apunta que “negro y afrodescendiente no pueden ser analizadas como categorías de identidad a secas, pues cargan una diferencia subordinada: son identidades que se han construido en un proceso histórico

cuya particularidad ha sido convertir la alteridad de estos sujetos en una diferencia ineludible” (Oliva, 2017, p. 57). Es por ello por lo que, el ser intelectual negro/afrodescendiente está anclado a la toma de conciencia de una experiencia histórica en particular. Retomando las ideas de Oliva, cabe señalar la diferenciación categorial entre negro y afrodescendiente: lo negro alude a conceptos como la “raza” y el colonialismo, puesto que se asumen relacionados; en tanto que el concepto de afrodescendiente se compone de una triada: la diáspora junto con los procesos de migración forzada, la diferencia cultural relativa a la etnicidad y la articulación política como pueblo (Oliva, 2017, p. 57). Otro punto importante a rescatar del análisis de Oliva para los fines de este artículo, es que la categoría de intelectual negro/afrodescendiente no tiene como objetivo reproducir la racialización, por lo que las reflexiones no se quedan sólo en hablar sobre color de piel, sino que se busca enfatizar lo histórico y lo político (Oliva, 2017, p. 58). Esto contrasta con lo argumentado por Valderrama Rentería. Basado en el caso de Colombia, Valderrama Rentería sigue las ideas de Lao Montes para señalar que, es preciso dar cuenta de las formaciones raciales o proyectos de identidad racial, para poner sobre la mesa las rutas políticas de la intelectualidad negra (Valderrama Rentería, 2016).

Preocupaciones de los intelectuales negros

Según Guimarães la búsqueda de una estética propiamente negra es consecuencia de querer superar la segregación racial mediante formas superiores o sublimes como la belleza. De acuerdo con Guimarães, la negritud será, por parte de los negros, una aceptación de sí mismos como mulatos y negros, así como la superación de la humillación y el descubrimiento de la grandeza. Desde los blancos, la negritud representa la aceptación de una humanidad singular de ser negro reconstruida a través de formas artísticas. En este sentido, la negritud para los negros va más allá de una producción artística o intelectual, sino que plantea un problema ontológico. La reflexión sobre ser considerado foráneo o de no pertenecer a la nación, ha sido motivo de reflexiones constantes. Como comenta Guimarães, la conciencia negra en Brasil surgió en Sao Paulo, en la ciudad que recibía

más migración extranjera, aseverando que fue la xenofobia de Sao Paulo o el racismo anti-negro por parte de la población blanca lo que detonó la conciencia negra en este lugar (Guimarães, 2003).

Desde la experiencia colombiana, Valderrama Rentería retoma el pensamiento de Velásquez Murillo para reflexionar sobre la negredumbre, entendida esta como un concepto de Zapata Olivella y que es polisemántico. Inicialmente Zapata lo usó para referirse a la mezcla biológica entre negros e indios, negros y blancos y el “revoltijo africano” que dio como resultado esto que llamamos América. Además de reconocer la negredumbre, Zapata reconoce a la blanquedumbre y a la indiadumbre como las venas retorcidas o las venas primigeneas de nuestro vientre, respectivamente. Velásquez Murillo toma distancia de las acepciones de Zapata y lo utiliza para referirse a las condiciones de marginalidad y exclusión de la población negra (Valderrama Rentería, 2016, p. 220). Según Valderrama, la negredumbre es un proceso de racialización desde abajo, en contraposición a la racialización desde arriba (Valderrama Rentería, 2016, p. 221). La negridumbre también puede significar la tensión entre los blanco-mestizos y las personas afro en sus interacciones. En este sentido, se vuelve preciso subrayar que el intelectual negro es aquella o aquel que desarrolla una conciencia crítica racial de las relaciones de poder racial en el país (Valderrama Rentería, 2016, p. 225).

Además de señalar aquellas categorías que servían para evidenciar el reconocimiento de las personas negras en distintas geografías de las Américas, Oliva hace énfasis en los conceptos de negritud y negrismo. Negritud se refiere al carácter universal de la civilización africana, de acuerdo con el intelectual afrocolombiano mencionado arriba, Zapata-Olivella (Oliva, 2020, p. 57). La negritud fue un discurso de reivindicación identitaria asumida por intelectuales negros desde su condición de subordinación y conciencia racial (Oliva, 2020, p. 55) y dicha categoría proviene de la literatura.

Por su parte, el negrismo supera lo literario y es en la poesía donde repercute con mayor fuerza. El negrismo podría considerarse “una expresión artística que incorpora como tema de creación el mundo social y

cultural del negro, elaborado por autores blancos o mestizos en sus inicios, y desde el siglo XX en América, por autores que se reconocen como negros o mulatos” (Oliva, 2020, p. 62). Es más, busca el reconocimiento del aporte que han tenido a las culturas americanas y a esto le añade la visibilización del mestizaje que estas personas han tenido en las Américas, tanto biológica como culturalmente. Además, el negrismo reclama una identidad propia en contraposición a las naciones homogéneas. En este sentido, lo que se busca son representaciones sobre lo negro, cambiar la imagen sobre lo negro (Oliva, 2020, p. 65).

Consideraciones Metodológicas

Lo que presento en este capítulo es producto de un trabajo realizado en el proyecto “Antirracismo Latinoamericano en tiempos “post-raciales”, LAPORA por sus siglas en inglés. Dicho proyecto corrió a cargo de la Dra. Mónica Moreno Figueroa de la Universidad de Cambridge, y del Dr. Peter Wade, de la Universidad de Manchester. Este proyecto consistió en hacer un sondeo sobre cómo es que ocurría el cambio social, particularmente, mediante las prácticas antirracistas en cuatro países de América Latina, a saber, México, Colombia, Ecuador y Brasil. En este proyecto estuvieron involucradas alrededor de treinta personas de las cuales me gustaría destacar que cada país contó con un equipo de cuatro asesores, cuatro investigadoras posdoctorantes (entre las que me encuentro), cuatro auxiliares de investigación, un investigador líder de cada país y una asesora internacional. Cuando cada investigadora posdoctoral (Luciane Oliveira Rocha de Brasil, María Moreno Parra de Ecuador y Krisna Ruede-Orihuela quien realizaba el trabajo de campo en Colombia) presentaba las ideas que los intelectuales negros de sus respectivos países esgrimían sobre el proyecto y acerca de la lucha antirracista y México no contaba con las opiniones de intelectuales negros o afro, surgía un aire de extrañeza entre el resto del equipo. La gran mayoría de las reacciones al proyecto, las sugerencias y los comentarios provenían de académicos blanco-mestizos y sólo una persona que se consideraba a sí misma afroindia y quien era parte del equipo asesor del proyecto. De ahí que despertó mi atención

que muchos de los comentarios o críticas que recibía el proyecto eran de rechazo, o se nos señalaba tener una confusión sobre qué significa ser antirracistas o que, por provenir el proyecto de un país como Inglaterra, hacíamos estábamos menospreciando “lo nacional”, o hacíamos uso indiscriminado de términos como formación racial, discriminación racial, o discriminación étnica dado que estábamos “importando” conceptos.

El proyecto LAPORA tuvo una duración de dos años (enero 2017-diciembre 2018). Nuestro trabajo como investigadoras y recolectoras del dato, consistió en entablar una discusión teórica intensa con el resto del equipo y con los directores de enero 2017 a finales de abril del mismo año, para luego proceder a realizar el trabajo de campo de mayo 2017 a enero 2018. Finalmente, el trabajo de análisis y escritura lo realizamos en contacto con todo el equipo y mediante una serie de talleres a partir de los meses de enero del 2018 a diciembre del mismo año. ¿Por qué doy detalles sobre las fechas? Porque es importante saber cómo fueron los tiempos en que la discusión se fue moviendo, cambiando de lugar y cómo las prioridades de los intelectuales negros/afros fueron cambiando poco a poco.

Algunas posdoctorantes se inclinaron por la idea de trabajar sobre “casos” como fue la situación en Colombia o Brasil, puesto que existían más organizaciones, movimientos y luchas antirracistas de diferente carácter y con trayectorias de años. Para el caso de México las cosas fueron distintas; hasta un mes antes de iniciar el trabajo de campo (abril 2017) había elaborado una posible lista de 27 organizaciones, colectivos e instancias del Estado en donde indagaría su lucha antirracista pese a que sus discursos y prácticas aludían más a la exclusión o a la interculturalidad; al respecto, cabe mencionar que para ese entonces ninguna organización tenía de forma explícita/pública ni el término “racismo” en sus reclamos sino discriminación, ni mucho menos el concepto de “antirracismo” de forma abierta como herramienta de lucha política, sino equidad, igualdad o interculturalidad. Los argumentos que uso para sostener esto, es que previo a los nueve meses del trabajo de campo realicé una búsqueda exhaustiva de manifiestos, postulados, comunicados o documentos oficiales públicos

de aquellos actores que me parecían potenciales líderes antirracistas; encontré 22 casos posibles. De estos 22 tuvimos que hacer una depuración y dejamos un recorte de 10 posibles casos, entre los que se encontraba el activismo de cuatro personas; de esas cuatro, las experiencias de dos personas están aquí como parte del mapa de los intelectuales negros en México.

Con ello no quiero afirmar que no se tenía una lucha contra el racismo o la discriminación racial en sus diversas formas, o que las organizaciones/colectivos no discutieran el racismo hacia el interior de sus agendas; por supuesto que lo hacían en sus propios términos. Mi explicación va en el sentido de que no se hablaba de forma pública de una agenda antirracista desde lo que aquí presento como “intelectuales negros o afros”. Es a partir de junio del 2017, cuando sale el estudio llamado “Módulo de Movilidad Social Intergeneracional (MMSI), el cual fue financiado por el Instituto Nacional de Estadística y Geografía (INEGI) que los términos de la conversación comienzan a experimentar cambios.

La estrategia metodológica que llevé a cabo, así como sus técnicas se podría resumir en una gran triangulación metodológica (Arias Valencia, 2000) entre el estado de la cuestión y las discusiones teóricas que el equipo Lapora hicimos los primeros meses del proyecto, su cruce con el trabajo de campo y los discursos que ahí se esgrimían y, a su vez, con los decires y haceres de dichos intelectuales (Criado, 1998). Los grandes pilares de la investigación consistieron en interrogar en el campo lo referente a: 1) el proyecto de mestizaje, 2) las concepciones culturales y biológicas y la forma en que estas se traslapaban, 3) la experiencia racial mediante la clase, 4) qué pasaba con el género y 5) cómo se interseccionaban el racismo/antirracismo con las discusiones y luchas contra la violencia de cada país.

Resultados

Desde inicios del proyecto LAPORA se identificaban varios movimientos afro o negros en los diversos países que la investigación trabajaba; dentro de sus características más notorias las compañeras postdoctorantes señalaban los discursos y prácticas antirracistas de dichos movimientos,

así como los interlocutores clave entre los que estaba el Estado. México era algo totalmente diferente. Tenía conocimiento de las comunidades negras que había llegado siglos atrás en el sur de México como Veracruz, dado que ahí había realizado mi doctorado y eran frecuentes los eventos académicos organizados por la académica Sagrario Cruz Carretero. Había leído pocos textos al respecto, pero sabía de la existencia de un hombre religioso que había llegado a México, que provenía de Trinidad y Tobago y que era llamado por muchos como Padre Glyn Jemmont. Busqué en las redes sociales al dicho sacerdote y encontré algunos blogs en donde se exponían comunicados de la organización México Negro, los puntos o bitácoras de los Encuentros de Pueblos Negros realizados durante algunos años, la participación del activista Sergio Peña Loza como uno de los interlocutores principales de la organización México Negro con el Estado mexicano, con sus instituciones y con su academia.

No es que no existiera bibliografía “sobre” la población negra y afro de México; más bien había una amplia producción hecha por una academia blanco-mestiza que tenía décadas trabajando en ciertos “nichos de los afro y negro” en México. Esto me llamó la atención, puesto que en aquel entonces tenía una relación cercana con un intelectual indígena del sur de México, y sabía que había una larga tradición tanto de académicos, pensadores y activistas indígenas que aprovechaban en todo evento para insistir en la idea de que no necesitaban que otros hablaran por ellas y por ellos, mucho menos la academia blanca mexicana ni extranjera. Incluso, varios de estos intelectuales indígenas se habían formado en las universidades de mayor prestigio del país o incluso en el extranjero. Así que, mis primeros esfuerzos se enfocaron en buscar intelectuales negros y afros con trayectorias similares a las de los indígenas. Basta decir que la historia más cercana sobre ser intelectual y ser una persona negra o fromestiza, estaba encarnada en la directora del proyecto LAPORA, la socióloga Mónica Moreno Figueroa, quien, por cierto, no provenía de estos “nichos” que se describían en los libros de la academia. Tiempo después supe por el fotógrafo y activista, Hugo Arellanes Antonio que, mientras ocurría el resplandor multicultural mexicano, al menos el qué el

Estado celebró durante la primera década del siglo XXI, la situación de las poblaciones negras y afros apenas comenzaban a organizarse, al menos en estados como Guerrero y Oaxaca.

Las redes sociales me confirmaron después que había una diversidad de actores negros y afros que tenían varios años luchando por agendas diversas, entre las cuales los puntos de convergencia se encontraban en dos pilares: el reconocimiento estadístico, que a su vez estaba ligado en el reconocimiento constitucional por parte del Estado mexicano. Es alrededor de estos dos tópicos, las maneras de lograrlo y sus tensiones, las alianzas estratégicas con la academia blanco-mestiza, así como los términos de la conversación o, dicho de otra forma, el giro lingüístico o la discusión sobre los etnónimos, algunos de los campos en donde se esgrimían gran parte de las argumentaciones y preocupaciones de las y los intelectuales negros y afros que aquí menciono.

Hablar de identidad no es lo mismo que hablar de racismo o antirracismo ¿cómo se ha movido la discusión?

Tanya Duarte: la heterogeneidad de ser afro en México

Había estado siguiendo por redes sociales a Tanya Duarte durante varios meses previos al proyecto LAPORA. Me llamaba la atención que ella hacía una reivindicación de las matrices religiosas afro y por cierto tiempo creí que ella provenía de Cuba; le envié una solicitud de amistad en el año 2016 y generosamente ella aceptó. Le escribí en abril del 2017 desde Inglaterra para contarle del proyecto LAPORA y para solicitarle una entrevista; acordamos que en el mes de junio nos escribiríamos. Así fue, y el 13 de junio pudimos hacer una llamada por internet.

Tanya Duarte comenzó contándome que se encontraba en el estado de Morelos organizando un evento, pero que, una vez que pasaran los efectos del dengue en su cuerpo, regresaría a San Cristóbal de las Casas, estado de Chiapas, donde vivía desde hace tiempo. Ella es originaria del estado de Sinaloa, pero llegó a “Sancris” después del levantamiento de 1994 para colaborar en refugios que recibían a mujeres víctimas de abuso

sexual. Su padre era un médico haitiano que llegó como asilado político durante la dictadura de Duvalier, y su madre era una profesionista psicóloga y filósofa. Tanya mencionó que, pese a crecer en una familia mayormente blanca, ella siempre tuvo conciencia de las migraciones de personas negras y afros a México; para ejemplificar, ella señala el caso de una familia chiapaneca, cuyo padre es negro y la madre es mestiza de Chiapas, pero las hijas son afros. Características como provenir de una familia altamente escolarizada, así como no pertenecer a los “nichos” de los negro y afro en México, Tanya argumenta que se le ha señalado de no ser “auténticamente afromexicana”, puesto que proviene de zonas urbanas y su historia familiar se encuentra entrelazada con la migración negra y el mestizaje. Ella señaló que el problema de muchas personas afro *“es que son afro y no lo saben puesto que ser afromexicana va más allá del color de piel o no está relacionado, obligatoriamente, con la melanina”*, dice. De este modo, Tanya comienza a hablar de sus hijos, de que tienen ojos verdes, pero no por ello deja de ser afros. Mi intuición me dice que sus argumentos van el sentido de que, muchas personas deberían de tener una identidad afro, identificarse como tal en los censos y poder impactar la conciencia de “lo nacional” mexicano, empresa política que no es cosa menor.

La entrevista fue realizada antes de la aparición del Módulo y de acuerdo con lo que compartió Tanya Duarte, sus preocupaciones giraban alrededor del desasosiego por el poco interés de la población mexicana en general sobre el tema afro, sobre cómo el Estado quería tratarlos como si fueran un pueblo indígena más sin otorgar presupuesto, y sobre la necesidad de generar un mayor número de eventos que estuvieran ligados al ámbito educativo para “dar a conocer” en el país la existencia de las personas negras y afros. Además, Duarte se mostró muy crítica al mencionar que, el vivir en el estado de Chiapas le había dado la oportunidad de tener ciertos aprendizajes sobre el “boom” de las organizaciones no gubernamentales y su lucro con las luchas. Por ejemplo, después del levantamiento zapatista de 1994 llegó un momento en que se registraron hasta ocho mil organizaciones no gubernamentales en el estado de Chiapas *“han llevado y lavado millones de euros, pero si tú vas a las comunidades, ves a*

muchas mujeres indígenas solas porque los hombres han migrado a causa de la miseria” dice Tanya. Esta es una de las críticas y preocupaciones que ella teme que ocurran en zonas como la Costa Chica “*donde las organizaciones se han multiplicado como palomitas de maíz*” comenta. Conforme transcurre la entrevista, Tanya enfatiza el argumento de que ser afro no está relacionado con la melanina, pero, lo contradictorio es que, entrelazado con este argumento, Tanya mezcla su relato con su percepción del estado chiapaneco como “*un cuarto de la población de Chiapas es afrodescendiente; donde hubo azúcar, café y cacao, hay una gran cantidad de personas indígenas con una melanina alucinante, son súper negros y con muchos rasgos negroides*”, dice. De esta forma, para Duarte el ser afro en México tenía que ver más con una herencia o con estar ligada de forma sanguínea con personas de piel negra, pero no necesariamente poseer rasgos negroides. Además, otra “variante” de ser afro Tanya la identifica en la Costa de Guerrero y Oaxaca, donde gran parte de la población es afroindia, puesto que experimentaron similares prácticas de esclavitud tanto negros como indígenas, y, por tanto, comparten las experiencias de cimarronaje. Además de las personas afrodescendientes, afroindias y negras, Tanya señala que existen dos tipos de afromexicanos: los de los “nichos” como aquellas personas radicadas en las costas de Guerrero, Oaxaca y Veracruz, y los afromexicanos urbanos que comparten historias familiares similares a las de ella, como la migración y el mestizaje con personas blancas. De este modo, esta educadora y activista apunta que la complejidad del tema rebasa a las instituciones del Estado y los esfuerzos de este por realizar un proceso de reconocimiento constitucional y estadístico adecuado.

La energía cinética del Módulo

Como dije arriba, a mediados del mes de junio se publicaron los resultados del Módulo de Movilidad Social Intergeneracional (MMSI)²⁸, el cual marcó un punto de inflexión en los términos de la discusión sobre el racismo, así como reconfiguró las voces críticas sobre las conversaciones

²⁸ Se puede consultar el Módulo aquí: <https://www.inegi.org.mx/programas/mmsi/2016/>.

antirracistas en México. Pese a ello, la finalidad de este capítulo no es centrarme en el estudio del INEGI, por lo que no ahondaré más en este. Sólo basta poner el ojo que, dentro de las categorías analíticas se echó mano del concepto de “raza” y se usó la paleta de once tonos diseñada por el colombiano Fernando Urrea para el proyecto *Project of Ethnicity and Race in Latin America* (PERLA) para hablar sobre la repercusión del tono de piel en el ascenso social y en el acceso a ocupaciones.

Un mes después de la aparición del Módulo se llevó a cabo en Zapotalito Tututepec Oaxaca el día 25 de julio, el Foro Mujeres afro mexicanas por la Inclusión y el reconocimiento constitucional. Los resolutivos fueron organizados en tres temas: 1) el proceso de reconocimiento constitucional y su relación con el respeto a los derechos humanos de las mujeres afro mexicanas, 2) el proceso de reconocimiento constitucional y la exigencia de crear espacios para practicar la medicina afro mexicana así como el reclamo de acciones afirmativas en las universidades del país y 3) el proceso de reconocimiento vinculado al derecho de acceso a la salud de mujeres adultas mayores con discapacidad, y mujeres jóvenes de la disidencia sexual como bisexuales, lesbianas, transgénero y travestís. El primer resolutivo está relacionado con los argumentos de Tanya Duarte, pero el segundo y el tercero agregan complejidad al proceso de reconocimiento; las segundas exigencias, pese a que no están redactadas en términos de racismo, lo que vemos ahí es el reclamo del racismo epistémico por parte de la sociedad mexicana y el Estado hacia las poblaciones afro, y la exigencia de espacios e infraestructura para poder ejercer los conocimientos y ciencias propias de las comunidades afro de Oaxaca. Por si fuera poco, el tercer resolutivo no sólo hace alusión a uno de los dos ejes principales de la discusión en México sobre la población negra y afro, sino que lo complejiza desde una perspectiva interseccional de raza, género, clase, capacitismo y edad. No intento argumentar que los resolutivos de este Foro fueron pensados en el Módulo de Movilidad Social del INEGI, pero sí se vuelve relevante la pregunta ¿qué otras discusiones detonan, qué otras complejidades agregan el hablar del color de piel en México, y que van más allá de la melanina?

Jesús “Chucho” Serna Moreno: la lucha contra el racismo epistémico en las instituciones

Jesús María Serna Moreno es investigador en el Centro de Investigaciones sobre América Latina y el Caribe de la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM). Recuerdo haberlo visto en múltiples eventos académicos cuando la Red temática llamada Red sobre Identidades, Racismo y Xenofobia en América Latina (Red Integra) se estaba conformando; uno de esos eventos fue realizado en la ciudad de Tepoztlán, estado de Morelos en el año 2014. Ahí llegamos cinco estudiantes de posgrado y alrededor de veinte académicas y académicos para discutir cómo íbamos a combatir el racismo. Cuando llegó el momento de armar equipos de trabajo, las personas ahí presentes éramos en su mayoría mujeres blanco-mestizas. Y Jesús “Chucho” Serna se paró y dijo en el salón de trabajo a unos cuantos *“miren, yo soy negro; y la gente podrá decir lo que quiera, pero yo me considero negro, mi identidad es negra”*. Años más tarde, el 28 de agosto del 2017 volví a ver a Jesús Serna para una entrevista. Ahí, este se enunció como uno de los pocos académicos que trabaja tanto lo afrodescendiente como lo indígena dado que, en sus investigaciones, no sólo en México, las personas afro e indígenas comparten espacios por todas las Américas, de ahí que uno de sus proyectos lleve el nombre de Indoafroamérica *“hay cierto grado de especialización y generalmente, o trabajan el tema indígena, o el tema afro, pero no lo dos”*, dice.

“Chucho” Serna explica su formación académica y cómo es que llegó a estudiar los procesos étnico-raciales de los garífunas de Belice. Explica detalladamente la forma en que esto llegaron a migrar, incluso a lugares como Estados Unidos. En su seminario Indoafroamérica que realiza en la UNAM, comenta Serna que gracias a la movilidad estudiantil este recibe alumnos de otros países; en ese sentido, señala que los alumnos extranjeros le comentan cómo es que ven los rasgos indígenas o afros en las personas que se dicen simplemente “mexicanas”; cosa que no pasa entre los alumnos nacionales del seminario. Además, Jesús Serna comenta que en América no podemos hablar de “razas” dado que no existen las razas puras, entonces él prefiere hablar de procesos de racialización, es

decir, la forma en que se racializa el aspecto de las personas y a eso se le da significación social, y cómo con ello se construye socialmente un cierto concepto.

Además, Serna recalca que hay una necesidad de diferenciar los procesos de discriminación, de los procesos de racismo y de la xenofobia puesto que al no tener claridad sobre lo anterior ocasiona confusiones institucionales a nivel nacional. Otro punto en el que se detuvo Serna Moreno es en señalar que ha habido esfuerzos de integrar los conocimientos indígenas a los sistemas universitarios y esto ha traído resultados positivos en algunos casos; mientras que las disputas institucionales por llevar a cabo asignaturas o integrar en la currícula los conocimientos afro se ha tornado más complicado *“hay una resistencia muy grande, inclusive hubo autoridades en la Facultad de Filosofía y Letras que, en los inicios de las propuestas para que se dieran materias concretas para estas problemáticas lo rechazaron... Maestra que habla de negros”*, son los comentarios que algunos profesores hacían de la Dra. Luz María Montiel hace décadas.

Una de las cosas que llaman mi atención es el contraste entre el alto grado de escolaridad de este profesor (dos licenciaturas, dos maestrías y un doctorado), y pese a ello, no poder transversalizar los conocimientos afro en la universidad más importante del país. Al respecto él comentó que continúa existiendo mucha resistencia por parte de las autoridades institucionales, ya que siguen creyendo que el conocimiento se obtiene de los libros, de ahí que el hacer trabajo de campo o el visitar comunidades afroindígenas les suene ajeno a gran parte de la plantilla de académicos con los que Jesús Serna Moreno comparte espacio. Con esto, Serna retoma la importancia del tema de la inter y transdisciplina para referirse a la importancia de insistir en incluir los conocimientos y las ciencias de las comunidades afroindias de México en los espacios universitarios *“no lo sabemos todo. Aquí en la UNAM se toma mucho en cuenta el libro (...) y hay saberes que se han construido fuera del ámbito académico”*. Finalmente, señala que tanto la educación privada como pública debe de tener conversaciones abiertas sobre la forma en que opera el racismo en México, al igual que los medios de comunicación; tanta educación como medios, apunta

Serna Moreno, alentarían cotidianizar las discusiones y análisis más cercanos en el ámbito de lo familiar.

Conforme pasaban las semanas después de la aparición de Módulo de Movilidad del INEGI, las discusiones se complejizaron y los debates dejaron de ver al ámbito educativo como uno de los pocos “salvadores” contra el racismo, para pasar a discutir cuál es el rol de las mismas instituciones en la reproducción de dicha opresión racial.

El giro hacia las desigualdades y el racismo

Eduardo Añorve Zapata: las complejidades del mestizaje que la academia blanca quiere reducir

Cronista, periodista y poeta, Añorve Zapata es originario de Cuajinicuilapa, estado de Guerrero, al sur del país. En el libro “Los hijos del machomula”, Añorve cuestiona las historias oficiales replicadas por la producción académica en torno a la Tercera Raíz. Esta línea de investigación sostiene que la población afroamericana llegó en un barco de Manila por naufragio hasta las tierras de Cuajinicuilapa. Como originario de esas tierras, la producción de Añorve Zapata se centra tanto en desmembrar la subjetividad afroindia de la Costa mediante un tono irónico, como en cotidianizar las reflexiones sobre cómo los idearios nacionales borrarón la historia afroindia y alentaron el blanqueamiento. Al respecto Añorve apunta:

[Yo] Les argumento que los negros esclavos viajaban apretujados y engrillados en los sótanos de los barcos, y que, en caso de naufragio, los primeros en perecer eran ellos; es decir, que es falsa su explicación [esgrimida por la academia] de la presencia de los negros en la Costa Chica. Y para acabar de escandalizarlos [a la academia y a los pobladores] les digo que el territorio en donde viven era de los indios que ellos tienen ahora como peones (...) Como ahora sí los veo molestos y molestados les invito unas cervecitas bien frías y todo se armoniza (...) Lo lamentable es que, actualmente, creemos que lo mejor para adaptarse a la vida nacional sea casarse con blancos “para mejorar la raza” (Añorve Zapata, 2011, p. 26)

Al igual que Tanya Duarte, en un primer momento Eduardo Añorve problematiza ya no lo afroindio sino lo “afromestizo” en el sentido de que lo mestizo puede ser lo asiático, lo indio, lo blanco o lo “mexicano”. Esta problematización le lleva no sólo a identificar los diferentes tipos de racismo que hay en México, como el racismo anti-indígena y el racismo anti-negro, sino además el racismo internalizado entre la propia población negra de la Costa Chica hacia las personas indígenas, que también Añorve identifica en el resto de la población mexicana. Es decir, el alejarse de lo negro mediante el blanqueamiento no es exclusivo de la Costa, sino que son dinámicas impuestas por un proyecto racial de mestizaje que invita a mejorar la raza, pero con raigambre colonial que implicó en ocasiones el desplazamiento geográfico de los indígenas por las personas negras y afros.

Además, Añorve Zapata apunta que el 60% de la población en el estado de Guerrero que se considera negra, también se considera indígena, y que el Estado mexicano ha mostrado una incapacidad para explicar cómo es que esa población que también se considera indígena no tiene los rezagos escolares que la media nacional. El cronista explica esto mediante la configuración de lo que Roosbelinda Cárdenas llama “cuerpos geográficos regionales” (Cárdenas González, 2010) y que señalé al inicio de este capítulo. Es decir, Eduardo Añorve apunta que, aunque una persona afro asista a la escuela en el centro de la ciudad de Cuajinicuilapa, es considerada de zona rural por el hecho de tener que desplazarse hacia la ciudad para atender su educación.

Mientras hablamos en “El Campesino Restaurant” de Cuajinicuilapa, Añorve me cuenta las complejidades del proyecto de mestizaje en Guerrero: el mestizaje en “*Cuaji tiene que ver con relaciones mixtas, lo cual es algo común ahí*”; sólo que estas pueden ser entre personas negras e indígenas que son consideradas afroindias, o pueden ser personas negras/afro y blancas, que pueden ser consideradas afromestizas. Dentro de una misma familia puede haber miembros que hablan amuzgo, habrá otras que no lo hablen pero que usen el traje amochco, habrá otras más que sean personas mestizas, así como otras blancas. La complejidad de las configuraciones

raciales excede las capacidades de respuesta tanto de los políticos, la academia blanca y del propio Estado mexicano; a esto Añorve lo identifica como un mestizaje biológico. Asimismo, este apunta que la movilidad originada por las necesidades económicas también genera mestizajes. Por ejemplo, comenta que si una persona de Cuaji se va para Estados Unidos, al regresar –si puede– comprará una casa y comprará ganado, de este modo, el paso de una persona negra/afro por el país del norte implica un proceso de blanqueamiento, sin que eso conlleve el pasar a ser “mestizo”, como el caso de los indígenas; al haber más remesas y entrada de dinero en la ciudad de Cuajinicuilapa por dichas migraciones hacia el norte, las personas que provienen de zonas rurales de Guerrero migran a Cuaji para buscar una mejor vida “*y terminan casándose con alguien afro de Cuaji. A esos les llamamos mestizos*” comenta Añorve. Esto quiere decir que los afroindios son el resultado de la unión entre personas negras e indígenas; mientras que los afromestizos son la mezcla de personas negras/afro con personas de piel más clara como mestizos o blancos; y los y las personas mestizas son el resultado de la unión de alguien que viene de “fuera” de la ciudad de Cuajinicuilapa con una persona de este lugar.

En esta tónica, los procesos de blanqueamiento entre la población indígena y la población negra/afro, son distintos. Por un lado, el que una persona indígena se convierta en mestiza, implica que hubo un blanqueamiento, ya sea mediante la adquisición de mayor escolaridad, o bien a través de la migración campo-ciudad (Martínez Casas et al., 2014); en tanto que las personas negras/afros, sus procesos de enclasmiento les pueden otorgar blanqueamiento, pero no necesariamente, así como la mezcla biológica con personas indígenas, les puede dar acceso a un amestizamiento, pero no a un blanqueamiento. En este sentido, el trabajo intelectual de Añorve pone el énfasis en explicar la complejidad de las relaciones interraciales en esta zona del país. Estos mecanismos de mezcla y unión son las trampas del racismo en contextos de mestizaje, en donde se festeja la mezcla y la promesa a una vida de inclusión –si nos blanqueamos– pero las personas negras/afro quedan excluidas de esta ecuación. Al respecto, Eduardo Añorve señala que la gente de Cuaji, en sus propios

términos está al tanto de estas discusiones “*por eso vinieron las académicas de María Elisa y Gabriela, a ponernos monumentos de la esclavitud, para que no se nos olvide que fuimos esclavos ¿por qué no, mejor, ellas y la gente blanca cuestionan su privilegio y lo que han vivido de las comunidades? Una vez pregonaba María Elisa que en Ometepepec no había negros, y mírala ahorita, buscando negros hasta por debajo de las piedras para que salgan en el censo*” apunta su aguda crítica este cronista.

Juliana Acevedo Ávila: mucho reconocimiento, poca redistribución

Activista, intelectual y pintora, Juliana Acevedo Ávila ha puesto el ojo en distintos foros la importancia de alcanzar el reconocimiento constitucional en México, al mismo tiempo en que enfatiza que no basta el proceso de reconocimiento tanto estadístico como constitucional, sino que estos deben de encontrar materialización en reformas, políticas y medidas concretas que beneficien a la población y se generen instituciones que atiendan a las personas negras/afromexicanas/afrodescendientes. Gran parte de su trabajo se han enfocado en decodificar, analizar y volver inteligible el lenguaje jurídico con que el Estado mexicano se ha relacionado con la población negra/afromexicana/afrodescendiente.

Acevedo ha comentado en diferentes ocasiones que desde el año 2006, diferentes colectivos de México comenzaron a organizar sus reclamos por el reconocimiento constitucional y el reconocimiento estadístico, en donde uno de los debates principales era —y continúa siendo— el factor nominativo. Al respecto esta intelectual señala que, entre las comunidades existe la posibilidad de nombrarse negros, negras, morenas o costeños, los cuales son términos de la cotidianidad; en ese sentido, también señaló que son los antropólogos y etnólogos los que se incomodan ante la categoría de “negros”. Aquí me gustaría señalar que el etnónimo “negro” o “negra” no sólo hace referencia al color de piel, sino que ha sido uno de los puntos medulares de los debates que ha convocado la atención de un sector de la academia y del activismo, lo cual ha implicado inversión en foros de discusión, conversatorios, plenarias o conferencias magistrales.

La paradoja de reivindicar el etnónimo de negra, al mismo tiempo en que dicho etnónimo está relacionado con procesos dolorosos como la esclavitud también es uno de los puntos centrales de las reflexiones de Juliana Acevedo; sin embargo, en uno de los conversatorios en los que participó en el año 2020 aseveró:

los términos comienzan a lastimar cuando desde fuera nos dicen que es un término ofensivo. O bien, cuando nos llaman negras o negros de forma despectiva y, además, nos consideran como extranjeros en México o nos detienen cuando nos trasladamos de un estado a otro, es cuando el nominativo “negro” comienza a ser incómodo. Algunos son indio negro, negro indio o afroestizo (Acevedo Ávila, 2020).

Parte de la familia de esta intelectual proviene de Putla Villa Guerrero, y otra de La Llanada. Por ello, Acevedo Ávila hace referencia a esto para enfatizar la complejidad de ser una persona negra en México, dado que sus ancestralidades se conforman de una matriz negra y otra matriz mixteca, lo que genera la impronta de complejizar las dinámicas de reivindicación identitaria en un país donde la población negra, afro-mexicana y afrodescendiente recién obtuvo su reconocimiento estadístico y constitucional, pese a que han habitado lo que hoy es México desde la época colonial.

Como parte de las dinámicas de la reivindicación identitaria, Juliana Acevedo ha comentado que la identidad de aquellas personas que han permanecido en el movimiento negro de México mediante organizaciones y colectivos por más de diez años, se ha transformado, puesto que han pasado de ser “negros”, a ser “afromexicanos” para luego ser “afrodescendientes”. Estas adaptaciones han surgido por la presión política de cierto sector de la academia para que las organizaciones sean políticamente correctas o aceptadas por actores institucionales clave en los procesos de reconocimientos tanto estadístico como constitucional.

En su participación en el Programa Universitario de Estudios de la Diversidad Cultural y la Interculturalidad (PUIC) de la Universidad

Nacional Autónoma de México (UNAM), Juliana Acevedo, en el evento de la Cátedra Itinerante de Mujeres Afromexicanas (CIMA) del mes de septiembre del año 2020, señaló lo que en otros textos y otras y otros pensadores le han dado en llamar la colonialidad (Quijano, 2014), para hacer mención de cómo la explotación iniciada y documentada en las historias de África sigue vigente en lo que hoy entendemos como Modernidad (Acevedo Ávila, 2020); en ese momento Acevedo hizo referencia a los avances que se han tenido en lo que a los procesos de reconocimiento se refiere; luego trajo la atención sobre la necesidad de generar en distintas partes del mundo prácticas de reparaciones que compensen, de alguna forma, los procesos de esclavitud que ya han quedado en el pasado. Posteriormente, se refirió al reconocimiento como un paso necesario pero insuficiente que el Estado mexicano hizo de las personas, comunidades y pueblos negros, afromexicanos y afrodescendientes en su constitución durante el año 2019:

al final obtuvimos lo que una poca voluntad política y una mala técnica legislativa nos pudieron dar: un apartado C que dice: “esta Constitución reconoce a los pueblos y comunidades afromexicanos, cualquiera que sea su autodenominación como parte de la composición pluricultural de la nación, tendrá en lo conducente los derechos señalados en los apartados anteriores del presente artículo, en los términos que establezcan las leyes...” (Acevedo Ávila, 2020).

De esta manera, el reconocimiento alcanzado por las comunidades, pueblos y personas negras, afromexicanas y afrodescendientes fue calificado como “intermitente” por esta intelectual. Para ello señaló que, a finales de diciembre del año 2019, cuatro meses después de reconocimiento y su publicación en el Diario Oficial de la Federación, el Programa de Bienestar para las Personas Adultos Mayores admitía sólo y únicamente como beneficiarias a las personas indígenas y no indígenas; las personas indígenas de 65 años o más podían recibir este beneficio; mientras que las personas no indígenas de 68 años cumplidos o más también podían resultar beneficiarias. Por la redacción de dicha convocatoria se entendía

que sólo las personas indígenas y “el resto” (mestizo) podía meter una solicitud a este programa, por lo que se había dejado fuera a las y los adultos mayores negros, afromexicanos y afrodescendientes.

Finalmente, Juliana Acevedo se mostró desilusionada en su participación argumentando que, si el Estado mexicano no podía cumplir con incluir a las personas negras o afros en un programa, mucho menos se podía esperar de este la asignación de un presupuesto exclusivo ni la creación de alguna institución con prerrogativa que atienda las demandas de las personas negras y afros, máxime si estas exigían la ejecución de leyes secundarias que materializaran en lo concreto dicho reconocimiento.

Mónica Moreno Figueroa: abrir las incoherencias del mestizaje

Profesora de la Universidad de Cambridge, residente desde hace 19 años en el Reino Unido, Mónica Gabriela Moreno Figueroa es originaria de uno de los barrios más tradicionales de Guadalajara, –la colonia Moderna y el barrio de San Juan de Dios– en el estado de Jalisco. Moreno Figueroa es comunicóloga, socióloga y quien ha puesto sobre la mesa de discusión en México dos temas fundamentales para entender el proyecto racial de mestizaje en este país: 1) la forma en que a todas las personas nos cruza el racismo y, particularmente, cómo los mestizos no nos nombramos; 2) entre sus aportaciones está el concepto de “intensidades distribuidas” (M. G. Moreno Figueroa, 2010) para señalar las diversas maneras en que el mestizaje (y el racismo) regula nuestras vidas, según los procesos de racialización positiva o en desventaja.

La primera vez que vi a Mónica Moreno, habíamos quedado de vernos a las siete de la noche en la librería Rosario Castellanos, en la Ciudad de México. Ella había viajado de Inglaterra a México para impartir un taller sobre racismo. Cuando llegó a la cafetería del lugar me preguntó si yo había pedido algo de tomar; le dije que no, pero Mónica llamó a la mesera y nos pidió un té para ella y otro para mí. Le conté del proyecto de investigación doctoral que traía entre manos; ella sacó una computadora gris de su bolso y comenzó a abrir una base de datos. Mientras que tecleaba palabras en su buscador me hacía preguntas como “*pero, entonces*

¿te interesa el racismo que viven las personas indígenas, o el racismo de personas mestizas hacia indígenas? O ¿cómo?". Yo divagaba en mi explicación sobre lo complicado que era encontrar material acerca del racismo en las universidades, que las universidades habían creado un programa de apoyo para estudiantes indígenas, pero que el racismo no era señalado por las autoridades *"entonces ¿te interesa hablar del racismo de la gente mestiza? O sea, algo muy bueno sería que nos dejaran en paz a las personas indígenas y negras y que los mestizos se comenzaran a hacer cargo de su racismo"* me señaló esta socióloga hace años; era el año 2013 y por primera vez escuchaba decir a alguien que los mestizos teníamos que hacernos cargo de nuestro racismo y alejarnos de la idea de que el racismo era un asunto de "personas indígenas". Esta interpelación era la que apuntaba a una de las principales aportaciones de esta intelectual: dado que los mestizos no teníamos la necesidad de nombrarnos (M. G. Moreno Figueroa, 2014), eso nos daba licencia de investigar otros cuerpos que han sido víctimas históricas del racismo, como las personas indígenas o las personas negras; de ahí que Mónica Moreno interpelló mi investigación invitándome a repensarla y a reflexionar de forma más crítica el rol juega el color de piel, el sexismo o la clase en las prácticas de opresión racial, además de que su invitación también iba en el sentido de tomar distancia de lo cultural y lo identitario.

En el año 2017 comencé a colaborar mediante un programa de postdoctorado, en el proyecto sobre antirracismo que ella coordinaba y que era apoyado por Peter Wade, de la Universidad de Manchester. Previo a la aparición del Módulo de Movilidad Social Intergeneracional, Moreno Figueroa era cuestionada de forma continua por diversos miembros mestizos de la academia mexicana sobre la forma en que iba a concatenar las prácticas antirracistas indígenas, con las prácticas antirracistas negras, dado que estas tenían diferentes genealogías. Mónica Moreno respondía que era la ideología y el proyecto racial del mestizaje el que unía a ambos epicentros y el que seguía siendo el árbitro que regulaba estas prácticas. Previo a los resultados de este estudio, en uno de los talleres en que presentamos el proyecto LAPORA, los comentarios que recibíamos eran *"Pero el mestizaje es como algo muy lejano ¿no? ¿Cómo van a conectarlo con*

el racismo que existe hoy en México?” —o bien: “Es que darle más peso a cómo te leen corporalmente, borra tu identidad”—, además de “¿Los términos de antirracismo, o de post-racial, no son conceptos anglo, importaciones que nada tienen que ver con México?”, entre otros cuestionamientos.

Una de las preguntas que comenzó a hacerse esta intelectual tapatía, era acerca del uso de los etnónimos en el proceso de reconocimiento estadístico y constitucional de las personas negras en México, si estos dependían de la clase social y su relación con la adscripción a una identidad étnico-racial, o si la diversidad en el uso de etnónimos era parte de las negociaciones que las organizaciones emprendían con el Estado mexicano, sus instituciones y su academia. Esta discusión le llevó a Mónica Moreno a reflexionar sobre quién estaba en posibilidades de festejar la mezcla racial mediante las identidades, o quien tomaba distancia de ello. Estas preguntas fueron claves para quienes investigábamos el incipiente antirracismo mexicano en el 2017 puesto que nos ayudó a interrogarnos desde diversos ámbitos, el rol que juega la clase, el privilegio y la forma en que esto repercutía en quién podía celebrar las identidades étnico-culturales y cómo eso redundaba en la “culturalización de lo racial. Al respecto Mónica Moreno Figueroa ha aseverado:

“Yo no me veo así [como intelectual negra o afro] y siento que ha sido muy interesante porque, de cuando yo empecé a estudiar a ahora, ha sido este tiempo en que se me ha movilizado lo negro y lo afro, y en donde me han puesto en ese lugar por cómo me veo. Pero mi experiencia es de racismo, no la de una comunidad negra, o que a mi gente la han marginado (...) las circunstancias me han llevado a posicionarme como negra, pero mi interés siempre ha sido el racismo... la cuestión identitaria es estratégica pero mi interés siempre ha sido el racismo, y cómo el mestizaje nos toca a todos” (M. Moreno Figueroa, 2021).

Mas adelante, esto llevó a Mónica Moreno a involucrarse con los debates sobre el Censo Nacional 2020 en México, en el cual participó mediante el Colectivo Copera; aquí había llegado el momento de movernos

de la discusión de los etnónimos, para dar paso a acciones concretas y a las alianzas antirracistas entre organizaciones y colectivas jóvenes y no tan jóvenes que habían luchado desde sus trincheras por el proceso de reconocimiento estadístico. De este modo, su intervención en la campaña llamada “Afrocenso” consistió en pensar la campaña en su totalidad y, concretamente, en el eslogan *“Aquí estamos; aquí estuvimos y aquí estaremos”*, de la cual resultaron dos procesos que vale la pena destacar: las alianzas generadas entre academia, instituciones y más de cuarenta organizaciones de base, y la visibilidad de la interseccionalidad de raza, clase, género y edad en México. Moreno Figueroa señala que uno de los cuidados que hubo en la intervención antirracista mediante el Afrocenso, es que la acción antirracista no tuviera una consecuencia antirracista, como parte de los efectos contemporáneos del proyecto racial del mestizaje.

Otro de los puntos interesantes que esta socióloga trae a cuenta es que la colaboración o solidaridad antirracista en contextos de mestizaje —al menos en México— es que, por la cantidad de organizaciones que participaron, no todos los aspectos o elementos que se involucran en una acción antirracista colectiva de esa magnitud se pueden controlar, por lo que hay elementos que se van a salir de control y tener una consecuencia racista. Parte de estas consecuencias está el activar otro tipo de racismos que perviven en México, o bien, caer en exotizaciones o culturalizaciones.

Conclusiones

Las implicaciones de nombrarse no sólo afrodescendiente sino afromexicanos, afrocubanos o afrocolombianos, al mismo tiempo en que reivindican una identidad específica, también señalan la pertenencia a una nacionalidad; mientras que el nombrarse una persona negra es nombrar y hacer evidente la explotación por color de piel.

El uso identitario es útil en México, en el sentido de que es la identidad y el mecanismo de autoidentificación el que ha establecido el Estado mexicano y el proyecto racial del mestizaje para proponer una radiografía de la sociedad, pero como las experiencias de estas y estos intelectuales lo dicen, es una estrategia política, la cual es diversa y compleja toda vez

que ayuda a posicionar agendas epistémicas, políticas y económicas. Sin embargo, el uso identitario ha cambiado en México y lo negro/afro no es la excepción.

Finalmente, investigaciones como el Módulo de Movilidad Social Intergeneracional –y otras previas–, particularmente, el hablar del color de piel y el rol que juega este factor en el acceso a una vida digna, son las que marcan los límites del uso político de lo identitario. En este sentido, lo que observo es que lo negro/afro en tanto identidad, funciona como categoría de un campo de estudio, como señala Elena Oliva arriba. Quizá, lo que estamos viendo, es que hablar más de racismo y menos de identidad, le resta predominancia a dicho campo de estudios.

Bibliografía

- Acevedo Ávila, J. (2020). A ojos cerrados y a oídos sordos. *Coloquio Nacional ¿Cómo Queremos Llamarnos? Horizonte INEGI 2020*, s/p.
- Añorve Zapata, E. (2011). *Los hijos del machomula. Textos periodísticos y fotografías en torno a Cuajinicuilapa de Santa María, producidos entre 1998 y 2006* (E. Zapata Añorve (ed.); 1a ed.). Edición del autor. <https://es.calameo.com/read/004139819e76edf315afd>
- Arias Valencia, M. M. (2000). La triangulación metodológica: sus principios, alcances y limitaciones. *Investigación y Educación En Enfermería*, XVIII (1), 13–26.
- Brunner, José Joaquín; Flisfisch, A. (1983). *Los intelectuales y las instituciones de la cultura* (1a ed.). Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales.
- Cárdenas González, R. (2010). Trayectorias de negritud: disputas sobre las definiciones contingentes de lo negro en América Latina. *Tabula Rasa*, 13, 147–189. <https://doi.org/10.25058/20112742.408>
- Criado, M. (1998). Los decires y los haceres. *Papers*, s/n(S7N), 57–71.
- Guimarães, A. S. (2003). *Intelectuais negros e modernidade no Brasil*. 64.
- Jackson, R. (1998). *Black writers and Latin America. Cross-Cultural Affinities*. Howard University Press.

- James, C. L. R. (2003). *Los jacobinos negros. Toussaint L'Overture y la Revolución de Haití*. Fondo de Cultura Económica-Turner.
- Martínez Casas, R., Saldívar, É., Flores, R., & Sue, C. (2014). The Different Faces of Mestizaje: Ethnicity and Race in Mexico. In *Pigmentocracies. Ethnicity, Race, and Color in Latin America* (1st Editio, pp. 36–80). The University of North Carolina Press.
- Moreno Figueroa, M. (2021). *Entrevista a Mónica Moreno Figueroa* (p. s/p).
- Moreno Figueroa, M. G. (2010). Distributed intensities: Whiteness, mestizaje and the logics of Mexican racism. *Ethnicities*, 10(3), 387–401. <https://doi.org/10.1177/1468796810372305>
- Moreno Figueroa, M. G. (2014). “Yo nunca he tenido la necesidad de nombrarme”: reconociendo el racismo y el mestizaje en México. In *Racismo y otras formas de intolerancia de Norte a Sur en America Latina* (pp. 15–48). Juan Pablos Editor. Universidad Autónoma Metropolitana.
- Oliva, E. (2017). Intelectuales afrodescendientes: apuntes para una genealogía en América Latina. *Tabula Rasa, Julio-dici* (27), 45–65.
- Oliva, E. (2020). Más acá de la negritud: negrismo y negredumbre como categorías de reconocimiento en la primera mitad del siglo XX latinoamericano. *Revista de Ciencias Sociales*, 30, 47–72.
- Quijano, A. (2014). Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina. En: Cuestiones y horizontes: de la dependencia histórico-estructural a la colonialidad/descolonialidad del poder. In *Cuestiones y horizontes: de la dependencia histórico-estructural a la colonialidad/descolonialidad del poder* (pp. 777–832). Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales. <http://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/se/20140507042402/eje3-8.pdf>
- Said, E. W. (2009). *Representaciones del intelectual* (1a edición). Random House Mondadori.
- Valderrama Rentería, C. A. (2016). Intelectualidad crítica afrocolombiana: la negredumbre en el pensamiento intelectual de Rogerio Velásquez Murillo. *Nómadas*, 45, 215–227. <https://doi.org/10.30578/nomadas.n45a14>

Zapata Silva, C. (2005). Origen y función de los intelectuales indígenas.
Cuadernos Interculturales, 3(4), 65–87.

¿Qué hace el proyecto racial del mestizaje?
Cuatro ensayos sobre conocimiento y racismo

se terminó de editar
en noviembre de 2021
en los talleres gráficos
de Amateditorial, S.A. de C.V.
Prisciliano Sánchez 612, Colonia Centro
Guadalajara, Jalisco.
Tel: 3336120751 / 3336120068
amateditorial@gmail.com
www. amateditorial.com.mx

La edición consta de 1 ejemplar

Corrección: Amateditorial

El mestizaje ha sido conocido como un evento del pasado que consistió en el encuentro de dos mundos o, a lo sumo, en el sincretismo de dos culturas. Si bien esto es cierto, también este razonamiento está incompleto. Con ello quiero decir que estas acepciones no son las únicas. En los últimos veinticinco años varias intelectuales de México han venido pensando el proyecto del mestizaje a través de su significado histórico y los efectos racistas que este trajo no sólo a nivel estructural, sino también a nivel personal y más íntimo. Entonces, el objetivo de este libro es retomar para luego alejarme de argumentos que sostienen la idea de que el mestizaje fue un proyecto político, económico, pero también racial surgido desde la Colonia, reforzado con la conformación del Estado nación mexicano y reconfigurado con las políticas post-revolucionarias. Y digo alejarme porque, lejos de considerarlo un hecho histórico, en estos cuatro ensayos sostengo que el proyecto racial del mestizaje está más vivo que nunca —pese a las políticas multi e interculturales— pero ahora como un dispositivo que actúa desde el Estado hasta en la intimidad, que determina con quiénes hacemos alianzas institucionales para luchar contra las injusticias o hacia quiénes nos dirigimos mediante paternalismos y racismos amorosos. De este modo, estos cuatro ensayos invitan a las y los lectores a preguntarse ¿qué ha hecho el dispositivo racial del mestizaje en sus regiones? Y concretamente ¿qué mecanismos de este dispositivo se activan en sus personas cuando hablamos de conocimiento? Pero sobre todo ¿qué conversaciones nos falta tener para desmontar este dispositivo racial?