

Racismo y marcadores de diferencia entre estudiantes no indígenas e indígenas en México

GI SELA CARLOS FREGOSO

El mestizaje en estudiantes universitarios, en relación con los grupos indígenas, se presenta como un espacio de privilegio, inserto en jerarquías de poder que están determinadas por la cercanía o lejanía de la blanquedad. Para los estudiantes, lo mestizo aparece como lo “normal” o como el sujeto verdadero de la historia mexicana, asociado a ciertas características físicas. Este espacio de privilegio se torna maleable o flexible cuando ya no es posible distinguir dónde termina lo mestizo y dónde empieza lo indígena. Bajo este supuesto, el artículo desarrolla un análisis expuesto en tres fases, que intenta responder quiénes son esos estudiantes mestizos que se diferencian de lo indígena.

PALABRAS CLAVE: privilegio, racismo, mestizaje, blanquedad, jerarquías de poder

Racism and Signs of Difference between Non Indigenous and Indigenous Students in Mexico

The *mestizaje* of university students, in relation to the indigenous groups or persons, is seen by our society as a place of privilege, inserted in power hierarchies determined by the closeness or the distance from whiteness. For the students, the *mestizo*, associated with certain physical characteristics, appears as the “normal” or the true subject of Mexican history. Nevertheless, this privileged space becomes malleable or flexible when the border between the *mestizo* ends and the indigenous begins is no longer clear. Under this assumption, the article develops, in three phases, an analysis that attempts to answer who is this *mestizo* student and how he or she differs from the indigenous.

Keywords: privilege, racism, *mestizaje*, whiteness, power hierarquies

GI SELA CARLOS FREGOSO
Instituto de Investigaciones en
Educación, Universidad Veracruzana,
Xalapa, Veracruz, México
carlosfregosogisela@hotmail.com

El análisis que presenta este artículo está enmarcado en una investigación más amplia que versa sobre el ingreso de estudiantes indígenas a la educación superior convencional en un marco de políticas multi e interculturales. El texto representa la tercera parte de la totalidad de la investigación. En esta fase se explora la importancia de la apariencia de los cuerpos de estudiantes no indígenas en un plantel de la Universidad de Guadalajara (UDG), en el estado de Jalisco, México. Aquí sostengo que, con el surgimiento tanto de las políticas multi e interculturales en 2001 como de las dirigidas a la educación superior convencional, la universidad pública se presenta como políticamente correcta y antirracista. En ella, el discurso y la problematización del racismo son omitidos y reemplazados por nociones como reconocimiento o inclusión. Es decir, las estructuras de la educación superior se encuentran en un momento al que Saldívar y Moreno han nombrado, para el caso mexicano, como *posracial* (Moreno y Saldívar, 2015).

Esto encuentra fundamento cuando los estudiantes describen lo no indígena en función de lo indígena y su postura aparece como un lugar de privilegio, como lo “normal” o sinónimo de sujeto verdadero de la historia (Gleizer y Araujo, 2014), asociado a ciertas características físicas y morales, y también definido en relación con una jerarquía de poder determinada por lo visible de los cuerpos.

La metodología de esta fase es resultado de las dos etapas anteriores de la investigación, en las que emergieron afirmaciones por parte de funcionarios y académicos de la UDG como “los estudiantes indígenas son diferentes a nosotros porque somos mestizos”. De ahí surge la necesidad de una tercera etapa de análisis que explore la categoría “mestizos”, ahora con los estudiantes universitarios, para conocer si esta noción está vigente en generaciones más jóvenes. Al mismo tiempo, se abren posibilidades para aprehender cómo se construye esa diferencia entre el alumnado indígena y no indígena y de qué manera la educación influye en ello.

Se optó por trabajar con grupos de discusión que estuvieron conformados, en promedio, por seis estudiantes de la licenciatura en economía y gestión ambiental, del Centro Universitario de Ciencias Económico Administrativas (CUCEA). La respuesta a un anuncio que colocamos en un edificio del plantel, en el que se invitaba a los alumnos al taller “Cuando decimos que los indígenas son diferentes a nosotros, ¿quién es ese ‘nosotros’ que se diferencia de lo indígena?”, determinó el número

de participantes, que osciló entre 7 y 11. Hubo seis participantes constantes: cinco mujeres y un hombre. Cinco de ellos tenían 22 años de edad y una —Claudia— tenía 23. Cinco de esos estudiantes se consideran de clase media baja porque el lugar en el que viven “no es tan bonito”. Sólo Lourdes se considera de clase media alta porque sus padres poseen tierras ganaderas y comercian con tequila. Lourdes es la única que proviene de fuera de Guadalajara y vino a la ciudad a estudiar. Dos de las participantes —Aurora y Fanny— son de tez más oscura que el resto del grupo. Los demás se consideran blancos o “morenos claros”. Todos los estudiantes se conocen entre sí. Una de las participantes de tez más morena —Aurora— fue quien animó a sus compañeros a participar en el taller.

Las cuatro sesiones se llevaron a cabo en tres etapas. En la primera, los estudiantes trabajaron con cartulinas, hilos, periódicos, revistas, material reciclable, plumones y marcadores para elaborar un *collage* que después explicaron por escrito y de manera verbal.¹ En la misma sesión, expliqué a grandes rasgos el proyecto de mestizaje posrevolucionario mexicano, para a continuación discutirlo entre todos. Durante la segunda etapa, se trabajó con fotos de *The Nu Project*.² En la última fase, los participantes hicieron descripciones físicas de sí mismos. La intención era explorar su construcción del discurso de la diferencia y del discurso de lo no indígena en función de lo indígena.

La pregunta inicial de la dinámica fue la misma con la que se había anunciado el taller, a la que añadimos: ¿nos consideramos mestizos? De ser así, ¿cómo es ese mestizo o mestiza?³ El objetivo del taller era responder cómo está conformado lo mestizo en los estudiantes universitarios en el occidente de México, si los estudiantes se identifican con esta categoría, a qué se refieren en el sistema universitario cuando hacen aseveraciones como “los indígenas son diferentes a nosotros”, cómo se construye esa diferencia y a qué “nosotros” se refieren. Los grupos de discusión fungieron como “una práctica

de investigación en la que se recoge el camino de vuelta hacia la unión de lo que aparece separado, la reintegración al grupo tras la individuación” (Callejo, 2002: 418). El discurso plural que los grupos de discusión generaron fue contrastado con esa idea del mestizo impulsada por el Estado posrevolucionario.

La investigación se presenta en tres partes. En la primera se encuentran las definiciones de los estudiantes sobre las diferencias entre indígenas y no indígenas. En la segunda, por sugerencia de Deborah Poole sobre la economía de la imagen (Poole, 2000), intentaré demostrar mediante fotografías cómo no sólo el fenotipo sino también lo visible y las formas de los cuerpos son determinantes en la organización social del mundo visible, en este caso, del mestizo (Moreno, 2006). Por último, mostraré qué pasa con aquellos estudiantes que no poseen la blanquedad y el privilegio sociorracial que el proyecto identitario nacional posrevolucionario prometió.

¿Quién es ese nosotros que se diferencia de lo indígena?

Como se ha señalado en otros estudios, la noción de mestizaje no fue siempre una categoría que aludiera a la esencia racial o étnica del proyecto identitario

1 Todos los participantes autorizaron el uso del material generado en los talleres. Aquí se puede consultar la explicación verbal del *collage* de una participante: <<https://app.box.com/s/9z5nct39jzo4x5rmv6hx4pavdm5f7anl>>.

2 El criterio para elegir algunas de estas fotos fue, por un lado, que el proyecto está abanderado por el eslogan de “mujeres reales” de diferentes continentes, en oposición a los estereotipos de belleza de la moda occidental; por otra parte, me resultó interesante conocer cuál sería la percepción de los estudiantes sobre las “mujeres reales”, si les resultaban imágenes estereotipadas o no. El proyecto se puede consultar en: <<https://thenuproject.com/>>.

3 El material sistematizado del trabajo de campo puede consultarse en: <<https://app.box.com/s/ex4gejlbijoyfpga7xhq8f4fs0w0hne8>>.

nacional. Durante muchas décadas se refirió al proceso biológico y de miscegenación que comenzó y se profundizó durante la Colonia (Israel, 1980; Gómez y Sánchez, 2011; Basave, 1992; Bottcher, Hausberger y Hering, 2011). En la misma época, el mestizo no siempre fue un sujeto privilegiado, también representó una categoría social que ocupaba un rango de clase bajo (Zambrano, 2011). Prueba de ello fue el abandono masivo de niños que eran hijos de españoles y mujeres indígenas (Gonzalbo, 2008) a los que la escuela San Juan de Letrán recogía para darles instrucción. A pesar de que recibían educación, no se borraba el estigma de indefinición y falta de pureza que pesaba sobre estos niños por no ser indígenas ni españoles.

El mestizaje como proyecto político e ideológico provino de un proceso colonial marcado por las mezclas biológico-culturales que se corroboran en las llamadas castas, en las que lo mestizo se convirtió en una categoría social distinta a la de los colonizadores/colonizados. Según Zambrano (2011), en la época colonial los indígenas no podían pretender alcanzar la blancura al mezclarse con lo español, pero pasadas las generaciones sí podían aspirar a cierto fenotipo que se alejaba de lo indígena. De esta forma, el mestizaje se convertía en una suerte de *racial passing* (Kennedy, 2001), en el que se transitaba de una identidad o posición social desfavorecida a otra que antes le estaba prohibida.

Más tarde, el mestizaje como proyecto e ideología nacional fue, además del indigenismo, una de las políticas más exitosas del Estado mexicano posrevolucionario (Gall, 2013). Esta política encarnó tanto en un proyecto cultural como en uno racial. El mestizo se convirtió en lo normativo, en lo deseable y en el medio que forjaría la mexicanidad y la “formación de buenos ciudadanos” (Greaves, 2010: 200). Con ello se podría aspirar a un mayor escalafón social (Zambrano, 2011) y alcanzar la homogeneización cultural y lingüística por medio de un proyecto educativo y de celebraciones cívicas (Zepeda, 2012).

El mestizaje pasó a ser una identidad social de privilegio ante todas aquellas identidades o formas corporales que fueran contra el proceso de blanquedad. Este proceso se entiende aquí en los términos de Mónica Moreno y Bolívar Echeverría. La primera se refiere a la blanquedad como al deseo de ser más blanco(a) de piel conforme se procrea y pasan las generaciones (Moreno, 2008). Echeverría (2007: 16) completa la idea cuando asevera que la blanquedad no sólo se refiere a la blancura de la piel, sino “a un estado ético y *civilizatorio* como condición de la *humanidad moderna*, pero que en casos extremos [...] pasa a exigir la presencia de una blancura de orden étnico, biológico y ‘cultural’”.⁴

Los “civiles comunes”

La variedad de significados que ha tenido el término de mestizaje ha sido construida siempre en relación con lo indígena. Si bien algunos de estos significados históricos —mestizaje como proceso biológico, como falta de pureza o como sinónimo de progreso— han cambiado en su uso, tanto entre académicos de la UDG como entre estudiantes universitarios, es evidente que la educación sigue jugando un papel importante para crear otredades, pero ahora bajo el paraguas del *ciudadano pleno*. Hoy, en una era multicultural, ser ciudadano y tener derechos plenos genera una suerte de alteridad con aquellos sujetos que se supone que no los tienen. Si durante el proceso posrevolucionario la enseñanza pública fue la herramienta para la institucionalización de la nación y del proyecto de mestizaje, ahora el papel de la educación sigue siendo clave para comprender el proceso de ciudadanización, que a su vez genera diferencias entre quienes gozan de los beneficios de ser ciudadano y *tener derechos* y quienes no. Es decir, desde la época

4 Las cursivas son mías.

posrevolucionaria mexicana hasta las últimas décadas del siglo XX, el privilegio entre quienes eran indígenas y quienes no era vivido por medio del mestizaje. En el actual contexto multicultural, ese privilegio se ha movido del mestizaje al elemento de ciudadanía, como la recreación y los lujos. Un ejemplo es la explicación escrita que Lizett hizo de su *collage*:

[Ese] “nosotros” se refiere a personas, a civiles comunes, señoras, jóvenes, niños, señores, con necesidades como alimento, vivienda, cuidados personales, y con aspiraciones, como una familia, matrimonio, recreación, lujos. Que pueden ser los aspectos que nos diferencian unos de otros (taller en el CUCEA, 2013).

Sin embargo, al momento de verbalizar la explicación frente al grupo de discusión, Lizett dijo: “pues

todos tenemos necesidades y aspiraciones, y hablo de todos, como los que somos normales, así como nosotros”. Le pregunté qué entendía por “normal”, a lo que respondió: “civiles, personas, señoras y señores, ciudadanos como nosotros”.

A diferencia de los funcionarios y académicos de la UDG, Lizett no se nombra como mestiza, pero sí hace referencia a los privilegios del mestizaje —entendido como “la emergencia conceptual [...] de formas económicas y políticas que conocemos hoy en día” (Zermeño-Padilla, 2008: 89)— como necesidades y aspiraciones de Lizett. Para ella, estos privilegios no están encarnados en el concepto de mestizaje, puesto que esa noción no le dice mucho; sin embargo, en esta era multicultural o “posneoliberal”, en palabras de Martínez (2014), eso que para ella es “normal”, como las necesidades y



THE NU PROJECT ▶ Imagen 1. Foto 2 de la galería 2 de “In South America”.

aspiraciones, se torna un privilegio cuando se da por sentado que son diferenciadores de alteridad y que todo ciudadano “normal” tiene. Por ello, es pertinente centrarse en dos elementos fundamentales de la explicación de Lizett: el término “ciudadanía”, que aparece en su exposición escrita, y la noción de “normal” manifestada de manera verbal.

König (2005) nos ayuda a pensar en la explicación de Lizett al reiterar que el concepto de “civil”, que hace referencia a la noción de “ciudadanía”, fue una propuesta del Estado-nación para superar la etapa colonial del llamado nuevo mundo (König, 2005: 16). Es decir, la ciudadanía implicaba “el derecho a ejercer derechos que emana del reconocimiento de la naturaleza humana como intrínsecamente digna” (Tubino, 2001: 184). Es decir, Lizett se piensa como una persona con derechos —acceso a instituciones y a beneficios contenidos en un Estado-nación— y supone que todo ese “nosotros” al que se refiere goza de los mismos beneficios. Un primer marcador de diferencia entre los indígenas y los participantes de este taller, como Lizett, puede ser “tener derechos”, ya que las relaciones entre el Estado-nación y las minorías se caracterizaron por un ambiente de tensión, puesto que el primero “dejó al margen de los derechos [a las minorías], y por tanto conscientes de su alteridad” (Segato, 2007: 39).

Desde el contexto peruano y con el lente de finales del siglo xx, para Marisol de la Cadena la educación era un marcador que mestizaba a los indígenas cuzqueños: “la educación (entendida como aprender a leer y escribir, y el significado de los ‘símbolos patrios’) era *requisito* para adquirir ciudadanía” (2005: 64). La educación intentaba “dejar morir” lo indígena (De la Cadena, 2005: 65) y civilizar o mejorar la fe y la moral de éstos, de manera que, para ser ciudadano, tener derechos y poseer una naturaleza humana digna, era necesario educarse.

Como señalé antes, Gleizer y Araujo (2014) sostienen que el proyecto de mestizaje posrevolucionario impuso al mestizo como el sujeto

verdadero de la historia, es decir, lo normalizó y dejó de lado a todos aquellos sujetos que no fueran asimilables al proyecto. Esta aceptabilidad del mestizo durante el siglo xx se refleja en la visión de ese “nosotros” del que habla Lizett. Para ella, lo normal es la mezcla y la integración promovidas por el Estado-nación y sus instituciones. Adherirse a esta normalización, en palabras de Lizett, implica aquello “que nos ponen como estereotipos de tener una familia, casarse y así”, es decir, la “imposición” de dar continuidad a una serie de prácticas instituidas. De la Torre, García y Ramírez (2005: 337) señalan que esto debe leerse mediante lo que denominan “el rostro del conservadurismo tapatío”. Casarse, tener hijos y una familia están vinculados a “la no transgresión del orden moral y las buenas costumbres, rechazando elementos clave como la educación sexual y la educación gratuita” (De la Torre, García y Ramírez, 2005: 338). Aquí lo mestizo sería un sujeto que también está orillado a seguir guiones como la no transgresión y el conservadurismo para identificarse como ese sujeto con derechos que la educación brinda.

“Por las diferentes formas de vida”

Fanny, otra estudiante, manifestó un marcador de diferencia entre indígenas y no indígenas. Así explicó por escrito su *collage*: “se ven diferentes a nosotros los indígenas, por las diferentes formas de vida, [y] en vez de tomar las similitudes que tenemos, como la historia y el país, se busca ser parte del sueño americano en vez de crear su propio sueño acorde al contexto del país”. Para Fanny, la primera visibilización de la diferencia entre los indígenas y su locus de enunciación es la apariencia. En este caso, la desemejanza no es necesariamente negativa, pero ella señala que valdría la pena “tomar las similitudes” o los puntos de unión que mestizos e indígenas tienen. Es decir, además de que mestizos e indígenas son diferentes en el

aspecto, para Fanny también son distintos culturalmente. De ahí que ella haga referencia a las personas que emigran a Estados Unidos para buscar una “forma de vida diferente”, que abandonan los proyectos o “sueños” según el contexto nacional.

Lo anterior dota de mayor porosidad a la categoría de no indígenas y máxime a la de mestizo. Los flujos migratorios, como refiere Fanny, tornan más heterogéneo e incierto ese “nosotros” estático que pinta Lizett, por ejemplo, y al mismo tiempo, ese “nosotros” que está envuelto en el manto del Estado-nación se vuelve más escurridizo y endeble. La homogeneidad que durante el México posrevolucionario fue exhibida por medio de la escuela mediante narrativas como “la historia en común” y el “territorio”, y que daba testimonio de la delimitación del país, y por lo tanto, de la nación (Zepeda, 2012: 136), se ha convertido en un sitio de incertidumbre, incluso para aquellos que sí tienen acceso a la educación, como Fanny.

“Tenemos culturas diferentes”

Por lo expuesto en los apartados anteriores, a pesar de querer crear un México homogéneo, los aportes por escrito de Aurora reconocen la heterogeneidad hacia dentro del territorio:

Nosotros somos las personas que vivimos en un territorio geográficamente delimitado, pero culturalmente dividido. Compartimos un sentido de pertenencia por el estado, la región, el país, esas son nuestras afinidades, pero la cuestión es que somos personas diferentes porque tenemos culturas diferentes, formas de vida diferentes (taller en el CUCEA, 2013).

Aquí se vislumbra lo mestizo, no como una identidad hegemónica, sino como una más entre otras. Es preciso apuntar que la configuración de esta heterogeneidad en México no ha sido fácil. Basta señalar las

prácticas de xenofobia y racismo contra otras minorías políticas, además de las llamadas minorías étnicas. Éste es el caso de las migraciones de chinos, judíos y menonitas que arribaron a México en diferentes calendarios y bajo circunstancias distintas. Ellos tienen en común la segregación y la persecución sistemática (Lomnitz, 2011), como la represión con tintes racistas contra los chinos, por ejemplo, “la prohibición legal de matrimonios entre personas de origen chino y de origen mexicano durante la presidencia de Plutarco Elías Calles” (Gómez, 2001: 65). Además, el México cardenista (1934-1940) y ávilacamachista (1940-1946), a pesar de su reiterado discurso de invitación a quienes huían de regímenes totalitarios a buscar refugio en México, sólo permitió la entrada legal de 2250 judíos europeos durante los 12 años del nazismo (1933-1945), con el argumento de que estos solicitantes de protección no debían ser considerados “refugiados de un régimen fascista”, sino refugiados raciales. Por ello, la conformación de lo no indígena, que bien podría entenderse como mestizaje en términos de miscegenación, no siempre resultó plácida para el Estado-nación.

“Si decimos que son diferentes a nosotros, al rato vamos a decir que somos mejores”

Como advierte Rita Segato (2007) en relación con las identidades afro en Brasil, en los últimos años y debido a la globalización, las nociones que se tenían de las culturas nacionales homogéneas han cambiado. Señala dos de los cambios que se suscitan: uno que se inclina por “la progresiva unificación planetaria y homogeneización de los modos de vida” (Segato, 2007: 37), y otro que tiene que ver con “la producción de nuevas formas de heterogeneidad y pluralismo que resulta de la emergencia de identidades transnacionales a través de procesos de etnogénesis” (Segato, 2007: 37). La opinión de Lourdes empata con lo anterior:

Yo puse en el centro el mundo porque ahora vivimos en un mundo globalizado. El decir que los indígenas son diferentes a nosotros es poner etiquetas y las etiquetas nos separan. Si decimos que [los indígenas] son diferentes a nosotros, al rato vamos a decir que [nosotros] somos mejores. Es como los que tienen más dinero, se ponen la etiqueta de clase alta para decir que son mejores que nosotros (taller en el CUCEA, 2013).

Lourdes es la participante del taller de tez más blanca y también es la que se ha clasificado como una persona de clase media alta, por ello vale la pena aplicar una suerte de sospecha a su explicación tanto escrita como verbal. En este sentido, y en palabras de Marisol de la Cadena, nos encontramos con taxonomías prismáticas, es decir, con interpretaciones de lo mestizo que “toman su forma a partir de puntos infinitos y relativos de observación” (2004: 336). Si triangulamos la posición de Lourdes frente al grupo con nuestra hipótesis inicial de este análisis, vemos que en ella se manifiesta lo políticamente correcto y lo antirracista de la educación superior, puesto que habla desde su posición de privilegio como la alumna más blanca y de posición económica más favorable del grupo. Esto nos dice que tanto la construcción de la diferencia entre lo no indígena —¿quizá mestizo?— y lo indígena es relacional y contextual. Sin embargo, ella reconoce al mismo tiempo que ser portador de diferencias es sinónimo de inferiorización. Aquí sostengo que es preciso salir del paradigma de lo étnico para mirar la diferencia en México, no como una categoría cultural, sino como una categoría racial y colonial en la que el cuerpo y sus particularidades, o la apariencia en su totalidad, serán las que generen un código de lectura sobre el sujeto.

Las miradas mestizas cuestionan otros cuerpos

Deborah Poole (2000) dice que, a partir del siglo XIX y durante el XX, una parte importante del

mundo social “moderno” se organizó con base en las imágenes, puesto que éstas adquirirían valor no sólo por sí mismas, sino por el medio en el que se encontraban impresas o grabadas. También influía quién poseía esas imágenes, de manera que se generó una economía de lo visual. En esta economía se inferiorizó lo “otro”, lo diferente, ya que las imágenes estaban insertas en un engranaje de producción. Esto ocasionó que las imágenes fueran interpretadas y valoradas de forma histórica, científica y estética (Poole, 2000).

Para indagar acerca de la importancia de la imagen y su relación con la jerarquía social de acuerdo con la idea de que el mestizaje obtuvo el privilegio por medio del *racial passing*, que lo vinculó con una jerarquía social superior a la indígena sin importar su falta de pureza, pregunté: ¿a qué crees que se dedique la persona que ves en la foto? A propósito de esto, Poole (2000) afirma que las imágenes de las personas están insertas en un engranaje de producción que le otorga un valor a los cuerpos. Fanon completa esta visión cuando habla de los “sistemas de referencia” (2009: 112), conformados por varios niveles. El primero alude a estereotipos creados a lo largo de la historia merced a las narrativas hegemónicas. El segundo se refiere a la marca del cuerpo y a la importancia de la apariencia y su relación con el valor de los cuerpos. Al mismo tiempo, Fanon (2009) dice que quien es racializado intenta formar su propia historia, ya sea para ir contra la historia impuesta o no. En el caso del mestizaje, y en clave de Mónica Moreno, lo visible de los cuerpos —sin importar su grado mestizo o indígena— determina o asigna un lugar en “la configuración social del mundo visible” (2006: 81). Es decir, el que ve, lo hace desde un locus de enunciación particular, por ello “ver” se convierte en una práctica cultural que le asigna a “lo visto” una jerarquía social.

Quijano (2000: 201) plantea que la relación entre la raza y las identidades sociales en el mundo poscolonial —ya sea la de mestizo, la de indio o la de



THE NU PROJECT ▶ Imagen 2. Foto 1 de la galería 1 de “In South America”.

mulato, entre otras— tiene sus orígenes en la Colonia y es una construcción mental basada en la experiencia de dominación, de modo que las diferencias visibles son percibidas de manera que ubican a unos en una situación “natural” de inferioridad respecto a otros.

Como veremos, los estudiantes sí relacionan ciertos cuerpos con determinada escala de lo social, en la que no sólo importa la apariencia de la cara o la forma de los cuerpos, sino que existen atenuantes que separan o alejan a los sujetos de ese espíritu mesquizante, al que Moreno y Echeverría llaman “blanqueamiento”. Éste es el caso de elementos como los tatuajes. Cuando se habló de ellos, dos estudiantes

manifestaron que “además de descomponer el cuerpo” (entrevista con Fanny, 24 de julio de 2013), estaban relacionados con enfermedades contagiosas. Aurora, quien tiene dos tatuajes, agregó que los comentarios que había recibido versaban sobre “el respeto”: “haberme tatuado significaba que no podía respetar a nadie, porque no me respetaba a mí misma” (entrevista con Aurora, 23 de julio de 2013).

“No creo que sea formal por su cabello, para un trabajo, pues”

Cuando llegó el momento de presentar al grupo de discusión algunas fotos que mostraban el rostro y el cuerpo de mujeres desnudas,⁵ dos imágenes llamaron la atención de los estudiantes, quienes las comentaron durante más tiempo que el resto. Como señala Deborah Poole, “con frecuencia olvidamos que las imágenes también están relacionadas con el placer de mirar [y que] nos empujan a mirarlas, especialmente cuando el material que nos muestran no nos es familiar o es extraño” (citado en Ivars, 2014: 101). La imagen 1 despertó comentarios como: “otra que tiene tatuajes [además de Aurora]. Su cabello [...], no creo que sea formal por su cabello, para un trabajo, pues. Digo, se ve chida,⁶ pero bueno, yo no lo haría [...]. No sé, ha de trabajar en... un bar de... mesera” (entrevista con Lourdes, 24 de julio de 2013).

Después de este comentario, surgieron varias aseveraciones positivas sobre la foto: “se ve chida la morra...⁷ Se ve bien relax... Ha de ser bien alivianada”⁸ (entrevista con Alejandro, 24 de julio de

5 Fotos extraídas de las galerías 1 y 2 de “In South America”, de *The Nu Project*, <<https://thenuproject.com/>>.

6 Que se ve bien.

7 Mujer cuya apariencia puede ser la de una joven.

8 Persona de trato agradable o afable.

2013). Aquí, Fanon (2009: 118) es pertinente cuando califica de “tetanización afectiva” la manera en la que se compensa haber caído en estereotipos cuando se juzga a una persona por su apariencia. Es decir, una vez que se lleva al racializado a ese sistema de referencia que mencionamos —relatos e historias que se dicen del cuerpo racializado— se intenta compensar esa racialización mediante comentarios que quieren ser positivos. Así lo ejemplifica Fanon:

Mira, oye, los prejuicios de color me son ajenos... Pero, vamos a ver, para nosotros no existen los prejuicios de color... Perfectamente, el negro es un hombre como nosotros... No porque sea negro va a ser menos inteligente que nosotros... Yo tuve un compañero senegalés en el regimiento, era muy hábil (2009: 113).

Hablamos de un proceso de racialización y no de etnificación, porque no sólo ocurre un proceso de alteridad y de reconocimiento de la diferencia, sino que, debido a las marcas corporales —como el pelo— se le asigna un lugar en la escala social —ser mesera o trabajar en un bar—, es decir, el proceso de racialización implica no sólo un proceso de otredad, sino que se piensa que ciertos rasgos de la diferencia, ya sea el color de piel o el fenotipo, van de la mano con un proceso de otorgar valor o no a la persona.

El pelo es la señal o la *marca*, además del color de la piel y los tatuajes, que denota *falta de formalidad*. De acuerdo con la Real Academia Española (RAE), lo opuesto a lo formal es lo indefinido, lo que es carente de esencia y tiene poca seriedad (RAE, 2015). En ese sentido, lo visible de este cuerpo en movimiento es *desmenuzado* y entendido como campo heteroglósico (De la Cadena, 2005) o fragmentado. Sin embargo, esta heteroglosia intenta ser subvertida o modificada mediante algún comentario positivo. Como veremos, las impresiones anteriores contrastan con la siguiente foto.

“Parece que es escritora”

La segunda foto que llamó la atención de los estudiantes fue la de otra mujer con tatuaje y los ojos cubiertos (véase la imagen 2). Los comentarios giraron en torno a impresiones como “se ve súper relajada” (entrevistas con Aurora y Lourdes, 24 de julio de 2013), “parece que es escritora, como intelectual o algo así, aunque también tiene tatuajes, porque por su cuerpo... no sé” (entrevista con Fanny, 24 de julio de 2013). La similitud que encontraron los estudiantes en las fotos es la *transgresión* del cuerpo por medio de los tatuajes. La diferencia es que los cuerpos de piel más oscura, aunados a ciertas marcas corporales, son identificados con trabajos de menos estatus social: para la imagen 1, los estudiantes trajeron a cuenta el empleo de mesera; la imagen 2 les remitió al trabajo intelectual. La configuración social que se hace de otros cuerpos y rostros desde la mirada mestiza no siempre se basa en el fenotipo como tal, sino en un conjunto de elementos: la escolarización que otorga ciudadanía, el conservadurismo y la no transgresión del cuerpo y ciertas particularidades o marcas corporales, como el pelo.

“Se me hace chido que muestre su cuerpo porque igual y no está tan bonita”

Por último, la foto que remitió a lo que Fanon (2009) denomina tetanización afectiva fue la imagen 3. Después de un silencio, los estudiantes comentaron: “se me hace chido que muestre su cuerpo porque no creo que sea fácil mostrarte cuando estás desapegado a eso... a los estándares de belleza. Se me hace como chida porque igual y no está tan bonita pero...” (entrevista con Aurora, 24 de julio de 2013). Los argumentos de los estudiantes están determinados por la lógica dual del privilegio y el racismo cuando las miradas mestizas miran otros cuerpos en los que lo mestizo goza de una especie de inmunidad ante

lo indígena y al mismo tiempo puede decodificar otros cuerpos y ubicarlos socialmente. Algo que Achille Mbembe (2011) llama *body scripts*, es decir, las lecturas que se hacen del cuerpo, entendido no sólo como fenotipo y color, sino como un espacio complejo que está relacionado siempre con escalas sociales.

Cuando no se tiene la blanquedad que prometió el mestizaje

Lo indígena está bien delimitado desde la mirada de lo no indígena, desde el privilegio social y la blanquedad. Sin embargo, cuando se deja de lado el cedazo étnico y pasamos a considerar la importancia de la apariencia, cuando los estudiantes voltean su mirada a sus propios cuerpos, la línea que divide lo indígena de lo no indígena se difumina y no se sabe dónde termina lo uno y empieza lo otro, es decir, se vuelve a lo poroso del mestizaje. De esta manera, tanto mestizos como indígenas pueden ser los mismos, pero para el mestizo dependerá de dónde esté situado para adscribirse o no a ciertos grados de blanquedad. Éste es el caso de Lourdes, la alumna de tez más blanca, para quien la categoría de mestizo no significa nada, tampoco la de mexicana o latina, puesto que, como ella dice y sus compañeras lo afirman, ella es blanca y armónica. En este sentido, para los participantes del taller, el ser mestizo implicaría lo no blanco: “moreno moreno”, como nos dice Claudia, o moreno claro o trigueño, como Lourdes llama a Fanny. Elsa Muñoz (2013) señala que el mestizo implica una homogeneización corporal caracterizada por ciertos rasgos y esta homogeneización está ligada a lo mestizo, como el “moreno” o el “prieto”.

Por otro lado, el término “mestizo” se torna ambivalente en dos direcciones. Primero, en el sentido en que lo usa Fanny: “yo soy normal, ni gorda ni flaca, ni muy morena ni blanca, soy mexicana... bueno, más bien como latina” (entrevista con Fanny, 24 de julio de 2013). La noción “soy mexicana”

y tal vez “mestiza” adquiere connotaciones o grados de blancura, entendida como el color de la piel. Por ello, para Fanny, “ser mexicana” no expresa suficientemente su grado de morenez y recurre a “más bien soy latina”. Lourdes, en un afán de sacar a Fanny de su morenez, le dice: “ay, no eres morena morena, eres más bien como morena clara, como trigueña” (entrevista con Lourdes, 24 de julio de 2013). Una vez que Fanny fue “salvada” de su morenez, reflexionamos: estas nociones de “mexicana normal” o “latina” ayudan a Fanny a salvarse de: 1) ser indígena o carente de normalidad, como señaló Lizett, y 2) protegerse de los *body scripts* o de la carga histórica que puede tener un cuerpo moreno en México. Si Fanny no hiciera esta diferencia, ello implicaría, según Poole (2000) y Fanon (2009), relacionar su morenez con estereotipos, cierto valor solamente o un lugar en la escala social por su apariencia, y evidenciar que no tiene lo que las alumnas llaman “armonía” en su cara, es decir, cierto fenotipo entendido como blancura o un rostro “no indígena”.

La segunda forma en que lo mestizo es ambivalente se debe a que es una categoría que ayuda, en este caso a Lourdes, a tener relación con sus pares, es decir, con otras estudiantes. Lo mestizo representa un elemento en el cual ella se apoya para “no parecer sangrona” y para no ser excluida: “está mal que yo lo diga y me voy a oír bien sangrona, pero yo creo que yo soy armónica... o sea, de mi cara... creo que hay una armonía” (entrevista con Lourdes, 24 de julio de 2013).

En el sentido anterior, el mestizaje es una retórica de la que puede salir y entrar según lo amerite el contexto, de ahí que sea una categoría prismática. Lourdes es blanca cuando se habla de belleza y cuando se trata de generar lazos afectivos y de pareja, y es mestiza cuando se quiere conectar con el resto de sus amigas más morenas que ella. Como lo plantea Mónica Moreno, el mestizaje guarda una especie de “fluidez” o “maleabilidad, transformación y negociación” (2008: 403), de manera que siempre



THE NU PROJECT ▶ Imagen 3. Foto 29 de la galería 2 de "In South America".

se está negociando qué tan cerca o lejos se está de la blancura, dependiendo de "quién diga qué cosa, y en qué contexto o bajo qué circunstancias" (Columbia University School of the Arts, 2013). De esta manera, se entra y se sale del mestizaje según se desee entrar o salir de la morenez o de aquellas definiciones que relacionan el ser mestizo con la configuración de un mundo social particular.

Conclusiones

Lo no indígena entre estudiantes universitarios del occidente de México está conformado por una

suerte de organización visual de los cuerpos y por imaginarios que ha creado la nación merced el mestizaje. En el primer caso, los cuerpos se caracterizan por la prohibición de transgredirlo por medio de tatuajes, por ejemplo. Sin embargo, de manera paradójica, a pesar de que el tatuaje es el elemento más señalado, no es un impedimento para emitir comentarios positivos sobre las fotos, es decir, no es la *marca*, puesto que el tatuaje *puede ser cubierto*, así como se puede ocultar que alguien sea indígena o no, siempre y cuando su apariencia no lo delate. No obstante, no ocurre lo mismo con elementos como el color de la piel o la apariencia del pelo. Factores como la piel más oscura, el cabello y el cuerpo en movimiento son atenuantes para configurar el mundo social visible (Moreno, 2006) y entender que los cuerpos con estas características, según los estudiantes, carecen de esencia, seriedad y son susceptibles de algún acto ilícito o "chanza". Es decir, escapan del deber ser que el mestizaje promulgó. Entonces, ser mestizo está anclado no sólo en un espíritu ético y civilizatorio, de acuerdo con los argumentos de Bolívar Echeverría (2007) sobre la blanquedad, sino también en una "moral" de la medida, el orden, la pureza y el buen comportamiento.

Asimismo, la diferencia que se edifica entre mestizos e indígenas se basa en nociones como ciudadanía que, si bien puede implicar el ejercicio de derechos y la superación de un régimen colonial, como afirma König (2005), de igual forma, como apunta Segato (2007), la ciudadanía implica "hacerles saber" o concientizar a las minorías de su alteridad. Marisol de la Cadena (2004) respalda esta idea cuando dice que, para que una persona fuera ciudadano u obtuviera la ciudadanía, debía escolarizarse, de manera que la educación debía civilizar, dejar atrás lo indígena y dotar al individuo de una nueva moral o espíritu.

Por último, si bien el mestizo puede ocupar un lugar privilegiado en relación con el indígena o con toda aquella identidad o forma corporal que se

aleje de la blancura, también está inserto en jerarquías de diferencia. Todo depende de quién diga qué cosa y desde qué locus de enunciación se hable, por ello es una categoría prismática. De manera que el mestizaje de los estudiantes goza de una cualidad maleable o elástica. Para ellos no existe una línea divisoria en lo que a apariencia o culturas diferentes se refiere. Si un universitario indígena oculta su identidad étnica, la *marca* que denota diferencia sigue estando en la apariencia. Si un estudiante no indígena tampoco explícita su identidad mestizante, de igual manera puede llegar a ser tomado como indígena, pero

—como en el caso de Fanny— cuenta con el privilegio que el proyecto mestizante le dio.

En suma, no se puede aseverar dónde termina lo mestizo o lo indígena, qué grado de morenez se refiere a lo indio y qué grado a lo mestizo, tampoco qué cualidades tiene esa normalidad o armonía, como lo llaman Lizett y Lourdes, para diferenciarse de lo indígena. Entonces, la división a la que se recurre en última instancia o como última posibilidad para “marcar” la diferencia entre unos y otros es la diferencia cultural que, como lo mostraron los estudiantes, sigue vinculada a ideas raciales. **D**

Bibliografía

- Basave Benitez, Agustín, 1992, *México mestizo. Análisis del nacionalismo mexicano en torno a la mestizofilia de Andrés Molina Enríquez*, Fondo de Cultura Económica, México.
- Bottcher, Nikolaus, Bernd Hausberger y Max-Sebastián Hering Torres, 2011, *El peso de la sangre. Limpios, mestizos y nobles en el mundo hispanico*, El Colegio de México, México.
- Cadena, Marisol de la, 2004, *Indígenas mestizos. Raza y cultura en el Cusco*, Instituto de Estudios Peruanos, Lima.
- , 2005, “¿Son los mestizos híbridos? Las políticas conceptuales de las identidades andinas”, en *Universitas Humanística*, núm. 61, pp. 51-84.
- Callejo Gallego, Javier, 2002, “Observación, entrevista y grupo de discusión: el silencio de tres prácticas de investigación”, en *Revista Española de Salud Pública*, vol. 76, núm. 5, pp. 409-422.
- Columbia University School of the Arts, 2013, Discussion with John Akomfrah, director of *The Stuart Hall Project*. Disponible en línea: <https://www.youtube.com/watch?v=F4-ktD5l_Sc>, consultado el 11 de febrero de 2015.
- Echeverría, Bolívar, 2007, “Imágenes de la blanquitud”, en Diego Lizarazo Arias (coord.), *Sociedades icónicas: historia, ideología y cultura de la imagen*, Siglo XXI Editores, México, pp. 15-32.
- Fanon, Frantz, 2009, *Piel negra, máscaras blancas*, Akal, Madrid.
- Gall, Olivia, 2013, “Mexican Long-Living Mestizophilia versus Democracy Open to Diversity”, en *Latin American and Caribbean Ethnic Studies*, año 8, vol. 3, pp. 280-303.
- Gleizer, Daniela y Alejandro Araujo, 2014, “Historiografía del mestizaje mexicano: problemas y perspectivas”, ponencia presentada en el Coloquio Internacional “Identidades, racismo y xenofobia en América Latina: una perspectiva interdisciplinaria acerca de un problema complejo”, 29 de enero, México.
- Gómez Izquierdo, Jorge, 2001, *La región de las quimeras. Jerarquías raciales en el país de los mestizos*, Gobierno del Estado de Veracruz-Fondo Editorial de Culturas Indígenas, Xalapa.
- Gómez Izquierdo, Jorge y María Eugenia Sánchez, 2011, *La ideología mestizante, el guadalupanismo y sus repercusiones sociales. Una revisión crítica de la identidad nacional*, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla/Universidad Iberoamericana, Puebla.
- Gonzalbo Aizpuro, Pilar, 2008, *Historia de la educación en la época colonial*, El Colegio de México, México.
- Greaves, Cecilia, 2010, “La búsqueda de la modernidad”, en Dorothy Thank de Estrada (coord.), *La educación en México*, El Colegio de México, México, pp. 188-216.
- Israel, Jonathan, 1980, *Razas, clases sociales y vida política en el México colonial. 1610-1670*, Fondo de Cultura Económica, México.
- Ivars, María Jorgelina, 2014, “Mirando imágenes de mujeres de los pueblos originarios del Gran Chaco”, en Beatriz Garrido y Graciela Hernández (comps.), *Fuentes de la historia. Desde el género postcolonial/decolonial*, Universidad Nacional de Tucumán, San Miguel de Tucumán, pp. 93-116.

- Kennedy, Randall, 2001, "Racial Passing", en *Ohio State Law Journal*, año 62, núm. 1145, pp. 1-28.
- König, Hans Joachim, 2005, "Discursos de identidad, Estados-nación y ciudadanía en América Latina. Viejos problemas-nuevos enfoques y dimensiones", en *Historia y Sociedad*, núm. 11, pp. 9-32.
- Lomnitz, Claudio, 2011, "Los orígenes de nuestra supuesta homogeneidad: breve arqueología de la unidad nacional en México", en Alejandro Grimson, Silvia Merenson y Gabriel Noel (comps.), *Antropología ahora. Debates sobre la alteridad*, Siglo XXI Editores, México, pp. 141-172.
- Martínez Novo, Carmen, 2014, "Managing Diversity in Postneoliberal Ecuador", en *The Journal of Latin American and Caribbean Anthropology*, vol. 19, núm. 1, pp. 103-125.
- Mbembe, Achille, 2011, *Necropolítica*, Melusina, Barcelona.
- Moreno Figueroa, Mónica, 2006, *The Complexities of the Visible*, tesis de doctorado en filosofía, University of London-Goldsmiths Collage, Londres.
- , 2008, "Negociando la pertenencia: familia y mestizaje en México", en Peter Wade, Fernando Urrea Galindo y Mara Viveros Vigoya (eds.), *Raza, etnicidad y sexualidades: ciudadanía y multiculturalismo en América Latina*, Universidad Nacional de Colombia-Facultad de Ciencias Humanas, Bogotá, pp. 403-430.
- Moreno Figueroa, Mónica y Emiko Saldívar, 2015, "We Are not Racist, We Are Mexicans: Privilege, Nationalism and Post-Race Ideology in Mexico", en *Critical Sociology*, pp. 1-19.
- Muñoz, Elsa, 2013, "Del mestizaje a la hibridación corporal: la etnocirugía como forma de racismo", en *Nómadas*, núm. 38, pp. 81-97.
- Poole, Deborah, 2000, *Visión, raza y modernidad: una economía visual del mundo andino de imágenes*, Casa de Estudios del Socialismo, Lima.
- Quijano, Aníbal, 2000, "Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina", en Edgardo Lander (comp.), *La colonialidad del saber, eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, Buenos Aires, pp. 201-246.
- Real Academia Española (RAE), 2015, *Diccionario de la Lengua Española*. Disponible en línea: <<http://lema.rae.es>>, consultado el 31 de mayo de 2015.
- Segato, Rita Laura, 2007, *La nación y sus otros. Raza, etnicidad y diversidad religiosa en tiempos de políticas de la identidad*, Prometeo Libros, Buenos Aires.
- Torre, Renée de la, Martha Eugenia García Ugarte y Juan Manuel Ramírez Sáinz, 2005, *Los rostros del conservadurismo mexicano*, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, México.
- Tubino Arias-Schreiber, Fidel, 2001, "Interculturalizando el multiculturalismo", en Encuentro Internacional sobre Interculturalidad "Intercultural. Balance y perspectivas", noviembre, Barcelona Centre for International Affairs-CIDOB, Barcelona, pp. 181-194.
- Zambrano, Martha, 2011, "Ilegitimidad, cruce de sangres y desigualdad: dilemas del porvenir en Santa Fe colonial", en Nikolaus Bottcher, Bernd Hausberger y Max-Sebastián Hering Torres, *El peso de la sangre. Limpios, mestizos y nobles en el mundo hispánico*, El Colegio de México, México, pp. 251-282.
- Zepeda, Beatriz, 2012, *Enseñar la nación. La educación y la institucionalización de la idea de nación en el México de la Reforma (1855-1876)*, Fondo de Cultura Económica, México.
- Zermeño-Padilla, Guillermo, 2008, "Del mestizo al mestizaje: arqueología de un concepto", en *Memoria y Sociedad*, vol. 12, núm. 24, pp. 79-95.

Entrevistas

- Lizett, 12 de julio de 2013.
- Aurora, Fanny, Lourdes, 23 de julio de 2013.
- Alejandro, Aurora, Fanny, Lourdes, 24 de julio de 2013.