

Pueblos indígenas frente al racismo mexicano

Caja de herramientas para
identificar el racismo en México II

EUGENIA ITURRIAGA ACEVEDO

JAIME LÓPEZ REYES

Coordinadores y editores





**Pueblos *indígenas* frente al
racismo *mexicano***

Pueblos indígenas frente al racismo mexicano

Caja de herramientas para
identificar el racismo en México II

EUGENIA ITURRIAGA ACEVEDO
JAIME LÓPEZ REYES
Coordinadores y editores



Universidad Nacional
Autónoma de México, 2020



Iturriaga Acevedo, Eugenia, editor. | López Reyes, Jaime, editor.
Pueblos indígenas frente al racismo mexicano / Eugenia Iturriaga Acevedo, Jaime
López Reyes, coordinadores y editores. – Primera edición. | México: Universidad
Nacional Autónoma de México, 2020. | Serie: Caja de herramientas para identificar el
racismo en México; II.
LIBRUNAM 2092129 | ISBN 978-607-30-3939-0
Racismo – México. | Indios de México – Condiciones sociales. |
Discriminación racial – México.
LCC F1392.A1.P84 2020 | DDC 305.800972—dc23

Este libro ha sido sometido a un dictamen doble ciego por pares académicos
externos a la Secretaría de Desarrollo Institucional de la UNAM y aprobado de
acuerdo con sus criterios editoriales.

*Pueblos indígenas frente al racismo mexicano. Caja de herramientas
para identificar el racismo en México II*

Primera edición: 3 de diciembre de 2020.

D. R. © 2020, Universidad Nacional Autónoma de México
Ciudad Universitaria, Alcaldía de Coyoacán, C. P. 04510, Ciudad de México.
Secretaría de Desarrollo Institucional
Ciudad Universitaria, 8º piso de la Torre de Rectoría,
Alcaldía de Coyoacán, C. P. 04510, Ciudad de México.

ISBN de la obra: 978-607-30-3939-0

[CONTRAMAREA EDITORIAL]
DISEÑO EDITORIAL: Mariana Castro.
EDICIÓN: Carlos Sánchez Gutiérrez.

Esta edición y sus características son propiedad de la Universidad Nacional
Autónoma de México. Prohibida su reproducción total o parcial por cualquier
medio sin la autorización escrita del titular de los derechos patrimoniales.

Ejemplar gratuito. Prohibida su venta.

Impreso y hecho en México • *Made and printed in Mexico*

Introducción

EUGENIA ITURRIAGA

GABRIELA ITURRALDE¹

En México, las personas y las comunidades que integran los distintos
pueblos indígenas enfrentan cotidianamente situaciones de exclu-
sión, violencia e inferiorización. En años recientes se ha reconocido
que las ideas y las prácticas racistas hacia las personas y los pueblos
indígenas han contribuido históricamente a la reproducción de la
desigualdad y la exclusión económica y social. Estos fenómenos han
tenido efectos concretos en la vida de estos pueblos. Datos sociode-
mográficos, como el nivel de ingreso y las tasas de analfabetismo y de
acceso a bienes y servicios, han dado testimonio de ello a lo largo de los
años. Por ejemplo, la información más reciente del INEGI (2015) muestra
que el porcentaje de analfabetismo entre la población de 15 años y más
es mayor entre quienes hablan una lengua indígena (23.2%) que en el
resto de la población (5.5%).

Los pueblos indígenas viven el racismo en su relación cotidiana con
las instituciones del Estado mexicano y también en ámbitos de su vida
privada y social, en la que se enfrentan con estereotipos y prejuicios
que se han reproducido en distintos medios, como la enseñanza de la
historia, la televisión, la publicidad y las artes. En México, el pensa-
miento racista ha ubicado a los pueblos indígenas en un lugar definido:
les ha dicho qué sí y qué no pueden hacer, anhelar o lograr. El racismo
es la creencia de que hay seres humanos mejores que otros, y se basa
en la existencia de “razas humanas”. Aunque la ciencia ha demostrado

¹ Eugenia Iturriaga y
Gabriela Iturralde son
las coordinadoras
de la colección Caja de
Herramientas para
Identificar el Racismo
en México.

desde mediados del siglo xx que las “razas” no existen, pues los seres humanos somos iguales en un 99.9%, este pensamiento no ha desaparecido y ha servido para inferiorizar a distintos grupos humanos.²

Estas páginas recogen las contribuciones de académicos y activistas indígenas sobre algunos de los ámbitos y formas de expresión del racismo del que han sido objeto sus pueblos desde el surgimiento de México como nación independiente. Bajo el título *Pueblos indígenas frente al racismo mexicano* se presentan seis ensayos de hombres y mujeres jóvenes que, desde distintos espacios profesionales y vitales, nos proponen algunos temas de reflexión para caracterizar las distintas formas en que el racismo se ha ejercido hacia los pueblos indígenas. Es importante aclarar que se decidió, en un acuerdo con las y los autores, utilizar en este libro la expresión *pueblos indígenas*, por ser la forma más usada hasta ahora para referirse a estos pueblos o naciones.

Nombrar, ser nombrado y autonombrarse suponen complejos e inacabados procesos de aceptación, distinción e identificación. Jaime López Reyes nos invita a conocer y pensar las distintas implicaciones que han tenido y siguen teniendo las palabras *indio* e *indígena* en las discusiones que se están llevando a cabo en el interior de los pueblos indígenas. Ariadna Solís reflexiona acerca de un tema sobre el que siempre es necesario volver nuestra mirada: cómo han sido y son representadas las mujeres indígenas en los medios de comunicación. El mundo se ha convertido en una gran vitrina de imágenes que circulan a lo largo y ancho del planeta, por lo que es imprescindible preguntarnos acerca de las formas en que se ha representado a los pueblos indígenas, cómo se están construyendo y reproduciendo los estereotipos sobre “lo indígena”, y cómo estas representaciones se convierten en referentes para actuar.

² Para saber más acerca del racismo, puedes consultar el primer libro de esta colección en <https://redintegra.org>

Presentar reiteradamente a un grupo humano de forma negativa e inferior es uno de los mecanismos mediante los cuales se reproduce el racismo. Kristell Pech Oxté plantea que la literatura mexicana ha sido un discurso muy eficaz para reproducir, desde las élites letradas, estereotipos negativos sobre los pueblos indígenas. Su texto muestra cómo novelistas y ensayistas mexicanos de los siglos xix y xx plasmaron en sus escritos visiones de “lo indio” cargadas de superioridad y desprecio.

El colectivo Maya K’ajlay analiza, desde una perspectiva histórica, la relación entre el Estado mexicano y el pueblo maya yucateco en torno a la gestión y usos del territorio. Esta reflexión adquiere una gran actualidad frente a las afectaciones de los megaproyectos en los territorios de los pueblos indígenas. Cierran este libro las consideraciones de Ariadna Solís sobre el racismo en la educación superior y las de Guadalupe Tzopitl Montalvo, quien da cuenta de cómo ha vivido y sentido el racismo en la Sierra de Zongolica, Veracruz.

Pueblos indígenas frente al racismo mexicano es el segundo cuaderno de la colección Caja de Herramientas para Identificar el Racismo en México, cuyo primer volumen fue publicado en 2018 como parte de las actividades de divulgación científica de la Red de Investigación Interdisciplinaria sobre Identidades, Racismo y Xenofobia en América Latina (Red Integra). Celebramos que el Seminario Universitario Interdisciplinario sobre Racismo y Xenofobia (Surxe) de la UNAM acoja este proyecto editorial de divulgación científica orientado a identificar y combatir el racismo por medio de la construcción de un conocimiento cada vez más amplio sobre las distintas dimensiones y manifestaciones del racismo en nuestro país.



Identidades *impuestas*

JAIME LÓPEZ REYES



Ve'em xa ëëtse nyaktij¹

La palabra *indio* es la más reiterada y ofensiva con que se ha señalado en México a todo ese conjunto de personas que se desconocen, ese gran Otro que quedó atrapado dentro de lo que hoy es el Estado nación mexicano. “Pinche indio” es el insulto mexicano por excelencia y, hasta el día de hoy, ha sido el vehículo de todos los supuestos y nociones ofensivos con que se nos agrede cotidianamente a quienes nos reconocemos como indígenas o nos adscribimos a alguno de los pueblos o naciones llamados indígenas. Nacida de un malentendido geográfico, la palabra *indio*, por sí misma, representa más un error que una injuria: los exploradores europeos pensaron que habían llegado por el occidente a la India y llamaron a toda la población *indios*, tomándolos como una masa coherente, un solo “grupo”: el conquistado. Desde entonces, borrando las diferencias históricas, culturales, lingüísticas y religiosas que había entre los diferentes pueblos que habitaban el continente, se les unificó bajo la denominación de *indio*. Esta homogenización sigue vigente y la palabra se cargó con desprecio casi desde su nacimiento. Por eso, una de las primeras demandas de las luchas indígenas del siglo xx fue la identitaria, dejando claro que no queríamos ser llamados así.

Hoy en día, tanto en la academia como en los discursos y eventos oficiales, la palabra *indio* ya casi no se emplea porque fue sustituida por *indígena* (aunque la sustitución no significa que los prejuicios hayan sido superados en esos espacios). Fuera de esos ámbitos, el uso de *indio* como un insulto es más manifiesto y reiterado. La palabra *indígena*

¹ 'Así nos dicen', en mixe de Totontepec.

se empezó a utilizar después de la Independencia de México. Desde entonces, ha coexistido con la palabra *indio* y ha sido usada como su sinónimo, manteniendo la carga negativa plagada de estereotipos y prejuicios. En muchas de las luchas indígenas, la palabra *indígena* se ha entendido como un mero eufemismo, es decir, como una palabra más suave con la que se sustituye otra que se considera más explícita. En ese sentido, la palabra *indígena* ha sido usada sólo para encubrir el racismo, pero no para combatirlo.

Desde los gobiernos liberales del siglo XIX hasta los actuales, aquellos a quienes se nos ha llamado *indios* o *indígenas* hemos sido vistos como uno de los principales problemas de la nación mexicana, pues se considera que nuestra existencia frena el desarrollo y la modernidad del país. Desde la conformación del México independiente, el Estado ha buscado integrar a los miembros de los pueblos indígenas a la nación. Los métodos de integración han sido múltiples a lo largo de la historia; el más usado ha sido la educación, que ha ido desde la castellanización forzada hasta los modelos recientes, en apariencia más respetuosos, pero que conservan la idea de que la educación es una forma de superar nuestra “condición de indios”, que ellos consideran inferior. El modelo educativo mexicano partió de la idea de que los indígenas dejaríamos de ser un lastre para la patria sólo mediante la instrucción escolar. La educación, desde el siglo XIX, se ha visto como una acción redentora con la que han querido salvarnos a los indígenas de nosotros mismos y volvernos “mexicanos civilizados”. Con matices o de una manera menos explícita, ese pensamiento sigue vigente en el sistema educativo y en la sociedad mexicanos.

Además de lo anterior, la violencia del Estado mexicano hacia los pueblos indígenas se ha expresado también como castigos corpora-

les y encarcelaciones por hablar una lengua indígena o vestir trajes tradicionales, esterilizaciones forzadas, expulsión de sus territorios y el uso directo de la fuerza pública (policías y ejército) y paramilitar para agredir a comunidades indígenas. De toda esta violencia están impregnadas las etiquetas *indios* e *indígenas*, y esas palabras han sido usadas históricamente para homogenizar a pueblos enteros y negar la manera en que los distintos pueblos indígenas se definen, se autonombran y se comprenden a sí mismos. Una parte importante del racismo del que son víctimas los pueblos indígenas tiene que ver con estas dos etiquetas, pues son palabras cargadas de desprecio, inferiorización, estereotipos y prejuicios negativos que desembocan en discriminación, insultos, maltrato y mucha violencia. Vivimos en un país que educa a sus pobladores para admirar y respetar a los “indios antiguos”, gloriosos y mitificados, porque, dicen, son las raíces de lo mexicano y lo que se puede vender al turismo como tradicional y auténtico, pero, al mismo tiempo, a los sobrevivientes se nos desprecia, humilla y violenta cotidianamente.

Ve'emts ëëtse natyukxëējaja²

Como respuesta a la forma en que han sido nombrados los pueblos, los movimientos y las luchas indígenas han construido, desde el siglo pasado, una enérgica discusión acerca de la identidad indígena, preguntándose incluso si tal cosa existe. Diversas personas, activistas, colectivos, representantes y organizaciones comunitarias han participado en ese diálogo, haciéndolo plural, amplio, dinámico y, sobre todo, inacabado. La característica que ha agrupado a todos los

² 'Así nos llamamos nosotros', en mixe de Totontepec.

participantes, durante varias generaciones, es que todos nos consideramos a nosotros mismos indígenas o pertenecientes a alguno de los pueblos o naciones llamados indígenas (incluso cuando muchos rechazan la denominación *indígena*). Los movimientos indígenas han dicho que nombrarse es derecho exclusivo de los pueblos. Todos coinciden en esa gran demanda: que sean los mismos pueblos quienes se nombren y definan, y que no lo hagan agentes externos, como ha sucedido históricamente.

A continuación, quiero destacar algunas de las ideas que han sido consideradas en las asambleas, foros y convivencias que los pueblos indígenas han realizado, donde han reflexionado en profundidad sobre complejas cuestiones identitarias. Algunas de las ideas se confrontan entre sí, por eso hablo de una discusión que está lejos de darse por acabada. Debo subrayar también que estas discusiones responden directamente a la violencia sistémica que los pueblos indígenas han enfrentado en México. En esos intercambios de ideas se ha propuesto lo siguiente:

- Rechazar la palabra *indio* porque fue y sigue siendo utilizada como un insulto, y porque sirve para promover el racismo.
- Seguir utilizando las palabras *indio* e *indígena*, pero resignificándolas. Desde esta postura, se afirma que el problema son los prejuicios y estereotipos asociados a las palabras. La propuesta es responder con orgullo a estos prejuicios y seguir utilizando ambas o alguna de ellas, reivindicadas y dotadas de nuevos significados.
- Rechazar el título *grupos étnicos* y sustituirlo con las denominaciones *pueblos* o *naciones*, pues son diferentes de la nación

mexicana, aunque hayan quedado dentro de su demarcación territorial.

- Rechazar la diferenciación entre *etnias* y *naciones*, porque los aspectos que conforman a las etnias y naciones son los mismos: una población que se adscribe al colectivo, una lengua o lenguas compartidas, un territorio demarcado, un pasado común y sistemas de gobierno propios, entre otros. Sin embargo, nunca se habla de la etnia mexicana y se infiere que el único criterio de distinción es la condición de conquista: a los pueblos que fueron conquistados se les llama etnias, mientras que a los otros los llaman naciones. Los pueblos indígenas rechazan que la conquista sea la condición que los define.
- Reconocer y buscar las características esenciales o fundamentales que permiten hermanar a pueblos heterogéneos bajo el título de *pueblos indígenas*. Desde esta perspectiva, se piensa que los distintos pueblos comparten una cultura general que los hace similares y que es posible encontrar ciertas características que todos los pueblos tienen en común, por eso se habla de pueblos o comunidades indígenas en conjunto.
- Como complemento del punto anterior, se ha propuesto aceptar la existencia o suficiencia de esos rasgos en común, pero sin dejar de nombrar a cada pueblo; establecer diferencias entre ellos y atender a la identidad desde esas diferencias. No se rechaza la denominación general de *pueblos indígenas*, pero se subraya la necesidad de nombrar a cada pueblo de manera específica.
- Agruparse bajo la nominación *indígenas* como medida de sobrevivencia y para enfrentar al Estado nación mexicano. Desde esta perspectiva, se apela a los acuerdos internacionales firmados por

México para hacerlo reconocer y respetar la libre determinación de las comunidades y pueblos indígenas.

- En consonancia con el punto anterior, se propone hacer de la palabra *indígena* un instrumento para relacionarse con el Estado mexicano (no necesariamente para enfrentarlo) y no una forma de autocomprenderse o autonombrarse.
- Otra postura ha sido el total rechazo al vocablo *indígena* y autonombrarse desde la adscripción a cada pueblo o nación, todos diferentes entre sí. De esta manera, el sustantivo *indígena* es innecesario y una persona mazahua o mayo, por ejemplo, no necesita decir que es “indígena mayo” o “indígena mazahua”. El fundamento de esta propuesta es que la nación o pueblo de adscripción es suficiente para dar cuenta de una identidad colectiva y que si un mexicano no necesita aclarar que es del continente americano, entonces, a un mixe le basta decir que es mixe.
- Rechazar los exónimos³ de los pueblos y, en algunos casos, incluso considerarlos ofensivos. Así, los *p’urhépecha* exigen no ser llamados “tarascos”, los *rarámuri* descartan la palabra “tarahumaras” y los *wixaritari* demandan que no se les diga “huicholes”.
- Sustituir el adjetivo *indígenas* con otro que se propone como más respetuoso y menos lleno de prejuicios: pueblos *originarios* de México o de Mesoamérica.
- Como reacción a la idea anterior, se critica que la discusión gire en torno a México como Estado nación, pues muchos de los pueblos actuales existen desde cientos o miles de años antes que el Estado mexicano o el virreinato español que le antecedió. Los pueblos, se argumenta, no pueden ser originarios de lugares que no existían. También se ha señalado que considerar *México*

³ Un exónimo es el nombre con el que un lugar o un pueblo es denominado en una lengua distinta de la suya.

o *Mesoamérica* como delimitaciones geográficas dejaría fuera a pueblos que se reconocen a sí mismos como indígenas y que han formado parte de esta discusión.

- Considerar la autoadscripción como un criterio máximo de identidad. Este acuerdo, que ha llegado a las leyes mexicanas, plantea que es suficiente afirmarse como indígena para serlo. Anteriormente, las características físicas determinaban, según el criterio de agentes externos a las comunidades, quién era indígena y quién no. Después, el criterio más utilizado fue el de la lengua, así que quien hablaba una lengua indígena era aceptado como tal y quien no lo hacía no recibía ese reconocimiento. El criterio de la autoadscripción se propuso para combatir la idea de que los indígenas deben cumplir ciertos requisitos aislados, como los mencionados, para ser aceptados como tales.
- Después de observar algunas prácticas derivadas del uso de la autoadscripción como criterio máximo de identidad, se ha propuesto la necesidad de considerar el reconocimiento comunitario como un complemento de ésta, es decir, que las comunidades indígenas respalden o confirmen las adscripciones siempre que sea posible.

Es evidente que las propuestas, debates y acuerdos respecto a las maneras de autonombrarse exceden la lista anterior, y también son numerosos los puntos de desacuerdo. El objetivo de mi trabajo no es posicionarme en relación con las discusiones y propuestas enlistadas, sino compartir las reflexiones que se han dado en el interior de los pueblos indígenas y entre ellos, así como dar cuenta de la violencia sistémica que han enfrentado y siguen enfrentando por la imposición de

etiquetas recibidas desde el exterior. El criterio para utilizar la expresión *pueblos indígenas*, tanto en este ensayo como en el libro en general, ha sido práctico: la hemos preferido por ser, todavía, la denominación de uso más extendido; sin embargo, esto no debe ser entendido como un rechazo hacia ninguna de las propuestas enumeradas.

La falta de reconocimiento a la forma en que los pueblos indígenas se nombran y quieren ser nombrados da cuenta del racismo histórico del que han sido objeto, pues han sido tratados como sujetos inferiores, sin voz, a los cuales hay que cambiar para tener una nación desarrollada, moderna y exitosa. En México, el uso de las etiquetas *indio* e *indígena* ha traído consecuencias desastrosas para los pueblos y las naciones indígenas. Las discusiones arriba señaladas nacen de la necesidad de contrarrestar los efectos de esa estigmatización y discriminación, así como de las acciones que de ellas se derivan.

A pesar de que estas discusiones son conocidas en el “mundo indígena” y por las personas interesadas en él, los numerosos debates que se han llevado a cabo son prácticamente desconocidos para el resto de la población mexicana. En su inmensa mayoría, las instituciones estatales, el sector privado, los medios de comunicación, la academia y la sociedad en general ignoran esta discusión, de ahí mi interés por compartirla en este espacio. El combate al racismo hacia los pueblos indígenas tiene que empezar por conocer y atender a estas discusiones.



Ancianos presiden la clausura de un evento cultural.
Totontepec Villa de Morelos Mixe, Oaxaca, 2004.
Fotografía de Jaime López Reyes.

¿Quién puede decirte qué pareces, qué eres o qué no eres?

El supuesto de que existen características “esenciales” que definen “lo indígena” o a los indígenas aún persiste. Esa suposición errónea afirma que hay aspectos o características que, en conjunto o por separado, debemos cumplir forzosamente quienes nos autorreconocemos como indígenas. Los requisitos van desde hablar un idioma indígena, tener cierto color de piel y estatura, tener o no barba y bigote, o nuestro lugar de nacimiento o residencia, hasta gustos, aficiones, actividades profesionales y estilos de vida. A eso que nos exigen y con lo que nos miden le hemos llamado, irónicamente, “indigenómetro”, y causa mucha tristeza que lo usemos para descalificarnos entre nosotros mismos. Las identidades son mucho más complejas que una lista de requisitos y nadie tiene el derecho a negar tu identidad. Es importante entender que, si bien son personas quienes hacen estos comentarios, detrás de esas opiniones hay una estructura de pensamiento que ha sido interiorizada y naturalizada a través del tiempo. Por ello, es fundamental identificar cómo se instala el racismo en los distintos aspectos y momentos de nuestras vidas, y cómo lo expresamos con toda naturalidad, sin cuestionarlo.

A continuación, enumero algunas afirmaciones que muchas personas hacen para descalificar a quienes nos autorreconocemos como miembros de un pueblo indígena.

Frases descalificadoras

- Si no hablas una lengua indígena, no eres indígena.
- Si no hablas bien *ch'ol*, no eres *xch'olob*.
- Tú no pareces zapoteco.
- Tú naciste en la ciudad, no eres mixteco, zoque, *nawa*...
- Ya tienes carro, ya no eres...
- Tú tienes educación universitaria, ya no eres...
- Tú vives en la ciudad, ya no eres...
- Los de tu comunidad ya no hablan..., ya no son...
- Los de tu comunidad ya están muy mezclados, ya no son...

Ante ellas, podemos responder afirmativamente:

- Yo soy otomí, aunque no hable *hñähñu*.
- Yo nací en Veracruz y soy *na savi*.
- Los mixes no nos definimos por características físicas.
- Yo estudié ingeniería y soy *ikoots*.

¿Monolingüismo indígena?

Cuando se habla de monolingüismo en México, casi siempre se hace referencia a los hablantes de alguna lengua indígena y no se señala que la mayoría de la población nacional es monolingüe en español. En el caso de la población indígena, 9 de cada 10 personas hablantes de una lengua indígena son, por lo menos, bilingües, pues además de hablar su lengua materna, hablan español.

En la tabla 1 se puede ver que sólo el 9.2 % de la población hablante de una lengua indígena no habla español, y es señalada, precipitadamente, como monolingüe, pues no se le pregunta si habla alguna otra lengua. Es posible que parte de esta población no sea monolingüe, sino bilingüe o plurilingüe. En muchas regiones del país, la población indígena habla otras lenguas indígenas además de la suya. Tal es el caso de la Sierra Norte de Oaxaca, donde es común que una persona hable o entienda algunas variantes de zapoteco, mixe o chinanteco, además de su propia lengua. Además, como es bien sabido, la población indígena que vive o vivió en los Estados Unidos también habla inglés. Ser monolingüe y no hablar español son dos cosas distintas.

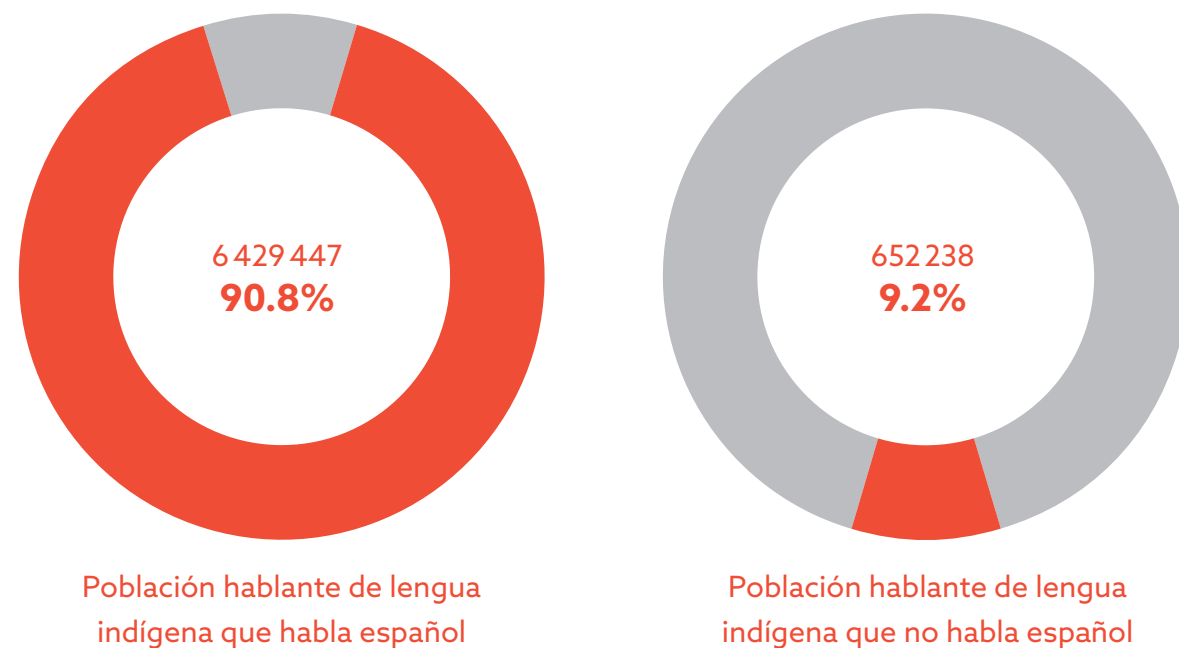
Tabla 1. Población total y población hablante de lengua indígena en México (2018)

Población	Total	Hombres	Mujeres
Población total	125 091 790	60 741 451	64 350 339
Población de tres años y más	119 608 680	57 955 302	61 653 378
Población hablante de lengua indígena	7 081 685	3 465 419	3 616 266
Porcentaje respecto de la población de tres años y más	5.9	6.0	5.9
Población hablante de lengua indígena que no habla español (monolingüe)	652 238	224 005	428 233
Porcentaje respecto de la población hablante de lengua indígena	9.2	6.5	11.8

Fuente: Robles Vásquez y Ángeles Méndez, 2019, p. 10.

Gráfica 1. Población hablante de lengua indígena en México (2018)

Total de población hablante de lengua indígena: 7 081 685



Fuente: Robles Vásquez y Ángeles Méndez, 2019, p. 10.

¡Ojo!, que la vista engaña

Representaciones de la mujer indígena en México

ARIADNA SOLIS



Cuando vemos películas, programas de televisión, fotografías y pinturas, ¿a quiénes vemos? ¿Vemos gente que se parece a nosotras? Si la respuesta es sí, ¿nos sentimos identificadas? ¿Cómo son estas imágenes, estas representaciones?

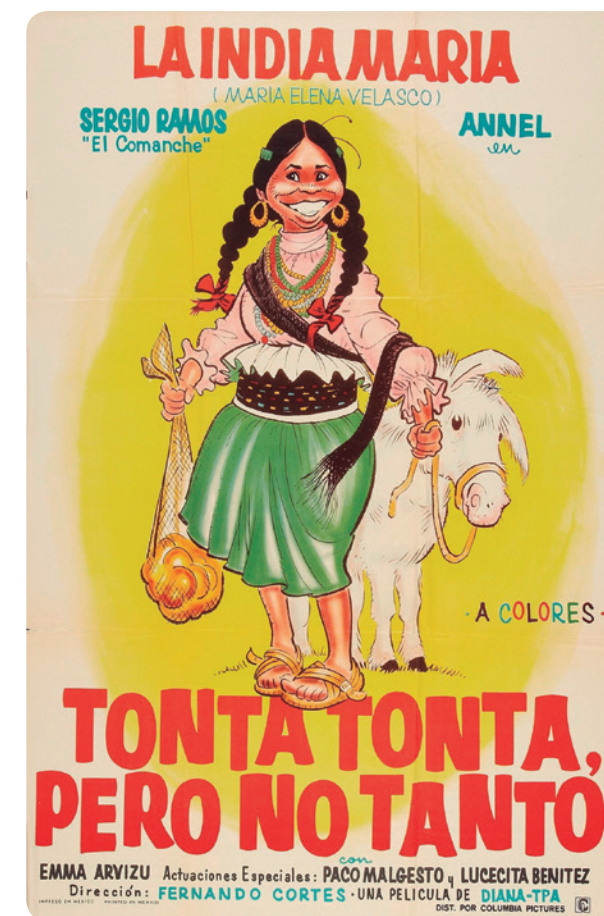
El concepto de *representación* es múltiple y puede ser comprendido desde diferentes perspectivas. En este ensayo, nos referiremos únicamente a las representaciones visuales, es decir, a las imágenes que vemos en nuestro entorno. Hablaremos de la *visualidad*, entendida como todas las formas o estrategias con que son representadas las personas, los espacios, etc., en los medios de comunicación, como la televisión y el cine, pero también en las artes, como la pintura, la escultura y la literatura, entre otras. En este texto me interesa reflexionar sobre cómo nos representan a las personas indígenas, en particular a las mujeres, pues creo que es una buena manera de mostrar cómo se manifiesta el racismo en México.

Muchas veces, las representaciones que vemos en los medios de comunicación están elaboradas a partir de estereotipos e ideas que llevan mucho tiempo arraigados en el imaginario mexicano. Los *estereotipos* son modelos que condensan las supuestas características de una persona. Aquellos atribuidos a las personas indígenas —en su mayoría burlescos y simplistas— han estado presentes a lo largo de la historia y se han encargado de construir ideas e imágenes visuales acerca del lugar que supuestamente ocupamos en la sociedad en que vivimos.

En el siglo xx, la televisión y el cine fueron los medios de comunicación masivos más importantes. Y ustedes se preguntarán: ¿eso qué tiene que ver con el racismo? Pues bien, estos medios de comunicación hacen circular masivamente imágenes y representaciones de las personas que se ven en las pantallas. Las personas indígenas que aparecen en las películas mexicanas siempre son pobres, ignorantes y supersticiosas; algunas veces, son tan ingenuas que pasan por tontas, o bien, son criminalizadas. Estas representaciones contrastan con las de personas mestizas o blancas, a las que se suele mostrar como modernas, inteligentes y que buscan el bien de todos. Esta manera de representar a la población indígena es una de las formas en las que se reproduce y mantiene el racismo hacia las personas indígenas, pues va grabando en las mentes de la audiencia una forma de mirar la sociedad en la que vivimos, donde las personas indígenas no sólo tienen carencias, sino que son inferiores al resto de la población. Estas imágenes tienen como consecuencia una fuerte discriminación hacia las personas que pertenecemos a los distintos pueblos indígenas que existen en México. Las imágenes nunca son inocentes. En realidad, las imágenes producen y refuerzan prácticas, por lo que son un recurso muy potente para reproducir el racismo.

A continuación, quiero mostrarles cómo hemos sido representadas las mujeres indígenas en el cine y la televisión. Tomaré como ejemplo las películas de la India María, realizadas a partir de la década de los sesenta del siglo xx. La visualidad, es decir, la forma en que es representado este personaje, ha tenido, hasta la fecha, consecuencias en cómo se imagina a las mujeres indígenas. El personaje, interpretado por la actriz María Elena Velasco, fue llevado al cine por primera vez en 1967. En esas películas se relata la vida de una mujer migrante

de “alguna” comunidad indígena, indistinta y cambiante, aunque San José de los Burros es uno de los “pueblos” más referidos como su procedencia. Además, se remarcan constantemente las características de la India María: un personaje ingenuo, pobre, con un “mal español” ridiculizado y cuya “ignorancia” la hace objeto de abusos y discriminación (por ejemplo, en la película *Tonta tonta, pero no tanto*), de los que se libra valiéndose de su “particular ingenio”.



Cartel de la película *Tonta tonta, pero no tanto* (1972).

Hoy en día, en México se les sigue llamando *marías* a las mujeres indígenas, reforzando el estereotipo de la India María y, a la vez, invisibilizándolas, es decir, ocultando e incluso anulando sus identidades y sus historias particulares, e hipervisibilizándolas, es decir, haciendo muy visibles imágenes negativas y estereotipos que las hacen menos.

En la mayoría de los programas televisivos podemos encontrar hombres y mujeres de tez blanca que casi siempre están relacionados con la riqueza, la felicidad y el éxito, y también con atributos “deseables”, valores —como la bondad y la belleza— y una serie de privilegios que operan en la vida diaria. Como contraparte, podemos encontrar a las mujeres indígenas representadas exclusivamente como trabajadoras del hogar; por ejemplo, en las telenovelas del Canal de las Estrellas, desde hace más de cincuenta años, y, recientemente, en la película *Roma*. El hecho de que siempre se asocie a las mujeres indígenas con el trabajo del hogar es un supuesto racista que niega la diversidad de actividades que realizamos en la vida real. Que a las mujeres indígenas casi siempre se les asigne el lugar de responsables de las tareas del hogar, de reproducción y de cuidado, provoca que estas actividades parezcan naturales, normales o innatas. Estas representaciones constantes contribuyen a que la sociedad no vea que las mujeres indígenas nos desenvolvemos en muchísimos otros ámbitos.

En otras ocasiones, las mujeres indígenas somos representadas como una versión contemporánea de Cenicienta, en la que alcanzamos el estatus de “buena mujer” a través del amor romántico, con el matrimonio. No obstante, hay que aclarar que nunca son actrices indígenas quienes representan a esos personajes, sino actrices que “se disfrazan” siguiendo los estereotipos de una mujer indígena: pobre, cabello trenzado, traje “regional” y un “mal español”. Presento aquí

algunos ejemplos: *María Isabel*, interpretada por Silvia Derbez en 1966 y por Adela Noriega en 1997; *Simplemente María*, interpretada por Victoria Ruffo en 1989 y por Claudia Álvarez en 2015; *Yara*, interpretada por Angélica María en 1977; *De frente al sol*, con la actriz Angélica Aragón interpretando a Chole en 1992; *Un refugio para el amor*, con la actuación de Zuria Vega interpretando a Luciana, una mujer tarahumara, en 2012. Por medio de estos relatos se siguen alimentando esos imaginarios de la aspiración a la blanquitud a través del matrimonio y de “mejorar la raza”, como se dice de manera coloquial y racista.



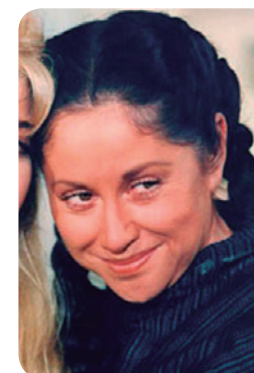
Silvia Derbez, 1966.



Angélica María, 1977.



Victoria Ruffo, 1989.



Angélica Aragón, 1992.



Adela Noriega, 1997.



Zuria Vega, 2012.

Otra de las formas de racismo a las que nos enfrentamos las mujeres indígenas es la *exotización*, que es un proceso por medio del cual los cuerpos y las expresiones culturales de los pueblos indígenas se vuelven una fuente de riqueza económica, creativa e intelectual para personas ajenas a ellos o que dicen representarlos. En este proceso entra en juego el deseo de consumo de “lo exótico”, en estrecha relación con la posibilidad de hacer viajes a “lo lejano”. En México estamos rodeados de dinámicas de exotización con las que se “romantizan” las culturas indígenas y se presentan como recursos explotables para el turismo nacional e internacional. La Guelaguetza es un buen ejemplo de esto. Así, los cuerpos de las mujeres indígenas son transformados en objetos o mercancías exóticas para el deleite de los turistas nacionales y extranjeros. La exotización de nuestras comunidades y de nuestros cuerpos es racismo.

Campaña publicitaria
*Moda para las
vacaciones 2020* en
las calles de la Ciudad
de México. En estos
carteles se observa
con claridad cómo se
utiliza la imagen de
las mujeres indígenas
para promover una
idea de turismo
por medio de la
exotización.



La fiesta nacional

El reto de imaginar una “identidad mexicana” es difícil, tal vez imposible. En el territorio que hoy llamamos México vemos que, año tras año, la noche del 15 de septiembre se hace una fiesta en la que se intenta representar lo mexicano usando la indumentaria de las mujeres indígenas de formas simplificadas y hasta folclorizantes. De esta manera, se busca mostrar el imaginario del Estado nación, de lo mexicano, pero la identidad de los pueblos desaparece, pues a esa representación no le interesan las personas ni los pueblos indígenas como seres y colectividades complejas y diversas, sino únicamente como expresión de lo que sea que imaginan como “lo mexicano”. Seguir pensando en nuestras diferentes indumentarias como disfraces mexicanos o como trajes “típicos” o “tradicionales” de las fiestas patrias es una manera de continuar fomentando dinámicas de apropiación cultural y racismo.



Celebración de las
“fiestas patrias” en la
cadena de televisión
Univisión, 2018.



Literatura y racismo *en México*

KRISTELL PECH OXTÉ



A lo largo de la historia, la literatura ha sido una de las vías de legitimación de ciertas formas de vida y, al mismo tiempo, la condena de otras. A través de ella se han producido imaginarios (imágenes e ideas relacionadas con ciertos temas, objetos, lugares y personas determinados) y se han divulgado formas de entender el mundo. Gran parte de la literatura escrita en México ha reproducido imágenes violentas tanto de las personas indígenas como de las afrodescendientes y de sus colectivos. Para combatir el racismo, hay que reconocer dónde y cuándo se presenta; por ello, es importante reflexionar sobre el tipo de representaciones que se han reproducido en las obras literarias.

En la literatura mexicana, las descripciones y los atributos que les han sido asignados a los indígenas son, en su mayoría, negativos, y están contruidos en relación con lo blanco y lo mestizo, por lo que encontraremos continuamente representaciones de lo indígena como algo anclado en el pasado, personas inferiores y pobres, mientras se resalta y se describe lo mestizo o lo blanco como lo superior, lo bello o lo ideal. De esta forma, las figuras o personajes indígenas son caracterizados como “otros” deshumanizados.

El indígena no sólo es visto y descrito como diferente, sino que esa diferencia es presentada a través de la inferiorización y el estigma. Así, nuestros pueblos son imaginados y representados como todo eso que no se quiere ser o que debe ser superado. Para los ojos de quienes nos describen en esos textos, los indígenas somos sumisos, peligrosos, flojos, exóticos, coloridos, intrusos, incultos, violentos, salvajes, pa-

sionales, dominables, envidiosos, traidores, criminales, sospechosos, primitivos, inútiles, ignorantes, atrasados, sangrientos, bárbaros... en fin, objetos en lugar de sujetos. Como muestra, recupero citas de escritores mexicanos un poco más adelante.

Esas imágenes violentas y dolorosas constituyen ideas que han sido forjadas y mantenidas durante el transcurso de los años. Las representaciones en la literatura mexicana han contribuido a impulsar y justificar despojos, maltratos, esclavitud y violaciones, y han ayudado a naturalizar el odio y la exclusión. En las descripciones que se han hecho de nosotros, cambian los contextos y las épocas, pero se mantiene la desvalorización de nuestros cuerpos y nuestras culturas. Como resultado, muchas veces preferimos identificarnos con los elementos que son descritos como positivos, rechazando, negando y olvidando, de alguna manera, nuestra propia presencia, nuestra historia y las injusticias cometidas contra nosotros.

Históricamente, nuestras voces han sido silenciadas en la literatura mexicana, pues no hemos sido nosotros mismos quienes nos hemos representado en esos textos. Por fortuna, eso ha empezado a cambiar: hoy, las escritoras/es indígenas luchan en contra del racismo y la discriminación también desde la literatura, escribiendo desde sí mismos y dando otra imagen y otro valor a nuestras representaciones. En los textos y las producciones antirracistas y anticoloniales podemos encontrar descripciones que nos proporcionan una imagen más positiva de nuestros antepasados y de nosotros mismos, las cuales fortalecen nuestras identidades y nuestras luchas sociales. La literatura también nos permite encontrar otros caminos, es decir, puede servir como un espacio de transformación, sanación, reconciliación y reivindicación.



Ilustración de Kristell Pech Oxté, titulada *Rostros y borraduras*, que retoma fragmentos del libro *La tierra del faisán y del venado*, de Antonio Mediz Bolio. Septiembre de 2020.

Citas literarias de autores mexicanos

Naciendo en el lecho de esa raza desheredada, que se desprecia desde Cortés hasta hoy, de esa raza que sufrió azotes a pesar de la virtud de Las Casas y la sangre de Hidalgo y de Morelos; siendo indígena, estaba condenado a la existencia amarga y oscura de los parias y de los reptiles. ¡Cuántos supremos esfuerzos necesitaría el desamparado para transformarse de ignorada larva, no en coqueta mariposa, sino en cóndor audaz!

No es tan grande el que del trono asciende a la gloria, como el que del fondo de una naturaleza salvaje, de una raza ignorada, de una familia oscura, asciende de la miseria a la gloria. ¡Por eso son grandes esas figuras de la raza indígena: Juárez y Altamirano!

ÁNGEL DE CAMPO (1868-1908), “Recuerdos del Maestro” (1894).

Veo, sí, muchos degenerados todavía, un empobrecido rebaño de indios, el lamentable fin de una raza que apenas vestida de cuerpo, desnuda de inteligencia y exhausta de sangre, agoniza en silencio, sin dejar nada. Ni siquiera deudos que la lloren.

FEDERICO GAMBOA (1864-1939), en un discurso
ante Porfirio Díaz (1898).

Desde entonces —desde la Conquista o desde los tiempos precortesianos, para el caso es lo mismo— el indio está allí, postrado y sumiso, indiferente al bien y al mal, sin conciencia, con el alma convertida en botón rudimentario, incapaz hasta de una esperanza.

[...]

La masa indígena es para México un lastre o un estorbo; pero sólo hipócritamente puede acusársela de ser elemento dinámico determinante. En la vida pacífica y normal, lo mismo que en la anormal y turbulenta, el indio no puede tener sino una función única, la del perro fiel que sigue ciegamente los designios de su amo.

MARTÍN LUIS GUZMÁN (1887-1976), *La querrela de México* (1915).

Una religión como la cristiana hizo avanzar a los indios americanos, en pocas centurias, desde el canibalismo hasta la relativa civilización.

[...]

El indio no tiene otra puerta hacia el porvenir que la puerta de la cultura moderna, ni otro camino que el camino ya desbrozado de la civilización latina.

JOSÉ VASCONCELOS (1882-1959), *La raza cósmica* (1925).

En sus formas radicales el disimulo llega al mimetismo. El indio se funde con el paisaje, se confunde con la barda blanca en que se apoya por la tarde, con la tierra oscura en que se tiende a mediodía, con el silencio que lo rodea. Se disimula tanto su humana singularidad que acaba por abolirla; y se vuelve piedra, pirú, muro, silencio: espacio. No quiero decir que comulgue con el todo, a la manera panteísta, ni que un árbol aprehenda todos los árboles, sino que efectivamente, esto es, de una manera concreta y particular, se confunde con un objeto determinado.

OCTAVIO PAZ (1914-1998), *El laberinto de la soledad* (1950).

Pueblos *mayas*, racismo y territorios

MAYA K'AJLAY¹

¹ Colectivo conformado por Ezer May May, José Ángel Koyoc y Kristell Pech Oxté.



Desde su surgimiento como proyecto en 1821, el Estado nación mexicano ha ejercido un *racismo institucional* o *estructural* sobre los pueblos indígenas (véase el recuadro de la p. 64), el cual se manifiesta en las políticas públicas y de desarrollo que se ponen en marcha en sus territorios, es decir, cuando quienes tienen el poder toman decisiones respecto a espacios geográficos sin tener en cuenta o desvalorizando a las personas indígenas que los habitan, o bien, cuando a éstas no se les permite asumir posiciones de poder para promover y tomar sus propias decisiones respecto a sus tierras. En el caso de los pueblos mayas peninsulares, el Estado mexicano ha sido racista cuando se apropia o permite la apropiación de sus terrenos, y cuando los limita o reduce. El Estado ejerce violencia a través del control y el reordenamiento de los territorios mayas que, a la vez, renombra. El racismo que se ejerce sobre los mayas peninsulares también se puede encontrar en la desvalorización continua de las actividades que realizan con la tierra, principalmente por medio de la inferiorización de la milpa (véanse los recuadros de las pp. 56 y 57) y el rechazo a la forma en que organizan sus territorios.

El territorio es el espacio vital que los grupos humanos delimitan, con sus valoraciones y percepciones particulares, para ocuparlo, organizarlo, manejarlo y cuidarlo. Cuando el Estado mexicano interviene los territorios de los pueblos indígenas, atenta contra sus percepciones particulares y su existencia misma, de la misma manera en que la ideología del mestizaje ha pretendido borrar la identidad de muchos pueblos o naciones indígenas afirmando que México es una nación indivisible,

fueron menos agresivas. Por ejemplo, en una publicación internacional de la Reducción de las Emisiones Derivadas de la Deforestación y la Degradación de los Bosques (REDD+) se señaló a la agricultura tradicional (la milpa) como una de las principales causas de la deforestación en la península (Ellis, Romero Montero y Hernández Gómez, 2015). Con ello, se terminaba de trazar una imagen dentro de la cual los proyectos energéticos representan la respuesta a la exigencia de desarrollo económico y a la supuesta deforestación causada por la milpa.

La información que circula sobre el Tren “Maya” tiene un tono ligeramente distinto al caso anterior, pero no opuesto. El director del Fondo Nacional de Fomento al Turismo (Fonatur), Rogelio Jiménez Pons, expresó lo siguiente sobre los territorios indígenas: “Es [sic] la miseria y la ignorancia, los dos juntos [sic], la que ha [sic] echado a perder todas nuestras reservas de la biósfera. [...] Tan sólo de [sic] la reserva de la biósfera que ustedes dicen proteger [Montes Azules, Chiapas] es un desastre, pura miseria dentro de esas reservas de la biósfera. Aquí hay una oportunidad de crear una nueva cosa” (Ramos, 2019). Por su parte, la antropóloga Paloma Escalante, encargada del *Diagnóstico, observaciones y recomendaciones sobre el tren maya en Quintana Roo* (Ramírez Muñoz, Llerenas Trejo, González Matú y Escalante Gonzalbo, 2020), exclamó: “La milpa maya no se va a perder porque venga un tren, la milpa maya ya está perdida” (Ramírez Reyes, 2020). Estas posturas pretenden mostrar el territorio maya como un espacio mal manejado, desordenado y pobre, y también como un territorio en el que la milpa no existe, lo que permite y justifica la intervención estatal.

Pero, ¿cómo se identifica el racismo en estas ideas y expresiones? Y ¿cómo se relacionan estas ideas con la intervención estatal? Estas preguntas pueden responderse desde el ámbito de la historia. Podemos

observar durante los últimos dos siglos, en los que el Estado nación mexicano ha existido como proyecto y realidad, cómo la distribución del territorio y la jerarquización del manejo de la tierra y los recursos naturales han beneficiado —y continúan beneficiando— a sectores específicos de la población de la península (blancos y mestizos), mientras que han perjudicado a otros, principalmente a las comunidades mayas. Mientras que los primeros han recibido o viven de los recursos de determinados territorios que han obtenido gracias a sus privilegios y poder, los mayas, en su mayoría campesinos, con frecuencia enfrentan una incertidumbre respecto a la propiedad de la tierra, ya que suelen ser despojados o privados de sus recursos “en beneficio del progreso y la nación”.

En el siglo XIX, los Gobiernos centrales y regionales se valieron de la categoría de “terrenos baldíos” para expropiar, mercantilizar y vender pedazos de tierra que eran de los pueblos mayas, pero que fueron caracterizados como vacíos, sin habitantes ni propietarios, es decir, desaprovechados. Por ejemplo, en Yucatán, sobre todo en el noroeste, muchos de esos espacios fueron catalogados con ese nombre por la legislación mexicana, a pesar de encontrarse ocupados por milperos mayas. En su mayoría, esos terrenos fueron denunciados como baldíos por los propietarios de plantaciones henequeneras, ingenios azucareros o haciendas ganaderas. La estrategia recurrente fue el acaparamiento de zonas aledañas a sus propiedades. Los montes de los pueblos se redujeron progresivamente, mientras que las propiedades privadas aumentaron. Esta expansión no estuvo exenta de conflictos. Los criollos y mestizos vieron al sistema milpero y a la forma en que los mayas manejaban sus montes como unos de los principales “obstáculos” para el desarrollo económico liberal. Según

ellos, la milpa destruía el espacio ambiental y era ineficiente para el desarrollo de la propiedad privada. Al concebir la milpa de manera negativa, estas características fueron señaladas como inherentes a la “raza” maya, puesto que la labor milpera fue considerada como una actividad natural del “indio” maya.

La distinción entre la milpa maya y la propiedad privatizada liberal, criolla o mestiza, fue puesta en práctica mediante el levantamiento de cercas para que los mayas milperos no pudieran cruzar o, en el peor de los casos, eran amenazados con acciones legales en su contra si lo hacían. En ocasiones, los milperos mayas tenían que cercar su milpa “voluntariamente” si no querían perder sus siembras y cosechas por la irrupción del ganado de los grandes propietarios. La población maya ya no podía hacer uso de los recursos del monte con la amplitud que requería su práctica milpera, sino que ahora se encontraba segregada —o forzada a encerrarse— si quería conservar su actividad agrícola.

En el periodo revolucionario y posrevolucionario, la participación de los campesinos mayas en la solicitud y obtención de terrenos fue masiva, y se concretó en una nueva forma de organización territorial: el ejido revolucionario. Pese a esta novedad, las formas particulares de territorialidad maya, producto del proceso histórico peninsular, no fueron reconocidas. Por un lado, los montes pertenecientes a los pueblos del noroeste yucateco, que fueron enajenados antes de la Revolución por las Leyes de Reforma, no les fueron devueltos en su totalidad durante el reparto agrario. Por otro lado, durante ese periodo, en el oriente de Yucatán, muchos de los montes ocupados por los milperos mayas fueron catalogados como “terrenos nacionales”, pese a que estaban en posesión de éstos desde hacía varias décadas. Así, en estos acontecimientos se pueden observar de nuevo acciones

estatales que violentaron y amenazaron la vida de los pueblos mayas en beneficio de una relación subordinada respecto al Estado mexicano, pues son éste y otros agentes externos a las comunidades mayas quienes han decidido sobre sus territorios.

Como hemos visto, la desigualdad histórica en la distribución de la tierra y sus recursos proviene de una relación basada en un pensamiento racista del siglo XIX, el cual nombró espacios para luego, paradójicamente, invisibilizarlos. El espacio vacío —llamado en la historia “terrenos baldíos”, “terrenos nacionales” y, ahora, “desordenado” y “miserio”— ha llevado a la negación, amenaza y exterminio paulatino de las territorialidades mayas, es decir, sus identidades, sus cuerpos, sus familias y sus prácticas, existencias que sólo pueden mantenerse en y por medio del territorio mismo.

Alrededor de proyectos como los mencionados, presenciamos la continuación de prácticas racistas ya institucionalizadas, pues se trata de un patrón histórico de tratamiento desigual en el que no se reconoce ni la presencia maya, ni la forma en que estos pueblos organizan el espacio donde viven. Parte del reclamo actual de los pueblos mayas por el derecho a la libre determinación tiene que ver con la exigencia del reconocimiento de los territorios y las territorialidades mayas, específicamente, de la relación que estos pueblos entablan con lo que les rodea, que va más allá de una superficie agrícola o forestal, y se enfrenta a la concepción colonial del territorio. El racismo no sólo se manifiesta como un fenómeno ideológico, sino que afecta directamente la vida diaria de poblaciones concretas, en este caso, de los pueblos mayas. El combate al racismo y a las prácticas racistas institucionalizadas es uno de los desafíos más importantes que enfrentamos actualmente para construir una sociedad más justa y equitativa para todas las personas.

Terreno ejidal en Campeche.
Fotografía de Kristell Pech Oxté.



¿Qué es la milpa?

La milpa es un sistema agrícola y ecológico que ha sido practicado por los mayas desde hace muchos siglos. Consiste en la siembra conjunta de maíz, frijol y calabaza, principalmente. Esta asociación de cultivos, que forma una simbiosis, mantiene la fertilidad del suelo y detiene su erosión y deshidratación, permitiendo cosechas abundantes. Dependiendo de las condiciones locales, se cultivan varios tipos y variedades de ese grupo de plantas, y también se siembran otras combinaciones, por lo que la milpa juega un papel importante en el mantenimiento de la biodiversidad y de la diversidad genética de las semillas. Generalmente, las milpas se cultivan durante dos a cuatro años y después el área se deja descansar por varios años, convirtiéndose en una reserva de plantas medicinales, materiales para la construcción, alimentos para los tiempos de huracanes o sequías, y animales para la caza.

La supuesta naturaleza destructora de la milpa

Justo Sierra O'Reilly, escritor, político y periodista yucateco del siglo XIX, describió así a los mayas y sus milpas en *Los indios de Yucatán. Consideraciones históricas sobre la influencia del elemento indígena en la organización social del país*:

Acostumbrado el indio a tener siempre delante de sí un terreno sin límites, en donde pudiese cómoda y holgadamente talar e incendiar, desde los primeros tiempos de la Conquista mostró una abierta resistencia a la venta y enajenación de los terrenos públicos, porque jamás ha cabido en su mente, ni en las de sus serviles imitadores que sólo han seguido la trillada rutina resistiendo toda mejora, la idea de que pudiese hallarse un medio más adecuado para beneficiar la tierra [...]; pues no hay duda que es mucho más cómodo talar aquí hoy, mañana más adelante, y después más allá hasta destruirlo todo [...]. La propiedad comunal fue siempre un botín reservado al que llega primero, y ninguno tiene interés directo en la conservación de ella, sino en esquilmarla [empobrecer la tierra] todo lo posible (Sierra O'Reilly, 1994, pp. 186-187).

**Reflexiones *sobre*
el *racismo* en la
educación superior**

ARIADNA SOLIS



Hasta hoy en día se sigue pensando en las personas, en las comunidades y en los pueblos indígenas como objetos de estudio y no como interlocutores de conocimiento. Las discusiones y las preocupaciones que surgen en lugares como las universidades, los centros de investigación y los congresos legislativos, entre otros, muchas veces parten de construcciones imaginarias de la otredad que no contribuyen al desarrollo, sistematización y uso del conocimiento para las mismas comunidades. Ésta es una de las múltiples formas en que se expresa el racismo en las instituciones de educación superior, pero ¿a qué otras formas de racismo nos enfrentamos las personas indígenas cuando accedemos a la educación universitaria?

Para las personas indígenas es complicado acceder a esos ámbitos debido a una serie de desigualdades generacionales respecto a la educación hegemónica; por ejemplo, los pocos materiales “académicos” a los que tenemos acceso desde niños y los prejuicios que se encarnan en nuestros cuerpos: nos dicen que no somos lo suficientemente inteligentes o elocuentes para merecer estar en esos espacios. Además, lidiamos con desigualdades estructurales; por ejemplo, la educación superior no se imparte en nuestras lenguas o no se valoran los conocimientos artesanales y del cuidado del campo, los cuales son valiosos y vitales para nosotros.

Por otra parte, desde la educación básica se nos enseña una historia que se aleja de nuestras narrativas, en la que se enaltece el cuidado y orgullo por la nación mexicana como la única historia posible y se

1 *Extractivismo* es un término que se ha utilizado para describir el saqueo intenso y violento de recursos naturales para satisfacer las demandas de materias primas de los nortes globales. También se usa para hablar del saqueo en otras esferas de la vida de las comunidades, como la espiritualidad, los conocimientos, la cultura o la alimentación.

invisibilizan las luchas y la resistencia que han mantenido históricamente nuestras comunidades. Otro ejemplo es que no existen cuerpos extensos de investigadorxs indígenas que nos ayuden a lxs estudiantes indígenas a tejer nuestras preocupaciones en investigaciones académicas. Derivado de esto, otro de los principales problemas a los que nos enfrentamos las personas indígenas al acceder a instituciones académicas es la falta de representación en los intereses curriculares: los programas académicos rara vez incluyen pensadorxs indígenas contemporáneos que nos ayuden a escribir y comprender la historia desde perspectivas que tengan una relación directa con nuestras realidades y preocupaciones. Tampoco encontramos representación en los puestos académicos y administrativos de dichas instituciones, por lo que muchas veces nuestras situaciones particulares son invisibilizadas por falta de empatía o conocimiento, lo que contribuye a fortalecer desigualdades ya de por sí existentes en la sociedad. Lo anterior se suma al hecho de que en la mayoría de las universidades no existen programas transversales que prevengan el racismo institucional y que ayuden a dismantelar los sistemas de opresión cotidianos en la relación con compañerxs, profesorxs o las personas que trabajan en ellas. En muchas ocasiones, esto propicia que suframos agresiones racistas sin que tengamos claro a quién acudir o cómo proceder ante esa violencia.

En el caso de disciplinas particulares, como la antropología o la lingüística, entre muchas otras, sí se habla de nuestros conocimientos, pero muchas veces de manera extractiva.¹ Esto provoca que el conocimiento se discuta lejos de los contextos donde es producido, además de que es despolitizado y resignificado para que sirva a las lógicas occidentales de producción epistémica y económica. La per-

versidad también se encuentra en que este conocimiento es usado para intereses ajenos a los de las comunidades, al mismo tiempo que se les excluye de los circuitos de capital simbólico y económico. Las comunidades y las personas productoras de estos conocimientos son utilizadas como insumos para investigaciones académicas que no tienen un compromiso de reciprocidad. Para dar cuenta de esta situación, bastaría preguntar: ¿Cuántas personas indígenas logran acceder a una institución de educación superior?, ¿cuántas personas indígenas se gradúan anualmente?, ¿cuántas de esas personas llegan a puestos directivos, académicos y administrativos?, ¿cuántas publican?, ¿cuántas están dando clases en esas universidades?

Históricamente, en las instituciones académicas se nos ha clasificado, estudiado y explotado, pero pocas veces se nos invita a participar en las conversaciones. La fuerza de nuestra voz radica en que nuestras reflexiones parten de la experiencia directa, colectiva y generacional. Hemos heredado miedos, inseguridades y preocupaciones, pero también las luchas, los sueños y la fuerza de todxs nuestrxs ancestrxs... y los estamos continuando.

¿Por qué uso la letra x en lugar de a, o y e?

Adopté el uso de la x para no marcar el género, haciendo eco de la resistencia sostenida desde la disidencia corporal y sexual. Estas luchas han realizado una crítica radical del género como una categoría social jerarquizadora que tiene sus raíces en el colonialismo. También retomo el posicionamiento de Indigenous Action Media (2020) al dejar la o en el caso de colonizadores/violadores/capitalistas, corporalidades hegemónicas que hablan desde el sujeto universal por excelencia.

Racismo institucional

El *racismo institucional* es un concepto que fue teorizado en el marco de las luchas antirracistas en los Estados Unidos para explicar las desventajas estructurales que los afroamericanos enfrentan en su vida cotidiana. Surgió como una explicación de la manera en que las instituciones públicas y privadas invisibilizan, segregan y precarizan la vida de las personas negras. En México, también podemos hablar de la existencia de un racismo institucional para entender cómo opera el racismo no sólo hacia los afromexicanos, sino también hacia la población indígena y morena del país.

Al racismo institucional también se le conoce como *racismo estructural*, puesto que personas específicas sufrimos exclusión y discriminación en las estructuras de la sociedad, lo cual provoca que las instituciones y las personas que trabajan en ellas perpetúen y reproduzcan el racismo en todos sus niveles, sin que haya ninguna consecuencia. Este tipo de racismo es reproducido en ámbitos como la escuela, la familia, el mercado laboral y los sistemas judicial, de vivienda y de salud, por mencionar algunos, por lo que debemos tener claro que el racismo institucional tiene consecuencias concretas en la vida de las personas.

Las políticas públicas, las agendas educativas, los presupuestos públicos y la manera en que están organizadas las ciudades son ejemplos de las diversas formas en que un sistema económico y político reproduce y fortalece desigualdades que, a su vez, se traducen en la falta de acceso a la educación, a servicios dignos de salud y a una alimen-

tación adecuada, entre otros derechos. Si bien el racismo se expresa en los actos individuales que lo perpetúan, no debemos olvidar que también está presente en la forma en que se estructura la sociedad y en el acceso desigual a mejores ingresos monetarios, a mejores niveles educativos, a puestos de decisión en empresas y Gobiernos, y a la salud reproductiva, entre otros.

En resumen, el racismo que se vive de manera sistemática en todas las instituciones de la sociedad es un modo de perpetuar las desigualdades sociales a través de la ficción de la "raza", y opera por medio de políticas y prácticas individuales y colectivas.

Educación oficial y lenguas indígenas

Como se puede observar en la tabla 2, en México, de cada 100 personas que hablan una lengua indígena, sólo 5 concluyen estudios universitarios (4.7 %). Esta relación cambia notablemente cuando observamos lo que ocurre con quienes no hablan una lengua indígena: 19 de cada 100 (18.7 %) culminan una carrera universitaria. Esto significa que quienes hablan una lengua indígena tienen cuatro veces menos posibilidades de conseguir un título universitario.

El acceso mismo a la educación se encuentra comprometido si se habla una lengua indígena: 2 de cada 10 hablantes de una lengua indígena (19.2 %) no tienen ninguna escolaridad, mientras que el 96.3 % de la población mexicana que no habla una lengua indígena cuenta con estudios oficiales.

Tabla 2. Distribución de la población mexicana de 25 a 64 años por nivel de escolaridad según población seleccionada (2015)

Nivel de escolaridad	Distribución porcentual de la población de 25 a 64 años				
	Total	Total según condición étnica			Autoadsrita indígena
		Indígena		Resto de la población	
		Total	HLI		
Sin escolaridad	4.8	16.0	19.2	3.7	9.3
Primaria incompleta	10.5	21.8	24.9	9.4	16.6
Primaria completa	19.4	24.1	25.1	19.0	23.5
Secundaria completa	28.6	21.4	18.5	29.3	26.9
Media superior completa	18.8	9.7	7.2	19.6	13.7
Superior completa	17.6	6.6	4.7	18.7	9.7
No especificado	0.3	0.4	0.4	0.3	0.2
Nacional	100.0	100.0	100.0	100.0	100.0

Nivel de escolaridad	Distribución de la población de 25 a 64 años				
	Total	Total según condición étnica			Autoadsrita indígena
		Indígena		Resto de la población	
		Total	HLI		
Sin escolaridad	2 696 488	798 725	726 740	1 897 723	1 117 695
Primaria incompleta	5 938 866	1 089 265	941 371	4 849 601	1 982 912
Primaria completa	11 013 999	1 202 487	950 563	9 811 512	2 808 779
Secundaria completa	16 238 186	1 065 557	701 163	15 172 629	3 215 402
Media superior completa	10 645 754	485 824	272 086	10 159 930	1 641 573
Superior completa	9 983 012	331 149	176 082	9 651 863	1 164 834
No especificado	191 480	17 719	14 568	173 761	26 394
Nacional	56 707 745	4 990 726	3 782 573	51 717 019	11 957 589

Fuente: Robles Vásquez y Pérez Miranda, 2017, p. 17.

**Reflexión *en torno*
al racismo desde
un territorio *nawa***

GUADALUPE TZOPITL MONTALVO



Escribir una reflexión sobre el racismo me resuena, toca mis nervios porque no puedo desligar la parte subjetiva que me evocan estos temas, es decir, mis sentimientos están a flor de piel. Tampoco puedo hablar de una forma impersonal porque, para mí, no es posible. El racismo está en lo cotidiano; en mi caso, por ser una mujer con rasgos físicos que remiten a algunos estereotipos asignados a las personas indígenas, por la entonación de mi voz o mi vestimenta, por las dificultades que tengo para pronunciar algunas palabras cuando hablo el castellano, un idioma diferente a mi lengua materna, que es el *nawatl*. Estas características delatan nuestras diferencias. Algunos nos ven como extranjeros indeseados en nuestro propio territorio y, en ocasiones, así mero me siento.

Resulta que, si hablamos castellano o español con una entonación y una pronunciación incorrectas, surgirán las risas de quienes nos escuchan, apodos, estigmatización y castigos. En ocasiones, estas actitudes nos obligan a salir de espacios legitimados, como lo son las instituciones educativas. Un caso contrario ocurre cuando un extranjero viene y pronuncia incorrectamente unas pocas palabras, ya sea en español o en alguna lengua indígena. A él se le aplaude, se le felicita, puede ser hasta un referente a seguir y se le da una palmada en la espalda para alentarle a que continúe aprendiendo.

En este texto quiero narrar algunas cuestiones que propician *tlen xixintok* —palabras en *nawatl* del centro de Veracruz que se refieren a ‘algo que se va destruyendo poco a poco’—; cosas que, para algunos de

nosotros, caracterizan nuestra identidad como *nawas*. Digo “algunos” porque estoy de acuerdo con que lo que para mí podría ser parte de mi identidad, quizá no siempre represente a todos. Desde esta mirada, reflexiono sobre algunos aspectos que considero que tienen conexión con el racismo y sobre cómo me ha tocado vivirlo o verlo.

Uno de los temas centrales es la alimentación. En la actualidad, entre algunas personas mestizas e incluso indígenas, se escucha decir que lo que comemos y producimos en nuestros territorios suelen ser alimentos sucios, “de pobres y de indios”. Por esta razón, se desvalorizan y prefieren decir que es mejor comprar alimentos en los centros comerciales. Recuerdo que cuando visité la Escuela Primaria Josefa Ortiz de Domínguez, en la comunidad de Capultitla, perteneciente al municipio de Magdalena, en el estado de Veracruz, el director me comentó que veía con lamento que los niños que llevaban su desayuno, basado en tacos de quelites y frijoles nativos —producidos en la comunidad, sin químicos—, lo escondían y preferían decir que no traían nada para comer. La razón era el miedo a las burlas de sus compañeros, quienes llevaban tacos de salchicha o jamón, entre otros embutidos.

Por otra parte, es toda una dificultad portar nuestra vestimenta. En ocasiones, si estamos en un espacio ajeno al nuestro —por ejemplo, cuando uno va a comprar algún producto en una tienda—, hay más posibilidades de que nos roben, de que nos den menos cambio. Se imaginan que no diremos nada o que ni nos daremos cuenta, aseverando que somos ignorantes. Muchas veces, es difícil relacionarnos con las personas mestizas si nos ven con nuestra vestimenta porque, según dicen, somos anticuadas, nuestros vestidos remiten a lo atrasado, estamos fuera de lo moderno.

En la impartición de justicia, ¡ni se diga! Si denunciemos, aseguran que fuerzas externas nos manipulan y utilizan, por lo tanto, no es legítima nuestra denuncia. Se duda de nuestra palabra, de lo que sentimos y vivimos. Cuando nuestra justicia es diferente a lo que marcan las instituciones legitimadas, se duda del procedimiento y simplemente lo invalidan.

La lista puede seguir, sin embargo, expuse lo anterior sólo para ejemplificar el racismo que se ha naturalizado en mi región y en otros territorios indígenas. Pienso que el racismo es complejo y merece la pena reflexionar sobre este tema porque se nutre de percepciones como las mencionadas, que son violentas. A veces, golpean de forma descarada; en otras ocasiones, son sutiles. Considero que el racismo hacia los pueblos indígenas trasciende el color de piel y los rasgos físicos: va en contra de nuestra diversidad, busca cambiarnos y convertirnos en algo que no somos.

Analizando lo que escribo, me cuestiono: ¿Acaso el racismo hace que quienes lo padecen o perciben quieran cambiar lo que son?, ¿puede el maltrato derivado del racismo orillar a las personas a querer ser otro? Quizá por eso se reproducen violencias racistas. Tal vez por eso muchos de nosotros se han dejado asimilar, se han incorporado a lo que, se dice, es mejor que nosotros.

Con esto, *sentipienso* que el racismo golpea en el alma, se queda clavado en la mente. En algunos casos, causa daños físicos; en otros peores, tiene desenlaces que aniquilan la vida misma. ¿Será que el racismo tiene como objetivo último matar lo diverso?

¿Náhuatl o *nawatl*?

Como alguien que habla y mantiene viva una lengua indígena, me posiciono a favor del reconocimiento de la diversidad de variantes existentes, como es el caso del idioma *nawatl*. Sin desmeritar el trabajo y el esfuerzo que algunos lingüistas han realizado para generar grafías y proponer una estandarización de cualquier idioma indígena, considero que es necesario fomentar la escritura sin miedo. Por eso, escribo la palabra *nawatl* con w y no con 'hu', porque así se escribe en mi región.

74



Guadalupe Tzopitl Montalvo, *Tipalkat/papalotl* ('mariposa de cristal').
Postal de Santa Cruz, Tequila, Sierra de Zongolica.

Semblanzas

Gabriela Iturralde Nieto

Candidata a doctora en Antropología. Desde 2007, es profesora en la Licenciatura de Estudios Latinoamericanos de la UNAM. Colabora como investigadora en el Programa Nacional de Investigación Afrodescendientes y Diversidad Cultural, de la Coordinación Nacional de Antropología del INAH. En 2012, publicó junto con María Elisa Velázquez el libro *Afrodescendientes en México. Una historia de silencio y discriminación*. Sus investigaciones se han centrado en los procesos de emergencia identitaria de las poblaciones afrodescendientes y sus articulaciones políticas, el racismo y el ejercicio de derechos culturales. Forma parte del Comité Técnico Académico de la Red Integra y es miembro de Afrodescendencias en México, A. C.

Eugenia Iturriaga Acevedo

Doctora en Antropología. Profesora-investigadora de la Facultad de Ciencias Antropológicas de la Universidad Autónoma de Yucatán. Sus investigaciones se han centrado en el estudio del racismo, las relaciones interétnicas y el papel del mestizaje en los discursos nacionalistas. Su libro más reciente es *Las élites de la ciudad blanca. Discursos racistas sobre la otredad*. Forma parte del Comité Técnico Académico de la Red Integra.

75

José Ángel Koyoc Kú

Maya peninsular nacido en Halachó, Yucatán. Fundador y editor de Maya K'ajlay. Maestro en Historia por el Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, sede peninsular. Egresó de la Licenciatura en Historia de la Universidad Autónoma de Yucatán. Como historiador, le interesa documentar y divulgar la agencia y resistencia de los pueblos mayas. Colabora con organizaciones de la sociedad civil que acompañan el ejercicio del derecho a la libre determinación de los pueblos mayas peninsulares. Es miembro del Consejo Editorial de la *Revista Común*, donde publica la columna “Tejido de estera” sobre derechos de los pueblos indígenas y política actual, desde una perspectiva histórica.

Jaime López Reyes

Ayöök jats anyukojmit jayu (mixe de Totontepec). Es investigador y escritor. Maestro en Literatura Mexicana por la Universidad de Guadalajara. Actualmente, estudia el Doctorado en Literatura Hispánica en el Colegio de San Luis. Forma parte del Colectivo Mixe (Colmix), conformado por investigadores mixes dedicados al estudio de los diversos aspectos del conocimiento mixe. Su área de trabajo principal incluye la literatura mixe y la mexicana, así como el racismo en la literatura.

Ezer May May

Oriundo de Kimbilá, Izamal, Yucatán. Miembro fundador de Maya K'ajlay. Doctorando en Historia por el Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, sede peninsular, donde también cursó la Maestría en Historia. Estudió la Licenciatura en Antropología Social en la Universidad Autónoma de Yucatán. Sus investigaciones se centran en el estudio de la religión y las creencias, así como sus respectivos impactos sociales y culturales. También se interesa por los derechos colectivos, los pueblos mayas y las discusiones en torno al desarrollo. Ha publicado artículos sobre dichos temas en revistas académicas y plataformas periodísticas.

Maya K'ajlay

Maya K'ajlay es un proyecto de historia pública que tiene como objetivo difundir la agencia de los pueblos mayas en los procesos históricos que dieron forma a la Península de Yucatán como la conocemos hoy en día. Para ello, hacen uso de redes sociales como Twitter, Facebook e Instagram. Además, comparten efemérides y publican entradas en un blog acerca de personajes, eventos y procesos de la historia maya. El contenido difundido por medio de las diferentes plataformas de Maya K'ajlay es elaborado por la literata Kristell Pech Oxté, el historiador José Ángel Koyoc Kú y el antropólogo e historiador Ezer May May.

Kristell Pech Oxté

Nació en Tizimín, Yucatán, pero creció en Kantunilkín, Quintana Roo; Chetumal y Mérida. Integrante y editora de Maya K'ajlay. Lectora antirracista, migrante maya y promotora cultural. Es maestra en Internationale Literaturen (literatura comparada), con el enfoque en Estudios del Sur Global, por la Universidad de Tubinga, Alemania. Cursó la Licenciatura en Literatura Latinoamericana de la Universidad Autónoma de Yucatán, México. Le interesan las narrativas indígenas, regionales y transnacionales, así como el análisis de las representaciones y los conflictos coloniales presentes tanto en las obras literarias como en otros espacios narrativos (textos históricos y cine, principalmente).

Ariadna Solis

Hija de migrantes yalaltecs e investigadora independiente. Estudió la Licenciatura en Ciencias Políticas y la Maestría en Historia del Arte en la UNAM. Es parte del colectivo Dill Yel Nbán, grupo de transmisión y difusión de la lengua zapoteca. Actualmente, forma parte de la coordinación del seminario Cultura Visual y Género, en el Campus Expandido del Museo Universitario Arte Contemporáneo (MUAC). Las líneas de investigación en que trabaja están relacionadas con el estudio de textiles, archivos, feminismos y luchas anticoloniales. Ha publicado en *Extravío. Revista Electrónica de Literatura Comparada*, de la Universidad de Valencia; en *Kaypunku. Revista de Estudios Interdisciplinarios de Arte y Cultura*, de Perú, y en *H-ART. Revista de Historia, Teoría y Crítica de Arte*, de la Universidad de los Andes.

Guadalupe Tzopitl Montalvo

Mujer *nawa* de la Sierra de Zongolica, Veracruz. Le gusta escribir en su lengua materna, el *nawatl*, lo cual le ha permitido estar en espacios culturales donde lee sus sentires en *nawatl* y español. Estudió la Licenciatura en Gestión Intercultural para el Desarrollo, en la Universidad Veracruzana. También fue estudiante de la Maestría en Investigación Educativa del Instituto de Investigaciones en Educación de la misma Universidad. Trabajó como traductora de español a *nawatl* para algunas revistas y *spots* de radio. Actualmente, administra su página de Facebook: Toh Kaletik ('Nuestro Hogar'), donde narra en *nawatl* y español conocimientos y prácticas que siguen prevaleciendo en su cultura.

Créditos de las ilustraciones

- Pág. 21:** Jaime López Reyes, sin título, 2004. Impresión cromógena.
- Pág. 31:** Imagen recuperada de <https://www.filmaffinity.com/es/film900389.html>
- Pág. 33:** Silvia Derbez, imagen recuperada de <https://www.tapatalk.com/groups/recordaresvivir/maria-isabel-mexico-1966-t47.html>; Angélica María, imagen recuperada de https://www.youtube.com/watch?v=Mrjv_HlUBUs; Victoria Ruffo, imagen recuperada de <https://us.hola.com/actualidad/galeria/201606023969/victoria-ruffo-fotos-imagenes/10/>; Angélica Aragón, imagen recuperada de <https://lahoradelanovela.com/2020/11/27/el-origen-de-de-frente-al-sol/>; Adela Noriega, imagen recuperada de https://twitter.com/gfojaco_/status/1268044707310923777/photo/1; Zuria Vega, imagen recuperada de <http://2.bp.blogspot.com/-lh8X9DinuOg/T57aqot2qTI/AAAAAAAAACoY/13VY4ojqq-4/s1600/Zuria+Vega+impona+moda+%25281%2529.jpg>
- Pág. 34:** Imágenes recuperadas de redes sociales con la etiqueta #SearsNoEntiende.
- Pág. 35:** Univisión. #TieneMásFamilia se une al festejo de #ElGrito de México [tuit]. 15 de septiembre, 2018. Recuperado de <https://twitter.com/Univision/status/1041164639109869568>
- Pág. 41:** Kristell Pech Oxté, *Rostros y borraduras*, septiembre de 2020. Técnica mixta.
- Pág. 49:** Alberto Velázquez Solís, sin título, 2019. Fotografía digital.
- Págs. 54 y 55:** Kristell Pech Oxté, sin título, 2018. Fotografía digital.
- Pág. 74:** Guadalupe Tzopitl Montalvo, *Tipalkatlpapalotl* ('mariposa de cristal'), abril de 2020. Fotografía digital.

Bibliografía

- ELLIS, E. A., Romero Montero, J. A. y Hernández Gómez, I. U. (2015). *Evaluación y mapeo de los determinantes de deforestación en la Península Yucatán*. Ciudad de México: Agencia de los Estados Unidos para el Desarrollo Internacional / The Nature Conservancy / Alianza México REDD+. Recuperado de <http://www.monitoreoforestal.gob.mx/repositorioidigital/items/show/234>
- FITZMAURICE, A. (2018, mayo 13). No se puede detener el desarrollo de Yucatán, afirma Concanaco. *Punto Medio*. Recuperado el 13 de noviembre de 2020, de <https://www.puntomedio.mx/no-se-puede-detener-el-desarrollo-de-yucatan-afirma-concanaco/>
- INDIGENOUS ACTION MEDIA. (2020, marzo 26). *Repensando el Apocalipsis. Un manifiesto indígena antifuturista*. Pensaré. Recuperado de <https://pensarecartoneras.wordpress.com/2020/03/26/repensando-el-apocalipsis-un-manifiesto-indigena-antifuturista/>
- RAMÍREZ MUÑOZ, A. J., Llerenas Trejo, V., González Matú, K. B. y Escalante Gonzalbo, P. (2020). *Diagnóstico, observaciones y recomendaciones sobre el tren maya en Quintana Roo*. [S. l.]: Instituto Nacional de Antropología e Historia. Recuperado de <https://www.trenmayaenquintanaroo.com/2020/01/resumen-del-proyecto.html>
- RAMÍREZ REYES, G. (2020, mayo 28). *Luces y sombras del Tren Maya* [video]. Recuperado de https://www.youtube.com/watch?v=LJDFH8Z_fYA
- RAMOS, C. (2019, febrero 5). Tren Maya: el beneficio social compensa el impacto ambiental, justifica FONATUR. *Animal Político*. Recuperado el 8 de noviembre de 2020, de <https://www.animalpolitico.com/2019/02/tren-maya-proyecto-construccion-comunidades-indigenas/>

- ROBLES VÁSQUEZ, H. V. y Ángeles Méndez, E. (Coords.). (2019). *Breve panorama educativo de la población indígena 2018*. Ciudad de México: Instituto Nacional para la Evaluación de la Educación / UNICEF. Recuperado de <https://www.unicef.org/mexico/informes/breve-panorama-educativo-de-la-población-indígena-2018>
- ROBLES VÁSQUEZ, H. V. y Pérez Miranda, M. G. (Coords.). (2017). *Breve panorama educativo de la población indígena. Día Internacional de los Pueblos Indígenas*. Ciudad de México: Instituto Nacional para la Evaluación de la Educación / UNICEF. Recuperado de <https://www.inee.edu.mx/publicaciones/breve-panorama-educativo-de-la-población-indígena-día-internacional-de-los-pueblos-indígenas/>
- SIERRA O'REILLY, J. (1994). *Los indios de Yucatán. Consideraciones históricas sobre la influencia del elemento indígena en la organización social del país*. Mérida: Universidad Autónoma de Yucatán.

Bibliografía recomendada

- ACADEMIA DE NÁHUATL CHIMALNAHUATLAJTOLE. (2015). *Yoejkan tlagual-chiualme Hueyapan. Comidas tradicionales de Hueyapan*. Cuernavaca: Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas.
- AK'ABAL, H. (1993). *Guardián de la caída del agua*. Guatemala: Serviprensa Centroamericana.
- CABNAL, L. (2010). Acercamiento a la construcción del pensamiento epistémico de las mujeres indígenas feministas comunitarias de Abya Yala. En L. Cabnal y ACSUR-Las Segovias, *Feminismos diversos. El feminismo comunitario* (pp. 11-25). [S. l.]: ACSUR-Las Segovias. Recuperado de <https://porunavidavivible.files.wordpress.com/2012/09/feminismos-comunitario-lorena-cabnal.pdf>

- CARRILLO CAN, I. E. (2011). *U yóok'otilo'ob áak'ab. Danzas de la noche*. Ciudad de México: Conaculta. Recuperado de <https://www.culturaspopulareseindigenas.gob.mx/pdf/2020/premioneza/Danzas%20de%20la%20noche.pdf>
- CEH MOO, M. (2011). *T'ambilák men tunk'ulilo'ob. El llamado de los tunk'ules*. Ciudad de México: Conaculta.
- CUEVAS COB, B. (Antól.). (2008). *Ti' u billil in nook'. Del dobladillo de mi ropa: Maya / español*. Ciudad de México: Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas. Recuperado de <https://www.gob.mx/cms/uploads/attachment/file/410636/literatura-indigena-cdi-briceida-cuevas-doblado-ropa.pdf>
- CUMES, A. E. (2012). Mujeres indígenas, patriarcado y colonialismo: Un desafío a la segregación comprensiva de las formas de dominio. *Hojas de Warmi*, 17, 1-16. Recuperado de <https://revistas.um.es/hojasdewarmi/article/view/180291>
- DÍAZ, F. (2007). *Escrito. Comunalidad, energía viva del pensamiento mixe: Ayuujksënää'yën - ayuujkwënää'ny - ayuujk mēk'ajtēn*. Ciudad de México: UNAM.
- GIL, Y. E. A. (2018). *¿Nunca más un México sin nosotrxs?* San Cristóbal de las Casas: CIDECI-Unitierra Chiapas.
- LÓPEZ BÁRCENAS, F. (2005). *Los movimientos indígenas en México. Rostros y caminos*. Juxtlahuaca / Ciudad de México: Centro de Orientación y Asesoría a Pueblos Indígenas / MC.
- LÓPEZ GARCÍA, N. (2019). *Tikuxi kaa. El tren*. Ciudad de México: Almadía.
- MARTÍNEZ HUCHIM, A. P. (2013). *U yóol xkaambal jaw xíw. Contrayerba*. Mérida: Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas. Recuperado de <https://www.gob.mx/cms/uploads/attachment/file/148834/cdi-contrayerba-comunicadores-indigenas.pdf>

PINEDA, I. (2007). *Xilase qui rié di' sikasi rié nisa guiigu'. La nostalgia no se marcha como el agua de los ríos*. Ciudad de México: Escritores en Lenguas Indígenas.

RIVERA CUSICANQUI, S. (2018). *Un mundo ch'ixi es posible. Ensayos desde un presente en crisis*. Buenos Aires: Tinta Limón.

SÁNCHEZ CHAN, F. (Coord.). (2001). *Del sabucán del abuelo*. Mérida: Instituto de Cultura de Yucatán.

TZUL TZUL, G. (2016). *Sistemas de gobierno comunal indígena. Mujeres y tramas de parentesco en Chuimeq'ena'*. Guatemala: Sociedad Comunitaria de Estudios Estratégicos / Centro de Investigaciones y Pluralismo Jurídico Tz'ikin / Maya Wuj.

Índice

Introducción	7
EUGENIA ITURRIAGA Y GABRIELA ITURRALDE	
Identidades impuestas	11
JAIME LÓPEZ REYES	
¡Ojo!, que la vista engaña. Representaciones de la mujer indígena en México	27
ARIADNA SOLIS	
Literatura y racismo en México	37
KRISTELL PECH OXTÉ	
Pueblos mayas, racismo y territorios	45
MAYA K'AJLAY	
Reflexiones sobre el racismo en la educación superior	59
ARIADNA SOLIS	
Reflexión en torno al racismo desde un territorio <i>nawa</i>	69
GUADALUPE TZOPITL MONTALVO	
Semblanzas	75
Créditos de las ilustraciones	80
Bibliografía	81

Pueblos indígenas frente al racismo mexicano
Caja de herramientas para identificar el racismo en México II

editado por la Secretaría de Desarrollo Institucional,
se terminó de imprimir en digital el 3 de diciembre de 2020
en los talleres de Ultradigital Press, S. A. de C. V.,
Centeno 195, col. Valle del Sur, alc. Iztapalapa, C. P. 09819, Ciudad de México,
teléfono: 55 5445 0470, correo electrónico: info@grupospinosa.com.
El cuidado de la edición y el diseño editorial estuvieron a cargo de
Contramarea Editorial, S. A. S. de C. V., www.contramareaeditorial.com.
Para su composición se emplearon las familias tipográficas Azo Sans y Calluna.
El tiraje consta de 150 ejemplares impresos en papel bond
de 90 gramos y encuadernados a la rústica.



Estas páginas recogen seis ensayos de jóvenes indígenas quienes, desde distintos ámbitos académicos, profesionales y vitales, nos proponen temas de reflexión para caracterizar algunas formas de expresión del racismo del que han sido objeto los pueblos indígenas desde el surgimiento de México como nación independiente.

ISBN 978-607-30-3939-0



9 786073 039390 >



SDI SECRETARÍA DE
DESARROLLO
INSTITUCIONAL

