



## De las narraciones sobre el origen a las identidades emocionales: aporías de la memoria del pasado colonial en el tiempo presente de México

From narratives about origin to emotional identities: aporias of the memory of the colonial past in the present time of Mexico

Miriam Hernández Reyna

Escuela de Altos Estudios Hispánicos e Ibéricos / Casa de Velázquez, Francia  
myryam.hr@gmail.com

Recepción: 15 septiembre 2024  
Aprobación: 01 diciembre 2024  
Publicación: 01 junio 2025

**Resumen:** Este artículo tiene como objetivo analizar la transformación de las categorías identitarias que han emergido en México para definir la sociedad y sus dinámicas. Para tal efecto, se presenta un recorrido que, en un primer tiempo, examina el pasaje entre la utopía de la nación mestiza hacia un proyecto de construcción de una nación pluricultural responsable del pasado colonial y orientada a favorecer las relaciones sociales armónicas. En un segundo tiempo, se discute cómo en el proyecto mismo de la nación pluricultural perviven definiciones esencialistas, como el concepto de “pueblos originarios”, que postula la preservación de la identidad prehispánica de los indígenas. En un último momento, se exploran las transformaciones discursivas recientes que han dado lugar a la aparición, en el discurso público de las redes sociales, a nuevas categorías identitarias y emocionales tales como prieto y *whitexican*, que presentan a la sociedad mexicana como un orden binario e irreconciliable entre los morenos e indígenas y los blancos descendientes de conquistadores. Veremos cómo en este nuevo discurso se ha desvanecido el ideal de la interculturalidad, como también la imaginación de un futuro posible.

**Palabras clave:** Narraciones, Identidades emocionales, Pasado colonial, Tiempo presente, México.

**Abstract:** The aim of this article is to analyze the transformation of the identity categories that have emerged in Mexico to shape society and its dynamics. To this end, this paper examines first the passage from a mestizo nation utopia to a project for the construction of a pluricultural nation responsible for the colonial past and oriented towards the construction of a pluricultural nation that is responsible for the colonial past and governed by harmonious social relations. In a second part, we discuss how essentialist definitions, such as the concept of “original peoples”, which postulates the preservation of the pre-Hispanic identity of the indigenous people, survive in the very project of the pluricultural nation. Finally, we explore the recent discursive transformations that

have led to the rise, in the public discourse of social networks, of new identity and emotional categories such as *prieto* and *whitexican*, which present Mexican society as a binary and irreconcilable order between the brown and indigenous and the white descendants of the conquistadors. We will see how in this new discourse the intercultural ideal has vanished, as well as the imagination of a possible future.

**Keywords:** Narratives, Emotional Identities, Colonial Past, Present Time, Mexico.

*Creemos que nuestro presente se apoya sobre intenciones profundas,  
necesidades estables; pedimos a los historiadores que nos convenzan de ello.  
Pero el verdadero sentido histórico reconoce que vivimos sin referencias, sin  
coordenadas originarias, en miríadas de sucesos perdidos.*

Michel Foucault, *Microfísica del poder*

*¡Nuestra identidad mestiza es una mamada!* (una estupidez), afirma con vehemencia el actor mexicano Tenoch Huerta en una entrevista acerca de la publicación en 2022 de su libro *Orgullo prieto*.<sup>1</sup> En 2021, Huerta lanzó en redes sociales el movimiento “Poder Prieto”, para combatir el racismo en México, principalmente imperante en la industria audiovisual en la cual tienen una mayor participación las personas de piel clara.<sup>2</sup> Las cuentas en Facebook y X (anteriormente Twitter) de Poder Prieto nacieron para denunciar esta situación, difundiendo al mismo tiempo una campaña de orgullo de lo moreno, expresado en la viral frase: “Mi piel se respeta, mi piel suda, mi piel resuena, en mi piel no hay duda, mi piel ama, mi piel es pura sabrosura.”<sup>3</sup>

A pesar de que Poder Prieto fue muy efímero (desapareció en 2024) resulta interesante porque su discurso antirracista sostenía que en México existe un racismo colorista y una “pigmentocracia”,<sup>4</sup> que es consecuencia de la conquista de 1521 y del pasado colonial. Si bien este tipo de concepciones predominan hoy en día en México, su emergencia remonta a finales de los años 1960. En esos años comenzó a formarse una narrativa que reivindica a las identidades indígenas como las principales víctimas de la conquista y de sus efectos a lo largo del tiempo, tales como el racismo y la discriminación. Hacia el periodo que comprende los años 1990-2000, este relato fue progresivamente incorporado a leyes e instituciones estatales hasta convertirse en fundamento de un cambio mayor: la redefinición de la nación como entidad pluricultural y la utopía de construir una sociedad regida por relaciones interculturales armónicas entre todos los componentes étnicos de la nación.

En este artículo, me interesa explorar la siguiente cuestión ¿cómo del ideal de la nación pluricultural y la interculturalidad hemos llegado a nuevas identidades de carácter confrontativo, de las cuales Poder Prieto es un ejemplo? Para responder a esta pregunta procederé en tres tiempos. Primero, elaboraré algunas consideraciones sobre el proyecto oficial de construir una nación pluricultural y sobre su narrativa memorial acerca del pasado colonial. En seguida, mostraré que dicho proyecto se sostiene en consideraciones sobre el origen de las poblaciones indígenas, lo que deriva en presupuestos sobre la pertenencia, la descendencia y la ancestralidad. Finalmente, reflexionaré sobre el surgimiento de un nuevo discurso, a través de redes sociales, que percibe el orden social de México como dividido entre morenos y blancos, a través de un nuevo racismo recreativo que moviliza la emoción social del humor.<sup>5</sup>

***“Saldar la deuda histórica es asumir responsabilidades ancestrales y construir la nación pluricultural”: el relato del pasado colonial en la historia reciente***

La anterior es una frase asentada en el reporte de la Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas para el periodo 2001-2006, correspondiente a la administración de Vicente Fox Quesada, primer presidente de la oposición formada por la derecha católica en México que reemplazó en el año 2000 al Partido Revolucionario Institucional, después de que este último había gobernado el país desde los años 1920.<sup>6</sup> Aunque no se trató de una administración de ruptura, este periodo sí correspondió a la consolidación del discurso sobre la diversidad cultural en México. Si bien algunos autores consideran que sólo fue una prolongación del indigenismo y de sus programas de aculturación (Hernández et al, 2004), diversas fuentes de esta época nos muestran que a partir del año 2000 comenzó un desmantelamiento de dicha política cuyo auge tuvo lugar entre los años 1920 y 1960.

Detengámonos en el indigenismo, ideología científica y política que pretendió dar respuesta a la desarticulación social que imperaba en México después de la revolución de 1910. Su objetivo fue reconstruir la nación proyectada como una patria moderna, homogénea y orientada al progreso. Un ideal común en esa época. Para las élites políticas e intelectuales, uno de los obstáculos principales para forjar la nueva nación era la diversidad de la población, mayoritariamente rural y hablante de lenguas mesoamericanas (López, 2001). Uno de los argumentos para incorporar a estos sectores en un proyecto general de nación homogénea fue considerarlos a su vez como los auténticos herederos del pasado prehispánico, pero también como una realidad marcada por el atraso civilizatorio provocado por la época colonial. Así, el indigenismo supuso una revaloración del pasado prehispánico como herencia nacional encarnada en los indígenas del presente, y una concepción del pasado colonial como un tiempo que debía ser superado por un proyecto por venir: la nación mestiza. Se pensó entonces que la forma de reducir la diversidad era generando un mestizaje social y cultural para lo cual era necesario primero conocer a los indígenas en su historia y sus costumbres, pues eso permitiría su incorporación al progreso, pero sin exterminarlos o desaparecer por completo sus formas de vida. En su tiempo, el indigenismo fue una política social vanguardista, que a través del paradigma del mestizaje planteaba un rechazo de las ideologías de la pureza racial que tuvieron un gran auge hacia los años 1930, particularmente en Europa.

En el indigenismo contemporáneo se gestaron concepciones distintas de lo indígena. Para Manuel Gamio, su precursor, el concepto de “indio” se refería a una forma de cultura con manifestaciones materiales e intelectuales. Empero, en algunos de los pasajes de su obra más conocida *Forjando patria. Pronacionalismo* (1916), emplea numerosas veces la palabra raza para referirse a los indígenas (Gamio, 1916). Al contrario, Gonzalo Aguirre Beltrán, otro destacado indigenista, desarrolló una definición de lo indígena apegada a la concepción marxista de la lucha de clases (Aguirre, 1957). Consideraba que, a causa del régimen colonial, los indígenas se encontraban aún en una situación de casta, que debía ser superada para permitirles constituirse como clase social y acceder al desarrollo. Por su parte, Alfonso Caso, uno de los intelectuales que federó el indigenismo desde las instituciones como el Instituto Nacional Indigenista hasta los años 1970, elaboró una definición de lo indígena vinculada a la idea de comunidad:

Es indio aquel que se siente pertenecer una comunidad indígena, y es una comunidad indígena aquella en la que predominan elementos somáticos no europeos, que habla preferentemente una lengua indígena, que posee en su cultura material y espiritual elementos indígenas en fuerte proporción y que, por último, tiene un sentido social de comunidad aislada dentro de otras comunidades que la rodean, que la hacen distinguirse asimismo de los pueblos blancos y mestizos. (Caso, 1958, p. 16).

Me gustaría también destacar que en el indigenismo predominó una concepción del pasado colonial como una realidad que, si bien tiene efectos en el presente, es necesario sobrepasar a través de acciones políticas que encaminen a todos los individuos, a pesar de sus diferencias, a formar parte de una sola nación orientada al futuro. Se pensó en el mestizaje para lograr tal cometido. El mestizaje fue planteado por Manuel Gamio como la fusión del componente indígena con el componente europeo de la sociedad mexicana, para generar una nueva mezcla. Al mismo tiempo, se consideró que el indigenismo era la vía para lograrlo, a través de políticas sociales (sanitarias, educativas, de infraestructura) capaces de reducir las diferencias, puesto que esta política aportaría, según Aguirre Beltrán, “los elementos teóricos y los instrumentos prácticos para la elaboración y puesta en marcha de una política social y económica de integración nacional” (Aguirre, 1957, p. 18).

La relación entre el pasado prehispánico como herencia histórica de los indígenas y de la nación, y un futuro de progreso y de superación del pasado colonial imaginado como horizonte, fue la trama de temporalidad que caracterizó al indigenismo en su narrativa histórica. Empero, como he mostrado anteriormente (Hernández, 2022), este relato perdió su evidencia y fue puesto en cuestión hacia finales de los años 1960. Durante el periodo 1960-1980, se llevó a cabo un proceso de resignificación del pasado colonial como un tiempo inacabado, como un pasado que no pasa y, además, se acusó tanto al indigenismo, como al Estado-nación mexicano de ser en realidad los actores de una continuidad del colonialismo (Warman, 1970). En aquel momento, el valor positivo del mestizaje se invirtió y en círculos intelectuales pasó a tomar el sentido de una nueva forma de colonialismo. Desde la antropología crítica emergida en ese entonces, se enjuició a la política social del indigenismo y se le consideró asimismo culpable de etnocidio, a saber, de destrucción cultural y civilizatoria. Asimismo, se espetó que el indigenismo no era sino una ideología burguesa cuyo efecto era la opresión de los indígenas por parte de las élites mestizas dominantes (Lagarde, 1974).

Por su parte, los movimientos indígenas que emergieron en México (como en otras partes de América Latina) en el mismo periodo, contribuyeron a difundir esta visión del pasado y del presente como un *continuum* de lo colonial que vinculaba la historia de la conquista con la construcción de los Estados-nacionales modernos (Bonfil, 1981). Bajo el mismo registro de esta reconfiguración del sentido del pasado colonial, la identidad de los indígenas fue resignificada como víctimas de la historia, de una historia de 500 años. De esta forma, comenzó a configurarse una narrativa sobre el pasado colonial desprendida de la historia nacional y se acusó a esta última de ser causante del olvido ancestral de los indígenas. Lo que corresponde al surgimiento de visiones del pasado tejidas desde la memoria, a saber, desde un discurso que pone en el centro a las víctimas y que, como señala Henry Rousso, confronta a las historias nacionales y a la historia, tanto nacional, como científica por su “ceguera frente al destino de los ‘olvidados’ de la Historia o, en el peor, de ser una ‘historia oficial’ productora de ‘tabús’, más aún, de contribuir a mantener un sistema de dominación” (Rousso, 2007, s/n).

El cuestionamiento del indigenismo y de la nación mestiza dio lugar a la narrativa de la memoria indígena, e incorporó una visión negativa del pasado colonial que favoreció la formación de un sentimiento de pertenecer a una comunidad unida por un sufrimiento histórico provocado por el colonialismo. La difusión de este discurso y la militancia de intelectuales críticos y organizaciones indígenas resultó en la modificación del artículo constitucional 4 en 1992, que estipula el carácter multiétnico de la nación.<sup>7</sup> Fue también un acto simbólico, pues en ese año se generaron las controversias del V centenario del “descubrimiento de América”, durante las cuales circularon los conceptos de genocidio y etnocidio para hablar del pasado colonial.

En 1994, el levantamiento del Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN) dio un considerable impulso público a la cuestión del reconocimiento de los indígenas y de la diversidad cultural. Los miembros de este movimiento presentaron su lucha definiéndose como los olvidados de la historia y los portadores de una lucha de la memoria contra la historia oficial (Albarrán, 2009). Ahora bien, no fue sino hasta la alternancia gubernamental del año 2000 (después de 70 años de predominio del Partido Revolucionario Institucional al poder) que el discurso de la diversidad cultural se transformó en el motor de importantes cambios tanto en las instituciones, como en el imaginario en torno a los indígenas, promovidos principalmente por el Partido Acción Nacional, representante de la derecha católica. Producto de las negociaciones entre el gobierno y el EZLN iniciadas desde los años 1990, pero también del llamado en el año 2000 del presidente Vicente Fox Quesada a establecer una nueva relación entre los indígenas y el Estado, el discurso de la pluralidad cultural se transformó paulatinamente en una retórica nacional oficial. Esto se puso de manifiesto en 2001 con la reforma del artículo 2 de la constitución, que reemplazó la reforma de 1992 y ratificó el reconocimiento de la nación como una entidad pluricultural, señalando también que su base histórica son los indígenas. Asimismo, se reconoció el derecho de los indígenas a la libre determinación siempre y cuando se respete el marco constitucional.

Si bien, el EZLN y diversas organizaciones indígenas rechazaron la reforma de 2001 por considerar simplemente se declaraba a los indígenas como sujetos de interés público y no sujetos de derecho, la reforma fue también el momento fundador de un nuevo concepto con el que se define a los indígenas en la actualidad: “pueblos originarios”. Este concepto refuerza la idea de que los indígenas son los ancestros nacionales, pero reconociendo al mismo tiempo su condición de víctimas ancestrales. Esta concepción es perceptible, por ejemplo, en los procesos legislativos de la reforma del artículo 2, durante los cuales diversos parlamentarios (de grupos políticos incluso contrarios) afirmaban que se trataba de un “momento histórico porque la nación por fin responde ante los hermanos indígenas después de 500 años, a nuestros verdaderos ancestros”<sup>8</sup> y porque “las reformas constitucionales que discutimos hoy significan la reparación de una injusticia histórica de la que debemos sentirnos orgullosos”.<sup>9</sup> Posteriormente, en 2003, se adoptó la Ley general de derechos lingüísticos de los pueblos indígenas, concebida también como un “momento histórico para poner fin a la continuidad de la Conquista”.<sup>10</sup> La propuesta de esta ley incluye numerosas afirmaciones sobre la oportunidad que tales medidas representarían para reparar una violencia ancestral contra los indígenas que siguen siendo discriminados por los “descendientes de conquistadores”.<sup>11</sup>

El viraje hacia una política que concibe al pasado colonial como una realidad del presente que requiere reparación conllevó al abandono definitivo del indigenismo y del universo conceptual del mestizaje, considerando ambos como negativos y como resabios del colonialismo. En el campo institucional esto tuvo consecuencias, como la clausura del Instituto Nacional Indigenista en 2003, transformado en la Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas, acompañada también de la creación de instituciones de “pertinencia cultural”, como el Instituto Nacional de Lenguas Indígenas, también en 2003 y la Coordinación General de Educación Intercultural y Bilingüe que funcionaba desde el año 2001. Dentro de los objetivos de estas instituciones se encuentra la lucha contra la discriminación a los indígenas, pero también la valoración y la promoción de las lenguas y las tradiciones de esos grupos, consideradas de origen fundamentalmente prehispánico.

Estos cambios en la representación del pasado colonial se inscriben también en el contexto de una redefinición de la nación como un conjunto pluricultural que, idealmente, se concibe como sustentada en relaciones interculturales armónicas. Para el filósofo León Olivé, estas relaciones formarían parte de un nuevo pacto social que respete las diferencias, promueva el diálogo entre culturas y erradique la discriminación hacia los indígenas, como condiciones para una sociedad más justa (Olivé, 2006).

Si bien por nación pluricultural se entiende una realidad, la interculturalidad apunta a un horizonte de lo deseable. Esta concepción de la sociedad mexicana no postula, entonces, la fusión de todas las diferencias en un mestizaje, sino que hace de la diferencia un valor y un derecho, cobijados por la idea de que es necesario reparar las injusticias ancestrales, las del colonialismo, entendidas como una responsabilidad del presente. Esto dota a la utopía de la interculturalidad de una dimensión memorial, dado que es precisamente desde el concepto de memoria que la reparación del pasado se ha colocado como un nuevo valor democrático, a la altura misma de los derechos humanos (Rouso, 2016). Recordemos que la diversidad cultural también ha sido elevada a rango de derecho fundamental, como señala la Declaración universal sobre la diversidad cultural, adoptada por la UNESCO en 2001. La nueva relación con el pasado colonial en México, indica así un vínculo entre memoria y diversidad cultural.

### **El resbaloso terreno de la interculturalidad: las narrativas sobre el origen**

El reconocimiento de la diversidad cultural constituye uno de los avances políticos más relevantes de finales del siglo XX y XXI. Sin embargo, por diversidad cultural se pueden entender muchas cosas o esta puede ser percibida de muchas maneras. En el caso de México, el proyecto de una sociedad regida por relaciones interculturales armónicas arroja algunas pistas para comprender a quiénes refiere ese concepto de diversidad o cuáles son los imaginarios sociales de los cuales se nutre.

En distintos documentos se puede observar que las políticas de la interculturalidad toman como base una concepción de la sociedad como un conjunto dividido principalmente entre “indígenas” y “mestizos” o llamados recientemente “no-indígenas”, y se plantea que ambos polos deben llegar a “un diálogo enriquecedor desde sus identidades e historias opuestas por siglos”.<sup>12</sup> Para esto, se considera que uno de los pasos indispensables es no sólo el reconocimiento de la diversidad cultural, sino la “reconstrucción de su memoria histórica y de la identidad de las comunidades indígenas, conservando al mismo tiempo sus instituciones tradicionales”.<sup>13</sup> Cuando se habla de diversidad cultural suele asociarse este concepto con las diferentes etnias indígenas. Cabe señalar que, en México, la ley estipula ambiguamente que es indígena una persona que habla una lengua mesoamericana y que se siente pertenecer a una comunidad indígena.<sup>14</sup> Una clara herencia del indigenismo en este caso.

Sin embargo, existe un nuevo concepto, el de pueblos originarios que define a los indígenas como aquellos que “descienden de poblaciones que habitaban el territorio actual del país al iniciarse la colonización y que conservan sus propias instituciones sociales, económicas, culturales y políticas o parte de ellas”.<sup>15</sup> Se considera que los pueblos originarios están unidos a su territorio y a las prácticas rituales asociadas con la naturaleza y con sus diferentes creencias religiosas. Esto difunde una idea de la ancestralidad que se remonta a antes de los procesos de colonización y de la construcción del Estado-nación, que es empleada en favor de los derechos territoriales.<sup>16</sup> La idea de la conservación de una identidad prehispánica se resume bastante bien en el concepto del historiador Alfredo López Austin: “el núcleo duro”, entendido como una matriz mesoamericana conformada por un pensamiento, una cultura, y formas de vinculación social y religiosa de origen prehispánico que habrían pervivido a lo largo de los siglos y hasta el presente, reinterpretando y ajustando elementos externos de origen occidental:

Puede afirmarse que al menos una parte de dicho núcleo duro, arrastrada desde la época de los primeros sedentarios agrícolas mesoamericanos, resistió a la conquista, a la evangelización y a la larga vida colonial, y que se encuentra presente en los actuales pueblos indígenas como uno de los componentes vertebrales de la tradición. (López, 2001, p. 60.)

Esta idea no sólo es propia de las concepciones académicas, sino que también se encuentra plasmada en leyes e instituciones que plantean el objetivo de moldear un tipo de sociedad sin conflicto entre sus partes. El problema radica, sin embargo, en una visión continuista de la identidad indígena, pensada como un todo homogéneo que, básicamente, no habría cambiado a pesar del pasado colonial de tres siglos. Buena parte de la antropología mexicana asume la existencia de una matriz mesoamericana que habría pervivido durante 500 años. Es en este sentido, que José del Val, quien coordinó varios años el programa universitario *México Nación Multicultural* (UNAM), afirma que: “el proceso que desde hace 500 años protagonizan los grupos indígenas de México para mantener su identidad demuestra que esta pérdida ha sido relativa” (Del Val, 2004, p. 105).

La idea de una conexión directa entre los indígenas del presente con las antiguas civilizaciones prehispánicas es una herencia del indigenismo, pero no posee la misma función. En el indigenismo se planteaba el objetivo de subsumir al indígena en el mestizo, y no se valoraba el origen histórico como algo que debía ser conservado, reconocido o promovido, sino que era solamente valioso en aras de la construcción de una nación unitaria, no de una nación pluricultural. Actualmente, a la vez que se acepta que los indígenas son la base de la nación pluricultural, se considera, sin embargo, que deben preservarse las culturas y tradiciones indígenas tal como ellas son y no en relación con el mestizaje. Los “pueblos originarios” son definidos como tales respecto a una sociedad percibida como radicalmente distinta a ellos, además de ser causante de su situación de desventaja.

La retórica de la interculturalidad cobra así sentido, pues la sociedad se percibe como un orden dividido en dos polos opuestos que podrían dialogar, pero sin fundirse en uno en el otro. Uno de los principios de la interculturalidad es el empoderamiento de los indígenas a través de la valoración de su identidad y de sus orígenes. Sylvia Schmelkes, quien en los años 2000 dirigía la Coordinadora de Educación Intercultural y Bilingüe, expresa sobre la interculturalidad que “se trata más bien de una utopía que de una realidad. Una utopía que implica que los indígenas se valoren a sí mismos, que se sientan orgullosos de lo que son. Mientras no haya un orgullo de la propia identidad es imposible hablar de una verdadera interculturalidad. Es la única manera en que podrán hacer frente y convivir con una sociedad totalmente distinta a ellos, la mestiza.<sup>17</sup> Pensamiento que es indicativo de que el mestizaje ha cambiado de sentido y ya no es un horizonte de futuro, sino que refiere a lo que no es indígena.

Recordemos aquí que la diferencia trazada entre lo indígena y lo mestizo encontró una de sus expresiones más acabadas en la célebre obra del antropólogo crítico Guillermo Bonfil Batalla, *México profundo. Una civilización negada*, publicada en 1987. Siguiendo la nueva corriente de cuestionamientos al indigenismo y en el periodo en que comenzaba a adoptarse oficialmente la retórica de la diversidad cultural, este intelectual propuso que “la historia reciente de México, la de los últimos 500 años, es la historia del enfrentamiento permanente entre los que pretenden orientar el país hacia un proyecto de civilización occidental y aquellos que resisten, desde sus modos de vida de origen mesoamericano” (Bonfil, 2006, p. 9). Bajo la idea del conflicto de civilizaciones, él planteaba que en el país han coexistido, durante siglos, dos realidades radicalmente opuestas: el México profundo y el México imaginario, el indígena y el occidental y que este último correspondería con aquel que los indigenistas consideraban mestizo. Al México profundo lo define como una realidad de matriz mesoamericana que habría resistido a los embates de la colonización, adaptándose a circunstancias de dominación y constituyendo su propia memoria histórica, como recuerdo no sólo de la colonización, sino de un tiempo anterior mejor, que sería también un potente elemento para el futuro. Un futuro que Bonfil Batalla proyectaba como el momento en que sería reconocida la pluralidad cultural (p. 9).

La noción de pluralidad es central en el discurso de la diversidad cultural, dentro del cual los conceptos de nación pluricultural y de interculturalidad pretenden aplicarse a una sociedad percibida como la tensión entre dos polos. Cabe señalar que esta influencia también se debe a que, como Guillermo Bonfil Batalla, diversos antropólogos críticos comenzaron a ocupar cargos dentro de la política indigenista desde los años 1970, participando en la reestructuración del indigenismo, en la reforma del artículo 4 (como fue el caso de Bonfil Batalla) y en el diseño de nuevos programas de revitalización de las culturas, lenguas y tradiciones indígenas, entendidas como valiosas en sí mismas y no sólo como una parte de la herencia histórica de una nación mestiza. De esta manera, lo indígena constituye ahora un universo identitario con derecho propio, sustentado en la idea de una supervivencia a través de los siglos, la misma que fundamentaría, además, el ser de los indígenas del presente, o lo que se cree que deben ser.

Ahora bien, como he planteado en trabajos anteriores, la retórica de la nación pluricultural y el concepto de pueblos originarios sólo cobran sentido bajo una narrativa metafísica sobre el pasado, la misma que presupone una sola noción de origen (Hernández R., 2010).

El concepto de pueblos originarios comporta la elección de un sentido de origen en sentido histórico. Al hablar de esta identidad se afirma que son comunidades que han subsistido desde hace 500 años, y que han preservado su esencia prehispánica. Esta visión asume una concepción continuista de la historia, además de la convicción de que existen identidades transhistóricas, singulares y homogéneas. Es decir, los indígenas (todos) habrían subsistido y preservarían sus raíces, lo que se considera además una condición para pertenecer a esta identidad. Dicha acepción del origen pretende dar sentido al pasado prehispánico como una fuente de legitimidad ante los problemas del presente que, además, son concebidos como una continuidad del pasado, en este caso del pasado colonial.

El sentido del origen como punto de inicio de una historia de continuidad en el que todos los momentos son sucesivos y tendrían lógica fue cuestionado por el filósofo Michel Foucault en su texto *Nietzsche, la genealogía, l'histoire* (1971). En este breve pero potente texto demuestra que el idioma alemán es ilustrativo de los múltiples sentidos que puede tener la palabra origen. Cuando se expresa como *Ursprung*, se refiere a un punto de inicio primordial que desplegaría su continuidad hacia el presente de manera inequívoca. En esta acepción, “el origen está siempre antes de la caída, antes del cuerpo, antes del mundo y del tiempo; está del lado de los dioses, y al narrarlo se canta siempre una teogonía” (Foucault, 1992, p. 10). Tal noción de origen ha dado lugar a una concepción esencialista de la historia en que sólo se destacan “las épocas más nobles, las formas más elevadas, las ideas más abstractas, las individualidades más puras” (p. 21). El pasado narrado desde la *Ursprung* desemboca en una historia metafísica que no acepta rupturas, discontinuidades ni transformaciones. Al contrario, existen dos conceptos distintos de origen: *Herkunft* y la *Entstehung*. La *Herkunft*, no establece continuidades ni destinos. Al contrario, entiende la historia como genealogía y plantea el estudio de la dispersión, de los errores y las desviaciones, mostrando los procesos de producción de aquello que existe y que nos resulta válido. A diferencia de la historia metafísica, la genealogía privilegia la heterogeneidad y cuestiona aquello que se pensaba inmóvil o ancestral e inmemorial. La *Entstehung*, significa emergencia, en tanto punto de surgimiento; es también el principio y la ley singular de una aparición. La emergencia se produce en un determinado estado de fuerzas, designa un lugar de enfrentamiento más bien en el sentido de un no-lugar, del espacio de las relaciones entre las fuerzas; es distancia, el intersticio en que el juego de las fuerzas no puede atribuirse a un autor determinado. Pensar la emergencia permite cuestionar que la historia haya estado desprovista de violencia. Para Foucault, “la humanidad no progresa lentamente de combate en combate, hasta una reciprocidad universal en la que las reglas sustituirán para siempre a la guerra; instala cada una de estas violencias en un sistema de reglas y va así de dominación en dominación” (p. 17). Esto quiere decir que no existirían sujetos sociales libres de ideología y que nada garantiza que los dominados puedan ser dominadores en el futuro.

Estas consideraciones sobre los sentidos del concepto de origen y sobre el tipo de historia que se narra, dependiendo de qué sentido de este concepto se presuponga, permite esclarecer que cuando se habla de “pueblos originarios” se asume una continuidad metafísica, que además da sustento a la nueva posición de los indígenas en la arena política del presente. Este concepto plantea que la autenticidad histórica genera la legitimidad de un grupo que se considera homogéneo y cuyo criterio de pertenencia de sus miembros es un origen prehispánico que habría permanecido intacto hasta llegar al presente.

Si atendemos a la multiplicidad diferencial de sentidos del origen, podemos apreciar que la historia narrada por Bonfil Batalla en *México profundo* es una metafísica del origen que supone una colisión inicial hace 500 años y un tiempo anterior que habría constituido la verdadera esencia indígena. Tenemos, entonces, un origen antes de la caída (la conquista) que da fundamento a una individualidad pura (la indígena) o desprovista de elementos exteriores (occidentales), o que si los hay habrían sido ajustados a la matriz mesoamericana. Asimismo, en la utopía de la interculturalidad, que asume a su vez la dicotomía entre los pueblos originarios y el resto de la sociedad, la versión metafísica del origen permite concebir una teleología que supone la llegada a una armonía entre dos grupos percibidos como bien delimitados. Se sostiene, además, que a través de actos de justicia histórica, percibidos como el resultado de leyes, reformas e instituciones, los “pueblos originarios” por fin serán reconocidos como minorías étnicas que han sufrido desde hace 500 años. El futuro imaginado desde esta dimensión memorial no podría sino, entonces, ser luminoso. No habría lugar ya para la discriminación, ni para la marginación de los indígenas, pues se habría llegado a un momento de reconciliación capaz de favorecer una sociedad libre de más oposiciones y conflictos étnicos. Indagar un poco en el presente podría darnos una idea sobre lo que vino después.

***“Si eres mestizo y la presencia de un indígena te molesta, recuerda que la sangre pura es él y tú eres el mezclado”*: a propósito de las identidades emocionales del presente**

La frase anterior circuló en redes sociales durante las disputas generadas durante y después del estreno, en 2018, de la película *Roma*, del director mexicano Alfonso Cuarón y en la cual debutó su carrera la actriz mexicana Yalitza Aparicio, originaria del estado de Oaxaca y quien se identifica como indígena mixteca. Yalitza fue objeto de ataques racistas en redes sociales, en donde se la calificó de *pinche india*, de *naca*, de *gata*, todas expresiones mexicanas que se refieren peyorativamente a indígenas y personas de las clases populares, principalmente a personas de piel morena.<sup>18</sup> Esto expresa la persistencia del racismo en México y el conflictivo ambiente a propósito de las diferencias sociales.<sup>19</sup>

Sin embargo, con motivo de los efervescentes debates en torno a la actriz comenzó a generarse otro tipo de contenido en defensa de los indígenas, que exagera la idea de que ellos sí serían los “auténticos mexicanos”. Yalitza Aparicio fue presentada en redes sociales como “la verdadera mujer mexicana”, la “real belleza de nuestros ancestros”, “la más digna representante de los pueblos originarios de México”.<sup>20</sup> Las controversias escalaron hasta la difusión de frases de orgullo étnico y de concepciones acerca de lo indígena como si se tratara de una raza. Fue el caso de la publicación de una imagen en Facebook que portaba la frase “Si eres mestizo y la presencia de un indígena te molesta, recuerda que la sangre pura es él y tú eres el mezclado”, que apareció en redes sociales en una cuenta perteneciente a Jade Gualinga, modelo indígena ecuatoriana y

militante por la causa indígena. Tal aseveración circuló en redes sociales cuando se trataba de la defensa de Yalitza Aparicio. De tal forma, la cuestión comenzó a girar no sólo en torno a los prejuicios que persisten sobre el aspecto relacionado con el ser indígena, sino sobre si Yalitza representaba de una mejor manera a una raza que encarna la mexicanidad en el presente. Dicho sea de paso, en octubre de 2019, la actriz fue nombrada por la UNESCO como embajadora de buena voluntad para trabajar en favor de los derechos de los pueblos originarios.<sup>21</sup>

Más allá de tratarse de un caso de racismo, el debate sobre Yalitza evidencia también que lo que pervive es igualmente el fundamento del nacionalismo mexicano, que históricamente ha confeccionado un imaginario en que los indígenas constituyen la raíz de la nación siendo, al mismo tiempo, distintos al resto de la población. No olvidemos, también, que en la época del indigenismo se les consideraba además una suerte de primitivo interno al que era necesario civilizar.

El ambivalente racismo nacionalista en México afloró una vez más al ser Yalitza percibida como una representante de los ancestros prehispánicos, pero también como una persona proveniente de regiones en donde la población es mayoritariamente indígena y de bajos recursos.

Ahora bien, un cambio reciente se produjo en el medio de estas disputas sobre el aspecto, el origen, el color de la piel y la clase social. Temas vinculados a los imaginarios sobre la historia y el orden social en México. En los años recientes ha surgido una convocatoria en redes sociales para denunciar las desigualdades bajo la bandera del anti-racismo y de las identidades. Esto ha dado lugar a una crítica constante de la “blanquitud”, asociada a privilegios de clase.

En 2018 se creó la cuenta en X (Twitter) “Cosas de *whitexicans*”. La palabra *whitexican* se compone de dos palabras *White* y *Mexican*, y hoy forma parte del vocabulario corriente de los mexicanos. La cuenta se presenta como “Humor negro sobre gente blanca”.<sup>22</sup> De manera general, contiene publicaciones que ridiculizan a personas de alto poder adquisitivo y que mantienen actitudes racistas y discriminadoras contra personas de piel morena. Aunque el término resulta ambiguo, pues refiere a quienes “tienen la piel clara o ciertas actitudes”.<sup>23</sup> Ejemplos de las actitudes de los *whitexicans* es la ostentación de viajes al extranjero, principalmente a Europa y Estados Unidos, marcas de ropa, excesivos gastos, combinados con un estilo de vida ecológico, deportivo, *petfriendly* y que, paradójicamente también puede incluir un alarde nacionalista de los orígenes mexicanos en contextos extranjeros. Sin embargo, la característica central de este estilo de vida es siempre mantener la apariencia de una cultura de consumo elevado. Algunos autores subrayan que “Cosas de *whitexicans*” se trata principalmente de denunciar la blanquitud como una posición de poder vinculada a un *ethos* neoliberal que pondría en entredicho el mito del mestizaje que imperó en México (Mejía, 2022). Esta posición asume que se trata de una cuestión de ideología, antes que una cuestión concerniente a la raza, lo que pasa por alto los códigos mismos del racismo en México que difunden concepciones de identidad fundadas en creencias sobre la descendencia y el origen.

“Cosas de *whitexicans*” recupera frases, imágenes y contenido en que personas blancas discriminan a personas de piel morena, calificándolas de “mediocres”, “resentidas”, “pobres” e “indígenas”, como ilustra el retweet de una frase sobre Yalitza Aparicio: “El problema de que Yalitza Aparicio esté representando la belleza de nosotras las mexicanas es que el mundo puede pensar que todas estamos así. Nos han devaluado.” (tweet del 5 de febrero de 2019, recuperado en Mejía, 2022). Numerosos tweets enfatizan que los *whitexicans* se piensan como totalmente distintos de los morenos y los indígenas. Sin embargo, este humor también presupone que lo moreno y lo indígena es esencialmente distinto de lo blanco: “Por qué los blancos ostentan el poder en un país predominantemente moreno, ¿dirían que es por el afán de los morenos de idolatrar a los blancos?” (tweet del 19 de octubre de 2020). Asimismo, se han generado fuertes debates sobre si el término *whitexican* es racista o no. En 2020, con el estreno del filme *Nuevo orden*, del director mexicano

Michel Franco (una distopía que cuenta la formación de una dictadura de las clases populares en México después del asesinato de personas blancas de clase alta), en “Cosas de *whitexicans*” se arremetió contra él difundiendo la idea de que se trataba de un filme hecho por un *whitexican* que, además, creía que el racismo inverso existe en contra de los blancos.<sup>24</sup> Desde entonces, en la cuenta ha reaparecido en numerosas ocasiones el tweet: “Típico del *whitexican* pensar que hay discriminación a la gente blanca” (tweet del 8 de julio de 2020).

Las expresiones del orgullo de los *prietos* y la ridiculización de los *whitexicans* incorporan también referencias al pasado colonial como un elemento determinante en la oposición entre ambas identidades: “No puedes ser *whitexican* y creer que tus raíces son indígenas porque tu tatarabuelo es un conquistador” (tweet del 29 de octubre de 2022); “Típico de *whitexicans* creer que puedes seguir oprimiendo al pueblo como hace 500 años” (tweet del 21 de marzo de 2021); “ya es hora de que entendamos que el racismo de los *whitexicans* a los morenos empezó con la conquista” (tweet del 15 de octubre de 2021). Empero, la cuenta también publica reflexiones críticas sobre su contenido: “*Whitexican* tal vez no sea racista, pero sí incrementa el odio hacia los que tienen piel clara. No nos gusta el racismo, pero tenemos que estar en contra de cualquier demostración de odio. En México se tienen que crear caminos que unan a los mexicanos morenos y blancos. Ser un sólo pueblo” (tweet del 14 de octubre de 2020).

El discurso que “Cosas de *whitexicans*” difunde apela a formas de identificación a través de las emociones, como el humor, que Pérez Iglesias define como una práctica social que cobra su sentido y su significación a partir de la caricaturización de aspectos de la vida cotidiana, volviéndose popular y colocándose como una emoción pública vinculante que permite expresar problemas de una manera indirecta (Pérez, 2002). En este caso, “Cosas de *whitexicans*” configura un tipo de lo que Adilson Moreira conceptualiza como racismo recreativo, que emplea el humor para propagar discursos racistas que permiten a las personas “blancas” conservar una imagen positiva de sí mismas al descalificar a aquel que es percibido como contrario (Moreira, 2018). Se trataría, sin embargo, de una inversión del racismo recreativo que, esta vez, acomete contras los blancos.

En México, la movilización de las emociones en los debates públicos sobre lo prieto y lo *whitexican* desvela un proceso sociohistórico reciente, que es la reorientación hacia concepciones que no sólo asumen una división binaria de la sociedad (como en el indigenismo o las políticas de la interculturalidad), sino hacia un discurso público de oposición, de antagonismo y de polarización que se expresa a través de una narrativa emocional.

Este fenómeno puede ser pensado como un surgimiento y proliferación de identidades que forman parte de nuevas *comunidades emocionales*. Este último es un concepto acuñado por Barbara Rosenwein, que propone comprenderlas como sistemas emocionales conformados por

lo que estas comunidades (y los individuos dentro de ellas) definen y evalúan como valioso o dañino; las valoraciones que hacen acerca de las emociones de los otros; la naturaleza de los lazos afectivos creados entre gente reconocible; y los modos de expresión emocional que esperan, alientan, toleran y deploran. (Rosenwein, 2006, p. 11).

Si bien la autora desarrolló este concepto para estudiar grupos de la Edad Media, me parece que tiene un gran potencial para examinar la conformación de las identidades en nuestro presente, en el cual el rol de las emociones es crucial, puesto que se trata de identidades ya no intrincadas con meta relatos o grandes ideologías, como las que articulaban los sentimientos de pertenencia durante una buena parte del siglo XX. A su vez, propongo que estas comunidades se componen de identidades emocionales, en el sentido en que la comunidad no tiene una finalidad en sí misma, no es un proyecto, ni avanza necesariamente a ningún horizonte de espera. Las identidades emocionales del presente aparecen como identidades fragmentarias, grupales, subalternas, particulares y operan bajo una constante diferenciación antagónica respecto a otros grupos.

Ahora bien, quisiera evocar dos posibles elementos explicativos del tránsito del discurso de la interculturalidad a la génesis de identidades emocionales, como los prietos y los *whitexicans*.

El primero es un cambio del discurso en la escala global que está vinculado con el surgimiento anti-racista estadounidense *Black Lives Matter*, que si bien inició a un nivel nacional, despertó una ola mundial de contestación de los pasados coloniales (Célestine et al, 2002). *Black Lives Matter* (BLM) moviliza un lenguaje decolonial en torno al pasado y promueve una visión de la sociedad como un conjunto dividido entre negros y blancos, los descendientes de colonizados y esclavizados y los descendientes de colonizadores y esclavistas. Se trata también de un movimiento que plantea responsabilidades e inocencias colectivas, lo que ha contribuido a profundizar las querellas en torno a los pasados coloniales que, en distintos países, acompañan debates sobre formas de reparación del pasado: presentación de disculpas históricas, restitución de bienes, descolonización de museos. El discurso de BLM (que proviene del contexto estadounidense en el cual existe un uso oficial de categorías étnicas) se viralizó y trasplantó en sociedades que si bien se encuentran permeadas de las herencias coloniales (no en todo ni en todos los aspectos), no por ello comparten la misma experiencia histórica de Estados Unidos de Norteamérica. Este fue el caso de América Latina y de países como México, en donde la llegada del movimiento a través de las redes sociales favoreció nuevas disputas sobre las diferencias sociales.

El segundo elemento de explicación es de orden nacional, y se refiere a un cambio en las preferencias políticas en México. Sin embargo, antes quisiera precisar que este es un factor importante al reflexionar sobre la transformación de las identidades y sobre su relación con los discursos públicos y oficiales que apelan al recuerdo del pasado como elemento del presente. Ambos elementos, las identidades y las reinterpretaciones de los pasados, responden a la formación de regímenes de memoria en los cuales el nivel nacional y las preferencias políticas juegan un rol capital (Michel, 2015). En el caso de México, en 2018, y después de treinta años de políticas neoliberales (que además, promovían también el lenguaje y las políticas de la diversidad cultural) un nuevo régimen político se configuró con el triunfo de Andrés Manuel López Obrador en las elecciones presidenciales. López Obrador logró ganar la hegemonía, en la esfera política, del movimiento y partido del cual es fundador: MORENA (Movimiento de Regeneración Nacional). Durante su campaña y su mandato, López Obrador empleó un lenguaje emocional: en su campaña se llamó a un voto por “amor a México”, y se jugó con la palabra “Amlove” (amor a AMLO, acrónimo del presidente), lo que dio lugar a la identificación de sus simpatizantes como “amlovers”. El discurso de esta nueva izquierda se dirige principalmente a las clases populares que, como señalé, en México son identificadas también por el color de la piel “morena”. Este discurso ha encontrado fuertes críticas desde los partidos otrora tradicionales y en el poder, principalmente el Partido Revolucionario Institucional y el Partido Acción Nacional, quienes en conjunto con otros partidos crearon el movimiento FRENA, Frente Nacional Anti-AMLO. FRENA ha sido apoyado con manifestaciones callejeras de sectores de la clase media alta y clase alta, quienes acusan a López Obrador de populismo radical y de comunismo. En el espacio de las redes sociales, los *amlovers* han sido llamados *chairo*s (otra forma de decir naco, o persona de clase baja) pero, a su vez, los opositores de López

Obrador son calificados como *fifis*, palabra que hace referencia a los sectores privilegiados de la sociedad. Tanto el discurso público del presidente y el movimiento MORENA, como el de los sectores de la oposición, han generado una visión de la sociedad mexicana como un orden antagónico y constituyen un terreno narrativo que favorece las nuevas polarizaciones sociales y políticas difundidas en las redes. Lo cual resulta en una aporía de la historia reciente de México, un país que invitaba, desde los movimientos sociales y las instituciones, a la construcción de una nación pluricultural regida por relaciones interculturales armónicas.

Otro elemento a destacar es que en 2019, como parte de los preparativos de la conmemoración del V centenario de la conquista mexicana ocurrida en 1521, López Obrador exigió que el rey de España y el Vaticano presentaran disculpas ante los “pueblos originarios” por las violaciones cometidas hace cinco siglos de lo que hoy conocemos como los derechos humanos. Durante la conmemoración de 2021, este discurso anticolonial se mantuvo como fundamentado de una retórica memorial anticolonial y oficial que, además, difunde la idea de que el movimiento MORENA será capaz de extirpar definitivamente el colonialismo de México (Hernández, 2022). La exigencia del régimen político actual ha generado también tensiones diplomáticas con España, un país en el que las máximas autoridades, como lo son la corona y la presidencia del gobierno, se mantienen firmes en el rechazo a presentar disculpas históricas.

Estos cambios en distintos niveles han generado las condiciones para la articulación de una nueva narrativa que pretende entablar una conversación pública sobre las desigualdades sociales a través de categorías como la raza, la pertenencia y la identidad, al tiempo que se acompaña de constantes referencias al pasado como un problema del presente. “Poder Prieto” y “Cosas de *whitexicans*” son también vectores de esta nueva narrativa que prolifera en el terreno del intercambio de las redes sociales que privilegian las emociones y lo instantáneo.

## Reflexión final

Este recorrido me ha permitido ante todo mostrar que las ideas sobre la sociedad y las identidades constituyen un fenómeno cambiante. En el caso que me ha ocupado, el de México, hemos podido observar cómo hemos llegado a una percepción del orden social que presupone la existencia de dos identidades irreconciliables. Si a principios del siglo XX, la utopía del mestizaje proponía superar las diferencias y orientarse a un futuro común, y en los primeros años del siglo XXI predominó el discurso de la pluralidad y la interculturalidad que valora las diferencias (principalmente la indígena), en el tiempo presente, el espacio de la hiperconectividad parece haber favorecido la entrada de categorías raciales para repensar la sociedad y sus desigualdades, pero sin trazar algún horizonte de convivencia o alguna proyección o consenso. Hace ya varios años, en sus reflexiones sobre la solidaridad, el filósofo pragmatista Richard Rorty mostró que ésta es imposible cuando en el campo político se presupone la existencia de identidades esenciales, que toman por fundamento una visión metafísica de la historia. La solidaridad y el futuro, para él, sólo pueden florecer en un terreno común en que reconocemos nuestra contingencia (Rorty, 1989). La creencia en que somos algo por esencia, y que también somos esencialmente distintos a los otros, es el primer obstáculo para pensar el futuro, si es que se quiere que el futuro se parezca a algo más que a una sociedad de antagonismos insuperables. Quizá una vía posible para volver a pensar el futuro sea insistir en el concepto de interculturalidad, pero ampliándolo a la multiplicidad de identidades que existen en México, que son el producto de numerosas migraciones que tejen la historia del país, más allá de los conceptos abstractos y metafísicos sobre el origen, pero más allá también de la difusión de percepciones racistas de la sociedad que asumen que el aspecto de una persona determina su identidad y la opone a otras.

## Referencias

- Aguirre Beltrán, G. (1957). *El proceso de aculturación y el cambio sociocultural en México*. UNAM.
- Albarrán, D. (2009). Les utilisations de la mémoire et de l'histoire du zapatisme dans un conflit actuel : origines et avènement de l'EZLN, 1994. En L. Capdevila y F. Langue (coords.), *Entre mémoire collective et histoire officielle. L'histoire du temps présent en Amérique Latine* (pp. 231-247). PUR.
- Bonfil Batalla, G. (2006). *México profundo. Una civilización negada*. De Bolsillo.
- Bonfil Batalla, G. (1981). *Utopía y revolución. El pensamiento político contemporáneo de los indios en América Latina*. Nueva Imagen.
- Caso, A. (1958). *Indigenismo*. Instituto Nacional Indigenista.
- Célestine, A. et al. (2022). Introduction – Black Lives Matter : a transnational mouvement?, *Esclavages & Post-esclavages*, (6). <https://0-doi-org.catalogue.libraries.london.ac.uk/10.4000/slaveryes.6655>
- Del Val, J. (2004). *México, identidad y nación*. UNAM.
- Foucault, M. (1992). *Microfísica del poder*. Las ediciones de la Piqueta.
- Gamio, M. (1916). *Forjando patria: pronacionalismo*. Editorial Porrúa.
- Hernández Reyna, M. (2010). *El concepto de pueblos originarios en el interculturalismo mexicano: el problema del origen*. Universidad Veracruzana Intercultural.
- Hernández Reyna, M. (2022). La commémoration du Ve centenaire de la conquête du Mexique: premières approches sur la mémoire contemporaine d'un évènement lointain. *Caravelle*, 118, 59-72. <https://doi.org/10.4000/caravelle.12323>
- Hernández, A. et al (coords.), (2004). *El Estado y los indígenas en tiempos del PAN. Neoindigenismo, legalidad, identidad*. CIESAS.
- Hernández Reyna, M. (2023). La "mémoire indigène" dans le Mexique contemporain: de la relecture du passé colonial à l'utopie de la nation pluriculturelle. *Caravelle*, 120, 11-24. <https://doi.org/10.4000/caravelle.13589>
- Lagarde, M. (1973, septiembre 9-15). *El indigenismo, un juego ideológico*. [Mesa redonda]. XIII Mesa redonda. Balance y perspectiva de la antropología de Mesoamérica y del Norte de México. Etnología y antropología social, Xalapa, México.
- López, A. (2001). El núcleo duro, la cosmovisión y la tradición mesoamericana. En J. Broda y J. Félix Báez, (coords.), *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México*. CONACULTA/FCE
- Mejía Núñez, G. (2002). La blanquitud en México según Cosas de Whitemexicans. *Revista mexicana de sociología*, 84 (3), 717-751. <https://doi.org/10.22201/iis.01882503p.2022.3.60323>
- Michel, J. (2015). *Devenir descendant d'esclave. Enquête sur les régimes mémoriels*. Presses universitaires de Rennes.
- Moreira, A. (2018). O humor racista é um tipo de discurso de ódio. *Carta Capital*. <https://www.cartacapital.com.br/justica/adilson-moreira-o-humor-racista-e-um-tipo-de-discurso-de-odio/>
- Olivé, L. (2004). *Interculturalismo y justicia social*. UNAM.

- Pérez Yglesias, M. (2002). La sociocrítica del sociohumor: la ironía en la risa popular. *Revista de Filología y Lingüística*, 28 (2), 185-200.
- Rorty, R. (1989). *Contingency, Irony and Solidarity*. Cambridge University Press.
- Rosenwein, B. (2006). *Emotional Communities in the Early Middle Ages*. Cornell University Press.
- Rouso, Henry (2007). Vers une mondialisation de la mémoire, Vingtième Siècle. *Revue d'histoire*, 94, (2), 3-10.
- Rouso, H. (2016). *Face au passé. Essais sur la mémoire contemporaine*. Belin.
- Telles, E. (2014). *Pigmentocracies: Ethnicity, Race, and Color in Latin America*. The University of North Carolina Press.
- Warman, A. et al. (1970). *De eso que llaman antropología mexicana*. Nuestro tiempo.

## Notas

- 1 Ver: <https://www.jornada.com.mx/notas/2022/11/19/espectaculos/impulsa-tenoch-huerta-poder-prieto-tras-llegar-a-hollywood/> El actor se identifica como indígena y que su rol más importante fue en la película *Black Panther: Wakanda Forever* (2022) de la productora estadounidense *Marvel*.
- 2 Ver: <https://elpais.com/mexico/2021-12-01/poder-prieto-la-revolucion-de-tez-morena-toma-el-control-de-los-escenarios.html>
- 3 Como se aprecia en: <https://www.proceso.com.mx/cultura/2021/5/26/combaten-el-racismo-reivindican-la-piel-morena-con-el-hashtag-poderprieto-264668.html>
- 4 Un estudio publicado en 2014 retoma el concepto de pigmentocracia, acuñado originalmente a mitad del siglo XX, para investigar y elucidar las relaciones de desigualdad articuladas en torno al color de la piel y las diferencias étnico-raciales, las cuales pueden tener efectos sociales, económicos, laborales, educativos (Telles, 2014). Asimismo, el Colegio de México alberga proyectos orientados hacia el estudio de la pigmentocracia, tales como “Discriminación étnico-racial en México” (<https://discriminacion.colmex.mx/?p=3881>) y “Color de piel” (<https://colordepiel.colmex.mx/vida/>)
- 5 Este artículo se inspira de varios de mis trabajos anteriores, publicados en libros y revistas, acerca de la reinterpretación del pasado colonial en la historia del tiempo presente mexicana. Algunas partes constituyen una síntesis de ideas ya desarrolladas, que son completadas en esta ocasión con nuevas y recientes observaciones.
- 6 *Una nueva relación con los pueblos indígenas. Memoria de la política pública para el desarrollo de los pueblos indígenas, 2001-2006*. Fondo de archivos de la Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas, Documento interno, clasificación: CDI 306.06172/C65/2001-06.
- 7 La reforma de 1992 al artículo 4 fue la primera en estipular el carácter multiétnico de la nación. Dicho artículo reconocía anteriormente la igualdad de hombres y mujeres en México. Sin embargo, en 1989, con la creación de la Comisión nacional de justicia para los pueblos indígenas al interior del Instituto Nacional Indigenista, se preparó una proposición de reforma que incluía los derechos culturales de los indígenas, en acorde con la ratificación del Convenio 169 de la OIT sobre pueblos indígenas y tribales en países independientes, que reconoce el derecho a conservar sus costumbres e instituciones tradicionales, así como sus territorios. Si bien la reforma fue una innovación en materia de ley, diversas asociaciones indígenas señalaron que el asunto de la autonomía territorial quedaba aún pendiente.

- 8 Ley de derechos y cultura indígena, Discusión en cámara de origen, senadores, 25 de abril de 2001, <http://legislacion.scjn.gob.mx/Buscador/Paginas/wfProcesoLegislativo.aspx?q=b/EcoMjefuFeB6DOaNOimNPZPsNLFqe0s7fey1FqriczAfD6iPCLYGidJUZmPq8U>
- 9 *Ibidem.*
- 10 Ley general de derechos lingüísticos de los pueblos indígenas. Iniciativa de creación; 25 de abril de 2001, <http://legislacion.scjn.gob.mx/Buscador/Paginas/wfOrdenamientoDetalle.aspx?q=Dj1h0FlB72MnMhaziBSSKxAdHE7Y1/ps8S6Utpf9yEBfiVwImKpyFBZv1LEbmMli>
- 11 *Ibidem.*
- 12 “Pueblos indígenas, políticas públicas y reforma institucional”, *Serie de documentos*, México, D. F., julio 2002, CDI Fondo documenta, clasificación: ED 09/2599.
- 13 *Ibidem.*
- 14 Los criterios para el censo de personas identificadas como indígenas en México están disponibles en: <https://www.inpi.gob.mx/indicadores2020/>
- 15 Artículo 2, Constitución política de los Estados Unidos Mexicanos : <https://www.diputados.gob.mx/LeyesBiblio/pdf/CPEUM.pdf>
- 16 Esta definición es sintetizada en “Los pueblos originarios de México. Una visión antropológica”, *Arqueología mexicana*, (171), 2001.
- 17 Entrevista personal con Sylvia Schmelkes, Ciudad de México, 16 de febrero de 2015.
- 18 “Del “pinche india” al “pinche gata”, los insultos a Yalitza y a Cleo”, *El Universal* 18 de febrero 2018: <https://www.eluniversal.com.mx/espectaculos/cine/del-pinche-india-al-pinche-gata-los-insultos-yalitza-y-cleo>
- 19 “Los ataques a Yalitza Aparicio exponen el racismo en México”, *El Universal*, 23 de febrero de 2019: <https://www.eluniversal.com.mx/espectaculos/los-ataques-yalitza-aparicio-exponen-el-racismo-en-mexico>
- 20 Para un ejemplo de estas frases: <https://www.facebook.com/PasiónMXOficial/>
- 21 Ver: <https://news.un.org/es/story/2019/10/1463392>
- 22 “Cosas de whitexicans”: [https://x.com/search?q=Cosas%20de%20whitexicans&src=typed\\_query](https://x.com/search?q=Cosas%20de%20whitexicans&src=typed_query)
- 23 Ver: <https://www.bbc.com/mundo/noticias-america-latina-48098551>
- 24 Sobre esta controversia: <https://cultura.nexos.com.mx/entre-blancos-y-gueros-desigualdad-y-privilegio-en-el-discurso-popular/>