


9-1-2015

LA AUSENCIA DE LO AFRO EN LA
IDENTIDAD NACIONAL DE MÉXICO:
RAZA Y LOS MECANISMOS DE LA
INVISIBILIZACIÓN DE LOS
AFRODESCENDIENTES EN LA HISTORIA,
LA CULTURA POPULAR, Y LA LITERATURA
MEXICANA

Dora Careaga-Coleman

Follow this and additional works at: https://digitalrepository.unm.edu/span_etds

 Part of the [European Languages and Societies Commons](#), and the [Latin American Languages and Societies Commons](#)

Recommended Citation

Careaga-Coleman, Dora. "LA AUSENCIA DE LO AFRO EN LA IDENTIDAD NACIONAL DE MÉXICO: RAZA Y LOS MECANISMOS DE LA INVISIBILIZACIÓN DE LOS AFRODESCENDIENTES EN LA HISTORIA, LA CULTURA POPULAR, Y LA LITERATURA MEXICANA." (2015). https://digitalrepository.unm.edu/span_etds/10

This Dissertation is brought to you for free and open access by the Electronic Theses and Dissertations at UNM Digital Repository. It has been accepted for inclusion in Spanish and Portuguese ETDs by an authorized administrator of UNM Digital Repository. For more information, please contact disc@unm.edu.

Dora Elena Careaga-Coleman

Candidate

Spanish and Portuguese

Department

This dissertation is approved, and it is acceptable in quality and form for publication:

Approved by the Dissertation Committee:

Kathryn McKnight ,

Chairperson

Christine B. Arce

Nancy López

Santiago Vaquera-Vázquez

**LA AUSENCIA DE LO AFRO EN LA IDENTIDAD NACIONAL DE
MÉXICO: RAZA Y LOS MECANISMOS DE LA
INVISIBILIZACIÓN DE LOS AFRODESCENDIENTES EN LA
HISTORIA, LA CULTURA POPULAR, Y LA LITERATURA
MEXICANA**

BY

DORA ELENA CAREAGA-COLEMAN

B.A., Letras Españolas, Universidad Veracruzana, 1992
M.A., Spanish and Portuguese, University of New Mexico, 2007

DISSERTATION

Submitted in Partial Fulfillment of the
Requirements for the Degree of

**Doctor of Philosophy
Spanish and Portuguese**

The University of New Mexico
Albuquerque, New Mexico

July, 2015

© 2015, Dora Elena Careaga Coleman

Dedicatoria

A mi querido esposo Finnie, a mis adorados hijos Anelé y Finnie, y a mi amada madre Elena que han sido parte esencial de este camino tan desafiante al mismo tiempo que enriquecedor.

A los que se fueron, mi padre Santiago que me impulso desde siempre para seguir, seguir y seguir andando hasta lograr más allá de lo deseado, y a mi tía Chata que ha sido el ejemplo de la tenacidad, la superación y el amor.

A mi tío Timo, por estar sin condiciones en mi vida como mi otro padre.

A mis hermanos Carmelita, Beto y Santiago que me han enseñado a ver las cosas desde tres ángulos diferentes, y que luego se ampliaron con la llegada de Arturo, Angelita y Lupita, y que siguieron creciendo con todos mis sobrinos y sobrinas, Arturito, Betito Casados, Anny, Alex, Betito Careaga, Danny, Héctor, Diego, Enrique, Jorge, Penélope y Ángel, cada uno de ustedes me hicieron entender el mundo desde diferentes perspectivas de género y generacionales.

A todos los Colemans que aportaron las riquezas y complejidades de un mundo nuevo, mama Bobbie y papa Finnie, a mis cuñados Walter, Jimmie, Henry, Velda, Derritt, Jeannie, Donna, y Tracey.

Agradecimientos

Quiero agradecer primero por el tiempo y la dedicación a los miembros de mi Comité: a la Dra. López que es mi cómplice desde el inicio de este proyecto, al Dr. Vaquera que sin vacilo se aventó al ruedo con un proyecto a medias, a la Dra. Arce y a la Dra. McKnight por ayudarme a que lo escrito (que en muchas ocasiones estaba sin ton ni son) tuviera sentido.

Especialmente quiero agradecer a la Dra. McKnight por haber agarrado este toro por los cuernos, gracias por confiar en mi y por compartir tu experiencia y conocimientos.

También quiero agradecer a Rafael Figueroa Hernández, quien además de compartir su conocimiento, experiencia y anécdotas del son jarocho, me facilitó su archivo personal de películas mexicanas.

A Sagrario Cruz-Carretero que en nuestra relación de casi veinticinco años me ha brindado sin reparos su experiencia etnográfica e histórica, especialmente quiero agradecer por ser mi referente con lo que sucede en el día a día con los estudios afromexicanos.

Quiero decirle a mis hijos gracias por su paciencia por haber hecho una pausa hasta que terminé la disertación para compartir más; especialmente debe agradecer a mi madre que me ha apoyado en todo aquello del día, pero agradezco aún más por darme los abrazos que solo una madre puede dar; también quiero agradecer la complicidad de mi amigo, compañero y esposo Finnie que fue el que aguanto los catorrazos en mi momentos de frustración y escuchó los largos discursos de mis hallazgos, y que sin importar estuvo

ahí sentado a mi lado diciendo una y otra vez, si eso está muy bien pero que más, que más, que más hasta que por fin salía la idea final.

Un profundo agradecimiento a mis amigos de Jalapa, todos ellos saben quienes son, por ser mi familia escogida y cobijarme en los tiempos difíciles.

También agradezco a cada uno de los afrodescendientes que entrevisté, con los que platiqué y que ahora muchos de ellos son parte de mi familia.

**LA AUSENCIA DE LO AFRO EN LA IDENTIDAD NACIONAL DE
MÉXICO: RAZA Y LOS MECANISMOS DE LA
INVISIBILIZACIÓN DE LOS AFRODESCENDIENTES EN LA
HISTORIA, LA CULTURA POPULAR, Y LA LITERATURA
MEXICANA**

DORA ELENA CAREAGA-COLEMAN

**B.A., Letras Españolas, Universidad Veracruzana, 1992
M.A., Spanish and Portuguese, University of New Mexico, 2007**

**Doctor of Philosophy
Spanish and Portuguese**

ABSTRACT

Recognizing the dire need for foundational texts in the burgeoning field of Afro-Mexican Studies, this dissertation illuminates transhistorical social, political, and cultural processes that led to the marginalization (invisibilization) of the African presence in Mexico. The project begins with an examination of the complementary relationship between hierarchy, integration, and “blanquiamento” in the construction of Mexican national identity during the eighteenth and nineteenth centuries and concludes with a discussion of Afromexicanos in popular culture from the golden age of Mexican cinema to the present. Chapter One demonstrates how from its implementation in the eighteenth century until its abolition by Jose Morelos in 1813 the caste system facilitated the marginalization of the Black population in Mexico. The chapter explores racial and cultural factors that controlled the integration of “Los Afrodescendientes” in the decades following abolition. Chapter Two traces how “Positivists” used race in the construction of the modern nation and their attempts to marginalize and occlude the African presence on the eve of the Mexican Revolution. This analysis illuminates how Mexico’s intelligentsia used scientific racism and “mestizaje” to minimize or exclude Afrodescendientes from the imaginative discourse that shaped “the proyecto literario

fundacional.” Chapter Three interrogates the omission, essentialization, and marginalization of Afrodescendientes in the construction of the image of the ideal “national citizen” in the then newly imagined twentieth century nation. The chapter explores the interdependence of the ideal national citizen during the revolution and the post revolutionary period, the utopian construction of race, the ideology of mestizaje in José Vasconcelos’ *La raza cósmica*, and the negative treatment of Black figures in canonical literary works such as Fernando Rojas González’s *La negra Angustias*. Chapter Four is dedicated to a close analysis of Joselito Rodríguez’s iconic film *Angelitos Negros* and the debt that film owes to Blackface imagery from the United States and Cuba. The chapter closes with an assessment of the complicated and highly charged racial politics that surround Memín Pinguín. The dissertation concludes with a look at the often unacknowledged cultural and social contributions of Mexico’s Afrodescendientes and speculates about future directions in Afromexican Studies as an academic discipline.

Tabla de Contenido

Introducción	1
Una nota sobre la terminología	2
El problema: La invisibilización	3
Un recorrido de la literatura académica sobre los afroamericanos	5
Teoría, metodología, y argumento	15
Capítulo uno - Jerarquía, integración, blanqueamiento e invisibilización: los afrodescendientes y la construcción de la identidad nacional mexicana durante los siglos XVIII y XIX	24
Introducción	24
Parte I - De la génesis y función del sistema de castas en el siglo XVIII hasta su abolición por Morelos en 1813	32
Parte II - La integración del “negro” en la sociedad mexicana: factores culturales y raciales	56
Parte III - Entre la abolición de la esclavitud en 1829 y el blanqueamiento de Guerrero ¿Dónde quedan los afrodescendientes mexicanos?	67
Conclusiones	78
Capítulo dos - Raza y la construcción de la nación moderna: La invisibilidad de los “negros” a través de los positivistas y el proyecto fundacional/literario	81
Introducción	81
Parte I - La ideología de las ciencias raciales y el mestizaje en la exclusión del afrodescendiente del discurso imaginario de la nación mexicana	89
Parte II - El proyecto literario fundacional y las herramientas para descalificación de los afrodescendientes en la nación moderna.....	108
Conclusiones	128

Capítulo tres - Omisión, esencialización y marginalización de los afrodescendientes en la construcción de la imagen del ciudadano de la nación imaginaria mexicana del siglo XX.....	133
Introducción	133
Parte I - La Revolución y el período posrevolucionario: La construcción del ciudadano nacional.....	141
Parte II - Construcción utópica racial e ideológica del mestizaje: José Vasconcelos y <i>La raza cósmica</i> (1925).....	154
Parte III - La literatura canónica y su relación con la construcción del “negro (a)”: Fernando Rojas González y <i>La negra Angustias</i>	170
Mesa del Aire: construyendo la genealogía racial y étnica no deseada	175
La Revolución mexicana: construyendo la imagen del ciudadana no deseada.....	181
Una cruz absurda: el matrimonio con la coronela pero no con la negra Angustias....	187
Conclusiones	192
Capítulo cuatro - Identidad nacional: Una construcción masiva de la cultura popular. El “negro” mexicano a través de la imagen pública.....	194
Introducción	194
Parte I - Los medios de comunicación masiva: historieta y cine en la promoción del identidad nacional mexicano a mediados del siglo XX	207
Parte II - <i>Angelitos negros</i> : no se puede ocultar el origen	222
Parte III - <i>Memín Pinguín</i> : promoviendo la infantilización y la reducción del afrodescendiente	234
Conclusiones	260
Bibliografía	284

Introducción

El presente trabajo refleja más de veinte años de compromiso profesional iluminando la presencia africana en México, un compromiso que se inició en una habitación repleta de gente en el Instituto Veracruzano de la Cultura (ex convento Betlehemita). Entré a este edificio muchas veces durante mi carrera como productora de televisión y en otras ocasiones para visitar exposiciones o participar en conferencias académicas, pero ninguno de estos viajes resultaría más impactante para mí, personalmente o profesionalmente como aquel primer viaje en junio de 1994. Me senté con mi compañera de clase, concentrada en las palabras de Joseph Pereira de Jamaica. En su charla, escuché por primera vez de la existencia de la literatura afromexicana. Esta aseveración fue un shock para mí, no la afirmación en sí, sino por el significado de la afirmación más allá de la propia conferencia. ¿Una literatura afromexicana?

Soy originaria de Tamiahua, Veracruz, una comunidad afromexicana, sin embargo no pude entender esta realidad afro de manera consciente hasta que tenía dieciséis años cuando me fui a vivir a Jalapa (la capital de Veracruz) a estudiar la preparatoria (high school). En este contexto un tanto ajeno a mi entorno social y cultural me enfrenté con el hecho de ser vista como alguien diferente, muchas de las veces señalada como brasileña, o como cubana, en fin como una extranjera. Durante la charla de Joseph Pereira en el marco del primer *Festival Afrocaribeño 1994*, mi propia existencia comenzó a tener más sentido para mí, más allá de mi historia personal. De repente, y de forma inesperada, me encontré conectada a otras comunidades afuera del

estado de Veracruz—las comunidades de ascendencia africana de Oaxaca, Coahuila, y Guerrero.

Con el nuevo conocimiento que adquirí en esta conferencia, todavía no pude apreciar plenamente la amplitud de la comunidad afrodescendiente en México y apenas pude sondear las profundidades de su historia. En las diversas conferencias a que asistí en este congreso tuve la oportunidad de escuchar a Teresa Linares de Cuba, Nina Friedemann de Colombia, Javier Laviña de España, y Quince Duncan de Costa Rica, estudiosos del mundo latinoamericano que parecían conocer con gran detalle una historia que me involucraba y que era justo el momento de entender. Yo no podía dejar de preguntarme, ¿cómo y por qué nunca había oído hablar de la presencia afrodescendiente en México de una manera tan significativa antes de este momento? En aquel instante no pude contestar a la pregunta. Sin embargo, la reflexión me motivó a comenzar una investigación sobre la cocina afroveracruzana y un año más tarde publiqué el *Recetario Afromestizo de Veracruz*.

Una nota sobre la terminología

¿Afrodescendientes mexicanos, afromexicanos, afromestizos, negros? Antes de proceder con una reseña de la literatura sobre el tema, me es sumamente importante establecer algunos criterios acerca de la terminología que uso en esta disertación, dada la diversa terminología que se utiliza hoy para hacer referencia a las comunidades afrodescendientes en México. Cuando uso el término negro, lo pongo entre comillas—“negro”—para enfatizar la postura peyorativa que implica en las producciones intelectuales que estoy analizando en esta disertación. En oposición uso el término

afrodescendiente o afromexicano para referirme al caso de una postura positiva de cualquier producción intelectual. Por otra parte, debo señalar que no uso el término afromestizo, ya que considero que esta formulación tiene implícita la idea del mestizaje que, basado en el proyecto de la hegemonía de las diferentes razas/etnias/culturas, ha contribuido a la invisibilidad de la cultura afrodescendiente en México. Sin embargo debo advertir que es posible que otros estudiosos usen esta terminología de una manera distinta a la que propongo.

El problema: La invisibilización

Vuelvo a la pregunta de cómo y por qué nunca había oído hablar de la presencia afrodescendiente en México de una manera tan significativa antes de la conferencia en Veracruz y es esta pregunta que motiva la presente disertación. Cuando se habla de la supresión o la invisibilidad de la población negra en México, se trata de un conjunto de procesos profundamente complejos. Algunos de estos procesos son obvios; otros son inesperados, sorprendentes, ingeniosos, o incluso insidiosos. Cuando me pongo a reflexionar sobre cómo en México los discursos hegemónicos han empleado hermenéuticas e ideologías para borrar a los afromexicanos, me siento tentada a desistir: este borrado lleva consigo el peso de una conspiración entre generaciones, culturas, y naciones. La presente investigación busca explicar el proceso de invisibilización y los diferentes mecanismos que lo realizaron. Mi análisis ve detrás del borrado de los afrodescendientes, los diferentes procedimientos que han surgido en diferentes etapas de la historia mexicana hasta lograr su finalidad.

Empiezo, en esta introducción por categorizar procesos sociales como la asimilación, la integración y la fusión: en la sociología, estos conceptos explican cómo un grupo es “absorbido” por otro, en este caso por el dominante. Algunos de estos procesos son parte del registro histórico verificable, son eventos que sucedieron en el pasado; por ejemplo la integración de los africanos fugitivos con los pueblos indígenas. Otros métodos como la marginación también tuvieron lugar en el pasado, como en el caso de la negativa de la iglesia católica para admitir a los africanos en el sacerdocio. Y siguen ocurriendo en nuestro momento: se puede advertir la virtual ausencia de los afrodescendientes como protagonistas en las telenovelas mexicanas. Estos procesos tienen su expresión en los campos de la literatura y la historia, que también han marginado, reducido, y omitido a los afromexicanos de los metarrelatos.

Los intelectuales mexicanos a lo largo de la historia buscaban construir una identidad nacional que pudiera soportar el escrutinio de los modelos eurocéntricos. En diferentes contextos históricos, presentan una imagen de México en que se enfatiza un ideal de identidad eurocéntrica. Al mismo tiempo, se asigna una “valoración condescendiente” a las poblaciones indígenas, así como también se desvirtúa, devalúa, ignora, y suprime la presencia de los africanos o afrodescendientes con la intención de excluirlos del centro de la identidad nacional. Estos esfuerzos de exclusión se notan especialmente en la manera en la que se construye la historia, la cultura popular “nacional”, y la literatura mexicana. A través de mi análisis sobre la presencia del afrodescendiente en México analizo ejemplos representativos de estos procesos y prácticas. En última instancia los intentos por silenciar las voces de los afrodescendientes fracasan, ya que su impacto ha sido tan fuerte que no han podido ser pasadas por alto, así

como tampoco han podido ser excluidas del todo en los debates sobre la génesis de la identidad mexicana.

Un recorrido de la literatura académica sobre los afromexicanos

Aquellos que están familiarizados con el discurso sobre raza en México comprenderán por qué debo comenzar esta discusión mencionando la obra de Gonzalo Aguirre Beltrán. Los estudios sobre la población afrodescendiente en México emergen en 1946, con la publicación *La población negra de México 1519-1810* del Dr. Gonzalo Aguirre Beltrán. Al leer este texto hoy en día, nos maravillamos con la minuciosidad del antropólogo, en particular con el enfoque y la precisión asombrosos en cuanto a los detalles de la llegada y la disposición de los africanos transportados a México. Este estudio produce un impacto trascendental en el ámbito académico, ya que por primera vez se tiene acceso a información sobre las migraciones forzadas de los africanos a la Nueva España, así como también podemos tener una contundente apreciación estadística de la presencia afrodescendiente en el periodo colonial.

Con esta información se abre la posibilidad del debate sobre la presencia y las aportaciones del afrodescendiente sobre todo en relación a las contribuciones del africano con respecto a la composición genética, cultural y social de México. Esta nueva información permite cuestionar la construcción de la identidad nacional y su irrefutable base en relación a la etnia indígena. Aguirre Beltrán comienza a establecer una interrogación acerca de las aportaciones de la cultura afrodescendiente a la identidad nacional mexicana. Como resultado de su riguroso trabajo el antropólogo publica *Cuijla: esbozo etnográfico de un pueblo negro* (1958). Con este trabajo, Aguirre Beltrán agrega

un componente importante a los estudios de los afrodescendientes en México, ya que registra el primer estudio etnográfico sobre una comunidad afromexicana. Continuando con sus investigaciones el antropólogo publica la monografía *Medicina y magia* (1963), donde hace otra importante contribución al iluminar las aportaciones de las comunidades afrodescendientes en el terreno de la medicina tradicional mexicana. En 1970 con la publicación de su artículo “Bailes de negros” Aguirre Beltrán presenta un estudio a partir de documentos coloniales de los bailes prohibidos por la inquisición que le permiten establecer una clara influencia africana en los bailes populares de México. Por otra parte, en “Nyanga y la controversia en torno a su reducción a pueblo” (1987), el antropólogo hace gala de su esmero y detalle a la hora de analizar documentos coloniales para hacer una aclaración sobre la confusión de la fecha de la fundación del pueblo Yanga antes llamado San Lorenzo de los Negros. Por otra parte en *Los pobladores de Papaloapan, biografía de una hoyra* (1990), Aguirre Beltrán nos entrega un análisis de la esclavitud novohispana pero ahora centrando su atención en una historia regional de Veracruz.¹ Finalmente con la publicación *El Negro esclavo en Nueva España: la formación colonial, la medicina popular y otros ensayos* (1994) el antropólogo trabaja de nuevo la vida del esclavo negro, ofreciendo ahora una visión complementaria a la información ofrecida en su obra *La población negra de México 1519-1810*, que nos permite conocer temas como el comercio de negros, formas de esclavitud, aspecto del trabajo del esclavo entre otros temas.

¹ Naveda, aclara que si bien este libro se publica en 1990, ya circulaba una versión mimeografiada desde 1956 (128).

Pese a que Aguirre Beltrán fue el pionero en los estudios afrodescendientes y que tuvo una carrera como académico y funcionario público, el tema afrodescendiente pasó a un segundo plano. De hecho en la introducción de la etnografía de *Cuijla* el investigador establece una discusión donde señala que, “no existe ya el negro como grupo diferenciado, sólo la perspectiva histórica es capaz de proporcionar el panorama exacto e integral” (7). Con dichas reflexiones, el antropólogo produce un fuerte impacto en el camino de los estudios etnográficos sobre los afrodescendientes, ya que cierra rotundamente la puerta que acaba de abrir. Es decir que a partir de este momento los futuros estudios sobre la población afrodescendiente en México se centran al terreno de la etnohistoria, lo que habría de perjudicar y retrasar seriamente las investigaciones etnográficas de dichas comunidades.²

Me parece importante destacar que después de la publicación de *Cuijla*, Aguirre Beltrán continúa con el trabajo de difusión de la población afrodescendiente en México, escribiendo artículos sobre el tema.³ Así mismo, se une al Instituto Internacional de Estudios Afroamericanos como vicedirector, bajo la dirección de Fernando Ortiz. El instituto tiene su primera reunión en 1943. Aguirre Beltrán aprovecha de su posición de vicedirector para promover los estudios afromexicanos, con una serie de congresos donde especialistas interesados en el tema afro en México pudieron encontrar un marco para

² Vinson establece en este sentido que, “Aparte de la interesante pero no tan rigurosa monografía de Gutierre Tibón (1961) sobre Pinotepa Nacional en Oaxaca, *Cuijla* de Aguirre Beltrán (1958) fue, durante años prácticamente el único trabajo significativo sobre las comunidades negras. En su trabajo el antropólogo Gabriel Moedano (1980) lanzó una llamada de atención para elaborar trabajos de etnografía, en particular sobre la cultura expresiva de los mexicanos negros” (67).

³ “Entre los años cuarenta y noventa, Aguirre Beltrán escribió más de 50 artículos y libros sobre el tema; más que cualquier escritor anterior, hurgó exhaustivamente en los archivos nacionales y recuperó una enorme cantidad de información especialmente de tipo demográfico, de la Sección Historia y del Ramo de Padrones” (Vinson 52).

hablar sobre sus investigaciones, que en su mayoría están focalizadas en el área de la etnohistoria.

Después de los libros de Aguirre Beltrán (1946, 1957, 1963), los estudios en relación a los afrodescendientes en México no conforman un corpus extenso—sino hasta 1990, sobre todo si se comparan los estudios afrodescendientes en relación a los estudios indigenistas—donde se puede apreciar el surgimiento de una prolífica disciplina.⁴ De hecho, el mismo Aguirre Beltrán no regresa a trabajar el tema afrodescendiente de manera central: su obra siguiente se enfoca en áreas como: “la antropología educativa, historia regional, teoría de cambio sociocultural o indigenismo” (Báez-Jorge 83). Sobre todo al revisar las publicaciones del antropólogo se puede observar un marcado interés en el indigenismo: *Problemas de la población indígena en la cuenca del Tepalcatepec*, *Formas de gobierno indígena*, *Teoría y práctica de la educación indígena*, entre otros, con lo que contribuye a la reivindicación de la cultura indígena. El interés de los investigadores por los estudios indígenas tiene que ver también con las políticas públicas (Bonfil 1987, Hoffman 2006), que tienen como meta restablecer el pasado de esas comunidades—no así lo que se refiere a los indígenas contemporáneos que siguen completamente olvidados. Por lo tanto se puede afirmar que durante este periodo se sientan las bases de la antropología nacional.

Lo cierto es que el invaluable trabajo de Aguirre Beltrán logra abrir un camino en el terreno de los estudios afrodescendientes que comienzan a conformar un corpus académico a través del *Festival Afrocaribeño SEP*, Cancún 1987,⁵ o mediante Las

⁴ Se puede revisar la exhaustiva investigación que presenta Vinson en su texto *Afromexico* (61-73), así como también el ensayo de Hoffman: “Negros y afromestizos en México...” para tener una visión de la trayectoria de los estudios afromexicanos.

⁵ A partir de 1994 *El Festival Afrocaribeño* se realiza en la ciudad de Veracruz, puerto.

jornadas *Homenaje a Gonzalo Aguirre Beltrán* IVEC, Jalapa que comienzan en este mismo año, así como también a través del programa *Veracruz también es Caribe*, IVEC, Veracruz 1989 (Naveda 1996). Sin embargo es con el programa *Nuestra tercera raíz* (1990) a cargo de la Dra. Luz María Martínez Montiel que finalmente surgen nuevas perspectivas para la investigación afromexicanista al mismo tiempo que se genera una sistematización y un espacio de difusión (Reynoso 2001). Las actividades generadas gracias a dichas iniciativas, y otras más, tienen un impacto en los estudios afrodescendientes más allá del territorio nacional, de esta forma es posible advertir un interés académico y valiosas contribuciones también de especialistas extranjeros.

Los espacios de discusión y difusión antes mencionados colocan a México en una conversación internacional con respecto al “negro” o a la diáspora africana; situando las comunidades afromexicanas como parte de una región más amplia que incluye el Circum Caribe así como el mundo Afrolatino. En el territorio nacional mexicano, se encuentran una diversidad de comunidades afromexicanas, no se trata solamente de una presencia cultural o socialmente absorbida y difusa. Es importante evitar el pensamiento único o miope a la hora de definir los límites y fronteras de estudios afromexicanos. Desde una perspectiva nacional, se puede estudiar el impacto de la presencia africana en prácticamente todos los estados de México y en todos los períodos históricos. En este sentido se pueden citar las exploraciones de Juan Garrido de la costa del Pacífico a principios del año 1500, o en 1609 el triunfo de Gaspar Yanga contra los españoles en las tierras altas de Veracruz, o la llegada de los negros Seminole de John Horse en 1850 al norte de México, solo como un ejemplo de que la presencia afro no esta localizada en una misma área geográfica ni es producto de un determinado período histórico. Como

complemento de una conceptualización nacional de los estudios afromexicanos se encuentran los estudios regionales enfocados en Veracruz, la Costa Chica de Guerrero y Oaxaca, Chihuahua, Yucatán, Michoacán, Tabasco, Guanajuato, Puebla y Colima, entre otros. Por otra parte, se debe mencionar que los estudios afromexicanos provienen de una amplia gama de disciplinas académicas, pero cinco son las que dominan, la historia, la sociología, la antropología, la literatura y los estudios culturales. Estoy en deuda con historiadores como Luz María Martínez Montiel, Patrick J. Carroll, Antonio García de León, Adriana Naveda Chávez Hita, Juan Manuel de la Serna, Álvaro Ochoa Serrano, Gabriela Pulido Llano, quienes han estado descubriendo constantemente una rica y larga historia que había sido descuidada. Los antropólogos como Alfredo Martínez Maranto, Bobby Vaughn, y Laura A. Lewis, entre otros, han invertido energía y tiempo significativo para desenterrar las prácticas sociales y culturales complejas que a menudo no se pueden apreciar “a simple vista”. El trabajo de estos investigadores es complementario con el trabajo de los sociólogos como Odile Hoffmann, Elisabeth Cunin, Christina Sue, Mónica Moreno Figueroa y Christian Rinaudo, entre otros. Haciendo un recuento de las contribuciones de estos y otros estudiosos con los que he trabajado puedo agregar que es notable la diversidad de ideas y los enfoques interdisciplinarios, multidisciplinarios y transdisciplinarios que utilizan para iluminar la presencia africana en México.

Todos los académicos mencionados han marcado mi manera de percibir los estudios afrodescendientes, de forma que gran parte de mi trabajo en cada uno de los capítulos de esta disertación no hubiera sido posible sin sus aportaciones. Más aun quiero mencionar las contribuciones de ocho académicos que han proporcionado un cimiento

fundamental a mi investigación. Para mi análisis de periodo colonial la minuciosa investigación de María Elisa Velázquez Gutiérrez en relación a las pinturas de castas, y especialmente su trabajo sobre las mujeres en el periodo novohispano es primordial para entender las condiciones étnicas, raciales y sociales del siglo XVIII. El trabajo notable de Gonzalo Aguirre Beltrán es una base sólida a la hora de analizar cómo la élite en el poder justifica la integración del negro a principios del siglo XIX. Específicamente el ensayo “The Integration of the Negro into the National Society of Mexico” me ha ayudado a cuestionar el entretejido que la élite en el poder de ese periodo construye para que los afrodescendientes queden “integrados discursivamente” a la nueva nación mexicana. La obra de Ben Vinson especialmente “La historia del estudio de los negros en México” es fundamental para comprender las implicaciones raciales de los positivistas de finales del siglo XIX, sobre todo este ensayo ha sido de utilidad para tener un panorama general de la presencia del afrodescendiente a través de la historia de México.

En mi análisis del siglo XX, principalmente en el capítulo tres y el cuatro las contribuciones de Ricardo Pérez Montfort son imprescindibles para trazar las raíces musicales e históricas del Son Jarocho, así como los elementos de la identidad nacional, especialmente a la hora de discutir la construcción de los estereotipos de la negritud en México. Por otra parte las aportaciones de Christine B. Arce, quien con su trabajo en la literatura, así como en los estudios culturales (*La mulata de Córdoba; Angelitos negros, La negras Angustias*, y *Toña la negra*, entre otros temas) han sido un punto de diálogo que ha estimulado mi propia investigación. De igual manera, las contribuciones de Rafael Figueroa Hernández, en relación a *Toña la negra*, el son jarocho y su análisis de la presencia de la música popular veracruzana en las películas de la época de oro del cine mexicano, han aportado información imprescindible a mi investigación en el área de los

estudios culturales y la sociología. Así como también debo mencionar el cuidadoso trabajo de Sagrario Cruz-Carretero en relación a sus investigaciones etnográficas e históricas de las poblaciones de Yanga, de Mata Clara, de La Matamba, y de El Coyolillo, entre otras, que han sido una base a mi disertación.

De manera especial quiero mencionar el trabajo de Marco Polo Hernández Cuevas que en realidad ha significado un desafío a mi propia investigación, ya que tenemos intereses en común que van desde discutir el cuestionamiento de la presencia del afrodescendiente en el discurso nacional de México, hasta usar textos primarios como *La raza cósmica*, la película *Angelitos Negros*, y la historieta *Memín Pinguín*, entre otros, lo que ha producido sin lugar a dudas convergencias en nuestras contribuciones académicas. Sin embargo nuestras aproximaciones difieren sobre todo en lo que se refiere a la metodología y la perspectiva crítica. En este caso quiero comentar dos ejemplos. Un primer ejemplo de nuestra divergencia se encuentra en el trabajo de invisibilidad del afrodescendiente de Hernández Cuevas está centrado en su análisis de *La raza cósmica* de Vasconcelos, enfocándose en la construcción de la identidad nacional mexicana en el periodo de posrevolucionario. En cambio, yo ilumino el proceso de invisibilidad del afrodescendiente desde una perspectiva histórica que parte desde la colonia y abarca hasta el presente, abarcando un periodo más amplio. En un segundo ejemplo de nuestra divergencia, Hernández Cuevas desarrolla su análisis de *Angelitos negros* enfatizando que la película es un reflejo de la filosofía nacional de raza, así como también subrayando que este argumento es una alegoría histórica de las relaciones de los negros en México. Argumenta que dicha alegoría no es muy diferente para las poblaciones negras en Latinoamérica, Estado Unidos y Europa. Por el contrario, yo examino los orígenes de las

imágenes del “negro” en *Angelitos negros* en un nivel de arquetipos, estableciendo que las construcciones raciales en esta película mexicana, específicamente en este contexto histórico tienen influencia tanto de los Estados Unidos como de Cuba. Por otra parte, demuestro que *Angelitos negros* está relacionada con una historia de raza que es mucho más amplia de lo que está sucediendo a mediados el siglo XX. Las similitudes y diferencias que encuentro en nuestro trabajo evidencian la complejidad extraordinariamente rica de la línea de investigación de la presencia africana en México.

Finalmente, debo mencionar que el trabajo de todos y cada uno de los académicos que han contribuido al corpus de los estudios afrodescendientes han tenido impacto en diferentes niveles. Lo primero que se debe mencionar es que estas investigaciones han hecho posible trazar una línea a nivel nacional de las retenciones entre las comunidades afrodescendientes que se encuentra en las diferentes regiones del país. En segundo término se puede subrayar que estos estudios han ayudado a establecer las conexiones diaspóricas, que conectan a México con el resto de América. Finalmente creo que la aportación más valiosa del corpus afromexicanista es que plantea la necesidad de visibilizar a los grupos afrodescendientes. El trabajo de todos estos académicos es oportuno, ya que coincide con los avances prometedores a nivel nacional, del reconocimiento legal de la población afrodescendiente en México. Dicho reconocimiento es importante porque representa en un sinnúmero de niveles cambios que van a impactar la manera de aproximación en los estudios académicos de estas comunidades.

Es importante recordar que pese a que tal y como he señalado existe un diverso corpus de estudios sobre la población afrodescendiente mexicana aún es posible percibir ciertas limitaciones sobre todo en el terreno de la etnografía, precisamente porque aún no

se ha podido resolver la representación jurídica de las comunidades afrodescendientes, ya que las leyes en México no reconocen la existencia del afrodescendiente como etnia. Esta realidad está codificada en el artículo segundo de la Constitución mexicana de 1917 (que es la Constitución vigente en México hasta el día de hoy) donde se puntualiza que la diversidad étnica de México se basa en los pueblos indígenas:

La nación mexicana es única e indivisible. (Reformado mediante decreto publicado en el diario oficial de la federación el 14 de agosto de 2001).

La nación tiene una composición pluricultural sustentada originalmente en sus pueblos indígenas que son aquellos que descienden de poblaciones que habitaban en el territorio actual del país al iniciarse la colonización y que conservan sus propias instituciones sociales, económicas, culturales y políticas, o parte de ellas.

(Reformado mediante decreto publicado en el diario oficial de la federación el 14 de agosto de 2001).

La conciencia de su identidad indígena, deberá ser criterio fundamental para determinar a quiénes se aplican las disposiciones sobre pueblos indígenas

(Reformado mediante decreto publicado en el *Diario Oficial de la Federación* el 14 de agosto de 2001). (Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos. Art. II.)

Estos criterios, dejan a los afrodescendientes en una aparente invisibilidad étnica y sin una asignación jurídica. Consecuentemente los estudios etnográficos se han visto obstaculizados ya que los especialistas en el tema no han podido plantear un marco teórico que respalde sus aportaciones a un corpus de una etnografía nacional del afrodescendiente en México.⁶ Consecuentemente los afrodescendientes mexicanos hasta el día de hoy no forman parte del discurso de identidad nacional mexicano. Estas omisiones se pueden atribuir a muchos factores, pero ninguno posee más poder explicativo que el hecho de que la presencia de este grupo se ha ido *borrando* a lo largo de la historia de México hasta volverlo una comunidad *invisible*, sin representación constitucional ni derechos civiles, en su propio país. A veces, esta situación parece desafiar el sentido común y la lógica fundamental. Al principio de mi carrera, me di cuenta de que una participación comprometida con las complejidades del discurso sobre la raza en México requiere del desarrollo de un conjunto complejo y afín de herramientas teóricas, de metodologías flexibles, y una sofisticada argumentación.

Teoría, metodología, y argumento

No existe una sola teoría que abarque la complejidad de construcción de la invisibilidad del afromexicano ni una escuela de pensamiento que sea lo suficientemente amplia como para cubrir la diversa producción cultural y literaria, así como el análisis histórico que incluyo en esta disertación. En consecuencia, mi enfoque es decididamente

⁶ Odile Hoffmann propone una interesante salida a dicho argumento: “La reivindicación de su diferencia puede ser interpretada en términos de identidad colectiva más que étnica ... la combinación de estas problemáticas –identidad étnica y colectiva, dimensiones endógenas y exógenas de la identidad–sólo pueden realizarse por medio del análisis de los espacios en los que se forjan y se exponen los procesos de construcción identitaria. El espacio se entiende aquí en la doble acepción: en tanto que escala el nivel de expresión identitaria (individual, de grupo o colectiva), y en tanto que lugar geográfico concreto alrededor del cual se organiza la identificación” (104).

interdisciplinario para ser más precisa, en ocasiones utilizo las herramientas de la teoría literaria junto con herramientas asociadas al análisis histórico, por ejemplo al releer la novela *La Negra Angustia*. En otras ocasiones, trabajo más allá de las metodologías establecidas, marcos críticos o tradiciones intelectuales, por ejemplo en mi acercamiento a la historieta *Memín Pinguín*. Esta predisposición hacia el uso de los enfoques académicos variados y más integradas se refleja en el trabajo de los estudiosos que han tenido el mayor impacto en mi forma de pensar en esta disertación, especialmente aquellos que han escrito a partir desde 1990.

En esta disertación exploro el papel asignado al afrodescendiente y cuestiono la forma en que se ha expuesto y usado la imagen del “negro” en México en los procesos de la construcción de la identidad nacional desde una perspectiva de la historia, de la literatura, y de la cultura popular. Mi investigación se centra en establecer los mecanismos ideológicos que el Estado-nación mexicano ha usado para invisibilizar o borrar específicamente la imagen del afrodescendiente mexicano, la presencia de su cultura, y sus aportaciones al ámbito de la cultura nacional. Especialmente estudio dichos mecanismos para analizar la forma en que se marginalizan, descartan, minimizan, omiten, e ignoran la presencia y cultura de los afromexicanos. En este sentido, es necesario establecer una serie de preguntas que sirvan para iluminar dichos mecanismos: ¿Cómo y por qué los historiadores tienden a pasar por alto las figuras controversiales como Gaspar Yanga, quien peleó con éxito contra los españoles, y evaden hábilmente las preguntas sobre la adscripción racial de Vicente Guerrero, uno de los primeros líderes de la república? ¿Cómo y por qué los recursos literarios desplegados para explicar la inferioridad de los negros y los indígenas en relación al modelo eurocéntrico proponen un

orden social en el que se espera que los negros, en particular, permanezcan en los márgenes de la sociedad? Y, ¿cómo y por qué la imagen del negro en la cultura popular refuerza los estereotipos raciales que nacieron en la colonia y son usados para justificar la marginación de los afro-mexicanos?

Las respuestas a estas preguntas me ayudan a identificar trayectorias de la producción de las ideas políticas, así como de las prácticas culturales que han fomentado una marginación de la presencia del afrodescendiente en México. En el siglo XX centro mi atención en la imagen pública de la negritud en la cultura popular. Ese análisis descansa sobre los hallazgos que resultan de mis estudios en el siglo XVIII y XIX. En mi análisis del siglo XVIII y XIX el trabajo de Antonio Gramsci y Gayatri Spivak sobre el discurso hegemónico así como el de los subalternos son especialmente útiles. Sobre todo me son útiles las revisiones más recientes de Spivak sobre dichos argumentos, ya que plantea la fluidez de la subalternidad.⁷ En este sentido Spivak aclara que alguien como Gandhi que es claramente parte del discurso hegemónico está ahora imaginado como subalterno. Es decir, agrega Spivak, que el acceso al discurso hegemónico no ha ayudado a los grupos marginalizados previamente a abandonar su identificación referencial con la subalternidad. Por otra parte, debo mencionar que mi trabajo se complica por el hecho de que los términos y definiciones que estudio son términos y definiciones que se encuentran en proceso de cambio a lo largo de los siglos XVIII, XIX y XX. La raza y el racismo, por ejemplo, significan algo muy diferente en el momento en que surgen las pinturas de casta de lo que significan cuando se crea la historieta de Memín Pinguín. En

⁷ Daniel Mützel, “Gayatri Chakravorty Spivak: Bring down the Power Structures!”, *Powision NEUE RÄUME FÜR POLITIK*, 18 febrero 2013, Internet, 5 febrero 2015.

consecuencia, uso un enfoque “transhistórico” cuando utilizo la crítica literaria, la teoría cultural, o la teoría crítica.

Este análisis tiene como objeto examinar el discurso de identidad nacional del estado/nación mexicano encaminado a invisibilizar a los grupos étnicos, raciales y culturales inconvenientes, como es el caso de los afromexicanos. Especialmente, a partir del siglo XIX, me centro en el análisis de la ideología del mestizaje, que mediante la construcción de una identidad homogénea ha marginalizado hasta llegar a borrar la presencia de los afrodescendientes mexicanos. La comprensión de la presencia, el borrado, la invisibilidad y la realidad de las comunidades afrodescendientes es, por supuesto, importante para reconocer las múltiples y diversas aportaciones de la cultura afrodescendiente a la cultura mexicana, a la base económica de México, y para entender la construcción del ferviente nacionalismo tan peculiar en México. ¿Cómo podemos entender el patriotismo mexicano, sin una referencia a Guerrero? Curiosamente, en la negación de su presencia afromexicana, México ha negado históricamente uno de los puntos más finos de su propia historia, en un intento por evitar ser menospreciado o disminuido ante los ojos de otras naciones.

Presencia: ¿Qué es exactamente lo que significa o implica la presencia afrodescendiente en México? En las primeras décadas del siglo XX, los legisladores mexicanos elaboran leyes que redefinen la manera de entender al afrodescendiente. Por ejemplo, el 8 de julio de 1927 se establece la prohibición de la inmigración a territorio nacional de negros, sirios, y libaneses, entre otros, bajo el argumento de la degeneración racial en los descendientes. Por otra parte, en un intento por frenar el reconocimiento de los afrodescendientes como una clara minoría en México, los políticos aprovechan las

migraciones de los afrodescendientes (que son autorizadas bajo argumentos de la mayor disposición a la asimilación de dichos grupos) para afirmar que en realidad son “extranjeros”, y que no forman parte de los grupos sociales existentes en ese contexto histórico.⁸ Más contundente aun es enfrentar la constitución mexicana de 1917 que como he mencionado anteriormente coloca a los afrodescendientes en una aparente invisibilidad étnica y sin una asignación jurídica. Ya que si bien, la constitución reconoce a México como un país multicultural dicha multiculturalidad se establece en relación a las poblaciones indígenas. Es decir, los indígenas están respaldados por el derecho de “preservar y enriquecer sus lenguas, conocimientos y todos los elementos que constituyan su cultura e identidad (Reforma mediante decreto publicado en el diario oficial de la federación el 14 de agosto de 2001)” (Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos. Art. II. Secc. IV). En consecuencia tanto las aportaciones culturales como la asignación jurídica de los afrodescendientes se invisibilizan cuando legalmente no cuentan con el derecho constitucional de preservar su pasado ni su presente; así como también cuando son definidos como parte de la población mestiza explicada como una construcción binaria resultado del encuentro entre españoles e indígenas. Sin embargo, se puede establecer que las leyes no pueden negar la “presencia”. Estar clasificados como extranjeros, o no tener una representación étnica y jurídica no ha disminuido el impacto que los afrodescendientes mexicanos han tenido y siguen teniendo en la vida de México.

Borrado: Se debe recurrir a la teoría cuando se discute si existe o no la cultura y la presencia social de un grupo central que no puede ser borrado totalmente. Ante la pregunta ¿pueden las comunidades afrodescendientes en México servir como un ejemplo

⁸ Vinsón discute estas prohibiciones y la implementación de dicha ley en “La historia del estudio de los negros en México”. El historiador establece que los argumentos de dichas prohibiciones obedecen a razones de índole racial (41-42).

del modo en que un grupo puede ser borrado? La respuesta es un rotundo “no”. Esta presencia puede ser objeto de repudio, de disminución, o puede ser ignorada, pero no puede eliminarse totalmente. En cada una de las épocas discutidas en esta disertación, se observan nuevos intentos para borrar lo que ha sido borrado previamente. Incluso, en ocasiones esa supresión parece ser permanente, sin embargo con la determinación adecuada todavía se pueden leer las retenciones de esa presencia. Entre las retenciones culturales más importantes se puede citar la influencia musical afrodescendiente en el mariachi (considerado uno de los géneros más representativos de la identidad mexicana) y especialmente en el caso del son jarocho de Veracruz. Como señalo en el cierre de la disertación, la comprensión de las retenciones musicales en México es especialmente importante para la comprensión general de la profundidad de la presencia africana en este país. Del mismo modo, también hay que prestar mayor atención a las retenciones culinarias de la comida afroveracruzana. Las tradiciones culinarias pasan de una generación a otra, a menudo llevando consigo un conocimiento implícito, que ofrece importantes pistas de sus orígenes culturales. Es importante señalar que cuando hablamos de la presencia afrodescendiente en México, no estamos hablando exclusivamente de las retenciones culturales de esa presencia. El caso de Vicente Guerrero que a pesar de los esfuerzos por desacreditarlo o redefinirlo (a través del blanqueamiento de su imagen) aún sigue significando orgullo para México. Más allá de las figuras públicas como Guerrero en el siglo XIX, debemos recordar las crónicas históricas locales de algunas comunidades afrodescendientes como el municipio de Yanga que recibe el nombre en honor a su héroe Gaspar Yanga por ser uno de los primeros libertos en las Américas.

Invisibilidad: En un sentido sociocultural, la presencia afrodescendiente en México no se puede ver a simple a vista, a la intemperie. Sin embargo, tras una búsqueda minuciosa se advierte que la supuesta invisibilidad de la presencia afrodescendiente mexicana, en realidad es más bien es una visión parcial y se encuentra lejos de ser una invisibilidad. En el caso de México y otros países en situación similar a lo largo de la diáspora africana, se puede advertir que la invisibilidad no es una función de la presencia, sino de lo que la gente y las sociedades están dispuestas a ver. La evidencia de la presencia afrodescendiente está a nuestro alrededor y debemos elegir verla.

Realidad: A lo largo de esta disertación, mi investigación se impulsa por el deseo de poder iluminar la realidad acerca de la presencia del afrodescendiente en México; simplemente el encontrar y subrayar el pasado de estas comunidades es un primer paso. Estas verdades amenazan relatos arraigados en falsedades. Por ejemplo, la información oficial presentada por los guías del INAH sobre el propósito y la función de la gran fortaleza de San Juan de Ulúa ofrecida en 2006 (a los 15 estudiantes y a los tres profesores de UNM) esta cambiando poco a poco.⁹ La historia “oficial” ahí presentada es una narrativa que incluye historias de piratas, prisioneros, escapes atrevidos, y “puertas sin retorno” y que calla su verdadera función en relación a la trata de esclavos del imperio español y es un buen ejemplo de cómo una realidad pretender ser relegada. Los esfuerzos por borrar la presencia afrodescendiente en México son muchos, no han impedido la capacidad de recuperación. La misma narrativa oficial de la fortaleza de San Juan de Ulúa ofrecida al grupo de estudiantes de UNM cambió entre 2006 y 2011 como una respuesta a una pregunta que los estudiantes plantearon ¿qué papel tiene este fuerte en la

⁹ Como parte de la clase / study abroad “La presencia africana en México” que impartí en conjunto con la Dra. Sagrario Cruz y el Dr. Finnie Coleman en la Universidad de Nuevo México, tuve la oportunidad de visitar el fuerte de San Juan de Ulúa en Veracruz (desde 2006 hasta el 2011).

historia de la esclavitud en México? Poco a poco el discurso comenzó a incluir datos de la función del fuerte como un estación de esclavos, o de la participación de los mismos en la construcción de la fortaleza y eventualmente también se incluyó la historia de Gaspar Yanga. La presencia afrodescendiente puede verse disminuida o menospreciada, pero no importa cuántas veces se borre y se vuelva a borrar nada puede proteger la historia de la simple verdad. Lo que se necesita es hacer las preguntas adecuadas, y repetirlas una y otra vez hasta llegar a la verdad.

La presencia, el borrado, la invisibilidad y la realidad de la comunidades afrodescendientes son la base desde la cual establezco las preguntas una y otra vez en cada uno de los capítulos de esta disertación. En el capítulo uno, una de las preguntas principales de mi investigación es ¿cómo funciona el poder de la élite española que a través de las pinturas de las castas o mestizaje imprime estereotipos raciales a los grupos afrodescendientes? Por otra parte, también cuestiono los procesos como el blanqueamiento, la integración y la omisión o elisión intencional de los afrodescendientes en el contexto de la última parte del siglo XVIII y principios del siglo XIX. En el capítulo dos, interrogo el positivismo, el racismo científico, y la amenaza que los afrodescendientes mexicanos representan para la “amalgamación” exitosa del pueblo mexicano del siglo XIX. Así como también analizo cómo esta amenaza se pone de manifiesto en el proyecto fundacional en la novela *El Zarco* (1879) de Ignacio Manuel Altamirano. En el capítulo tres, el ascenso político y público de José Vasconcelos a través de *La raza cósmica* (1925) junto con el análisis de la novela *La negra Angustias* (1944) de Francisco Rojas González me permiten cuestionar procesos como la omisión, la esencialización y la marginalización en la cultura letrada. Finalmente en el capítulo

cuatro, oriento mi estudio en la imagen pública de los negros en la cultura popular, especialmente interrogo la infantilización, la caricaturización, y la animalización de los afrodescendientes como mecanismos para proyectar su inferioridad racial. También analizo los recursos de extranjería y de ambigüedad como mecanismos que invisibilizan la imagen pública de la negritud en México, a través de la película *Angelitos negros* (1948), y la historieta *Memín Pinguín* (1943).

**Capítulo uno - Jerarquía, integración, blanqueamiento e
invisibilización: los afrodescendientes y la construcción de la identidad
nacional mexicana durante los siglos XVIII y XIX**

*Todos los habitantes de él, sin otra distinción que su mérito y
virtudes, son ciudadanos idóneos para optar cualquier empleo.*

Vicente Ramón Guerrero Saldaña
Artículo 12 - *Plan de Iguala*

Introducción

En abril de 2011, PBS transmitió *Blacks in Latin America*. Producido por el reconocido académico de Harvard Henry Louis Gates, Jr. Esta serie de cuatro partes ilumina la presencia africana en América Latina. A lo largo de la serie, Gates se sorprende en repetidas ocasiones de que tan pocas personas en los Estados Unidos de América conocen la presencia del afrodescendiente en América Latina. En una entrevista sobre la aclamada serie, Gates describe por qué decidió incluir a México en la serie:

...no one thinks of Mexico and Peru as black. But Mexico and Peru together got 700,000 Africans in the slave trade. The coast of Acapulco was a black city in the 1870s. And the Veracruz Coast on the Gulf of Mexico and the Costa Chica, south of Acapulco are traditional black lands. Here's the punchline, Barack Obama the first black president in the New World? No way. Vicente Guerrero in 1829. Mulatto, just like Barack Obama. First President of Mexico.

Gates parece haberse olvidado del caso de Haití–Henri Christophe (1806), quien llegó al poder antes de Guerrero.¹ Sin embargo su punto es importante: algunos guerrilleros de la Independencia de México como Vicente Guerrero y José María Morelos son de ascendencia africana. Esta es una referencia que de hecho no es ampliamente conocida, y ciertamente no se celebra en México. Por miles de razones que van desde lo pragmático hasta lo pernicioso, la historia de los negros en México se ha vuelto invisible.

En este capítulo y en el resto de la tesis interrogo la razones, justificaciones, y el impacto social asociado con el intento por borrar la presencia del afrodescendiente en México. Naturalmente, comienzo mi análisis con Vicente Guerrero. En verdad, los esfuerzos para generar esta invisibilidad han sido a menudo obvios, por consiguiente son fácilmente identificables como por ejemplo el blanqueamiento del que fue objeto el segundo presidente de México Vicente Guerrero. María Dolores Ballesteros Páez, en su ensayo “Vicente Guerrero: insurgente, militar y presidente afromexicano” argumenta que la ascendencia africana de Guerrero “es emplead[a] como un insulto o como elementos físicos que deben ser ‘blanqueados’ para permitir la plena inclusión de Guerrero a la élite política” (23).² En consecuencia la adscripción racial de Guerrero fue un hecho que se ha mantenido oculto en sus biografías, aún más evidente es el proceso mediante el cual gradualmente la imagen del presidente Guerrero fue apareciendo (en las pinturas) cada vez con un tono de piel más claro. Ballesteros Páez cita en su ensayo a Tomás Pérez Vejo para explicar que el procedimiento pigmentocrático al que fue

¹ Se puede agregar también que Toussaint L’Overture (1789) y Jean-Jacques Dessalines (1804) fueron gobernantes, sólo que no son considerados presidentes de Haití.

² Ballesteros Páez, en su ensayo también desarrolla un análisis sobre las representaciones escritas acerca de Vicente Guerrero, a través del cual muestra cómo: “Guerrero es admirado y respetado por algunos, así como despreciado y objeto de insultos por sus capacidades intelectuales y su origen racial, por otros” (23-24).

sometida la imagen de Guerrero obedece a que: “[...] dentro de sus “esquemas conceptuales las elites mexicanas decimonónicas se definían a sí mismas y a México como una nación de raza blanca, latina y española, en lo físico, en lo moral, en lo social y en lo cultural.” (25) De esta forma se puede entender que el intento por borrar la descendencia africana de Guerrero no es un acto accidental, no es un hecho casual sino que se debe distinguir que en la esfera del poder del siglo XIX existe una tensión entre la acción y la negación, encaminada a eliminar o diluir todo aquello que no se sujetará al modelo de su imaginario de la identidad nacional mexicana.

Por otra parte, es fundamental para este análisis indicar que existe otro tipo de borrado, uno que es sutil y aparentemente inocente, por consecuencia es infinitamente más difícil de identificar y rastrear. Por ejemplo podemos atender los comentarios realizados por algunos estudiosos que sin proponérselo hacen daño cuando sin querer minimizan o descartan los aportes de los africanos a la herencia cultural de México. Una demostración de este *borrado sutil* son los comentarios hechos, con buenas intenciones, por la investigadora mexicana Adriana Naveda Chávez de Hita (especialista en la presencia africana en Veracruz). En la entrevista que realizó el periodista Luis Prados para su artículo “Las raíces negras de Veracruz” (publicado en junio de 2013 por el periódico *El País*), podemos apreciar cómo la postura que presenta Naveda contribuye al proceso de la invisibilidad de los afrodescendientes mexicanos. Prado resume la dirección de su artículo de la manera siguiente: “Miles de esclavos robados de África llegaron encadenados a Veracruz. Son antepasados invisibles de la nación mexicana”. Después de una breve introducción al tema presenta y cede la voz a la Dra. Chávez de Hita:

La historiadora Adriana Naveda Chávez de Hita del Instituto de Investigaciones Histórico-Sociales de la Universidad Veracruzana y especialista en la población negra de México, explica las verdaderas circunstancias de esta migración forzada y su evolución: “Actualmente *sólo queda el fenotipo* porque [los descendientes afro] son más mexicanos que el mole. Gonzalo Aguirre Beltrán, el padre de la antropología mexicana, calculó que llegaron unos 250.000 esclavos—equivalente al número de españoles asentados en México durante los tres siglos de dominación colonial, aunque algunos autores modernos elevan esa cifra hasta casi los 400.000 por el contrabando. La mayoría llegó a finales del siglo XVI y principios del XVII, y fueron tan pocos porque la población indígena era muy numerosa”. Sin embargo, añade, “en el caso del puerto de Veracruz eran el primer grupo racial por delante de blancos e indios”. Muchos vivían extramuros de la ciudad en barrios como el de La Huaca, que aún hoy se conserva, con sus casas de madera pintadas de colores y construidas originalmente, según la leyenda, con los tablones recogidos de los naufragios.³ (Énfasis mío)

Como se puede observar, cuando la Dra. Chávez de Hita da su punto de vista sobre la presencia del afromexicano, su opinión es sumamente poderosa, tomando en cuenta que ella es una de la especialistas con más prestigio sobre este tema en Veracruz. Sin embargo, aun considerando sus aparentes buenas intenciones así como su reputación, su comentario se vuelve sumamente peligroso. Es decir, en principio su explicación parece

³ Luis Prados, “Las raíces negras de Veracruz,” *El País. El Periódico Global. El País Semanal*, 26 julio 2013, Internet, 3 octubre 2014.

ser favorable pero si leemos con claridad, podemos descifrar una pauta acerca de cómo se está desarrollando el discurso sobre la identidad del afrodescendiente mexicano en el presente histórico. La invisibilidad de los afromexicanos no se remite a una negación total: no se niega su existencia, sin embargo se les reduce al fenotipo. Por lo tanto, el peligro de comentarios como el de la Dra. Naveda radica en la anulación, desde su punto de vista, de las retenciones y recreaciones culturales que aún podemos encontrar entre la población afrodescendiente en México.

Por consiguiente debemos estar conscientes de ubicar dos modos muy diferentes pero eficaces que han servido para borrar nuestro presente histórico. El primero de estos modos es directo, es torpe, es agresivo, es deliberado y tiende a ocurrir en el espacio público. Ejemplos incluyen el blanqueamiento del que fue objeto la imagen del presidente Vicente Guerrero, o los debates sobre la imagen de Memín Pinguín y su mérito para ser colocado en una estampilla postal nacional. Al analizar dichas discusiones podemos advertir diversos argumentos que tienden a descontar el contenido de esta imagen como una representación ofensiva de los mexicanos negros. El segundo modo es mucho más sutil y, a veces está encubierto o marcado por declaraciones como la realizada anteriormente por Chávez de Hita, o más notoriamente en los pronunciamientos públicos, hechos por el ex-Presidente Vicente Fox en Londres en 2005, cuando dijo: “Nosotros nos sentimos muy orgullosos de Memín Pinguín”.⁴ El “nosotros real” que invoca Fox imagina una población mexicana que no ve en sí misma los rasgos incorporados en Memín Pinguín. Para ser más preciso, lo que sugiere Fox al argumentar este comentario de manera pública es que las caricaturas de la negritud sólo son posibles

⁴ Melgar, Ivonne. “Nos sentimos orgullosos de Memín” *El norte*, 8 de julio de 2005, Internet, 2 noviembre 2014.

en una sociedad que no contiene una población negra que pueda estar ofendida por tales imágenes. Su imaginación de la población mexicana es la de una población homogénea.

Si se considera que esta disertación tiene como uno de los objetivos principales iluminar los mecanismos que han hecho posible la invisibilidad del afrodescendiente dentro del discurso imaginario del Estado-nación mexicano es importante volver al pasado e iluminar la historia. Para entender la presencia afrodescendiente en el México actual, en el presente histórico, es fundamental saber lo que sucedió en la última etapa de la colonia—finales del siglo XVIII, así como también debemos estudiar los sucesos que marcaron a México como nación independiente—principios del siglo XIX. Por lo tanto la investigación que desarrollo en este capítulo me ayudará a responder preguntas como: ¿cuáles han sido las razones? (el por qué) y ¿cuáles han sido los mecanismos? (el cómo), que se han usado para borrar la presencia y las aportaciones del afrodescendiente en México del discurso de identidad nacional mexicana.

Este capítulo se enfoca en el análisis de dos períodos históricos: el siglo XVIII-última parte de la Nueva España y siglo XIX-el período pos-independentista. En primer lugar estudio cómo la élite en el poder aplica el concepto de casta a finales del siglo XVIII. Especialmente me enfocó en la influencia que ejercen las pseudociencias sobre los novohispanos en el poder para codificar los supuestos de superioridad blanca y la inferioridad racial. Mi análisis de castas me permite explicar el proceso que ayuda a construir un sistema de jerarquía social, económica y racial, donde los afrodescendientes son destinados a permanecer en la periferia. Por otra parte, me acerco a las pinturas de castas como documentos históricos que permiten iluminar los mecanismos usados por la élite española para marginalizar los afrodescendientes a finales del siglo XVIII. Si bien la

historia de México como un país independiente comienza con el siglo XIX, es importante identificar posturas ideológicas, discursos, y conceptos que contienen las preocupaciones raciales, los estereotipos y las políticas de desprestigio que fueron heredadas del virreinato a la nueva nación mexicana.

Como tercer punto analizo el argumento de Aguirre Beltrán sobre las distinciones o diferencias “culturales” que hicieron posible la integración del “negro” en la sociedad mexicana pos-independentista (siglo XIX). En este sentido demuestro que algunas de las diferencias señaladas como “culturales” por el antropólogo son en realidad raciales; así como también es importante subrayar que aquellas que son culturales fueron impuestas a las comunidades afrodescendientes por la élite en el poder. Un análisis del contexto histórico de principios del siglo XIX permite entender la manera en la que se reestructura la nueva nación independiente. De esta forma estaré en la posición de estudiar aportaciones trascendentales sobre diferencias raciales que servirán de base en la fundación de la nación moderna mexicana de finales del siglo XIX.

Por último, me enfoco en el proceso de “blanqueamiento” del que fueron objetos los retratos y/o litografías de Guerrero. Sobre todo quiero establecer una discusión sobre el por qué la élite mexicana en el poder está interesada en ocultar la ascendencia afrodescendiente de Guerrero en la narrativa nacional. La importancia de estudiar los marcos históricos de finales del siglo XVIII y principios del XIX es que ayuda a distinguir ejemplos de la manera en la que la élite en el poder, así como algunos intelectuales encaminaron sus esfuerzos para invisibilizar las comunidades afrodescendientes del discurso imaginario de la identidad nacional mexicana.

Con mi estudio en este capítulo quiero iluminar cómo fueron utilizados algunos mecanismos por las elites en el poder para marginalizar los afrodescendientes. Sobre todo quiero enfocarme en la codificación de los supuestos de la superioridad blanca y la inferioridad racial a finales del siglo XVIII y principios del XIX. De modo que a lo largo del presente capítulo voy a responder a preguntas como: ¿Qué significa “casta” para el siglo XVIII? ¿Cuál es el impacto de las pseudociencias en la sociedad virreinal de finales del siglo XVIII? ¿Cuáles son las representaciones de los estereotipos o mitos que se pueden leer a través de las pinturas de castas? ¿Cómo se lleva a cabo la integración del “negro” en la sociedad mexicana del siglo XIX? ¿Cómo ayudan las imposiciones culturales establecidas a los negros—por la élite en el poder colonial—para su integración a la sociedad de la nueva nación? Entre las imposiciones culturales que señala Aguirre Beltrán, ¿hay restricciones raciales? ¿El afrodescendiente se integra o se invisibiliza en el *discurso ideológico* del estado-nación? ¿Por qué en las imágenes de Guerrero se invisibiliza su ascendencia afrodescendiente? ¿Cuáles son implicaciones del blanqueamiento de Guerrero en la narrativa nacional de su contexto histórico? y ¿Cómo impacta “la integración” del negro a la sociedad mexicana y el blanqueamiento de Guerrero a la invisibilidad de los afrodescendientes?

Parte I - De la génesis y función del sistema de castas en el siglo XVIII hasta su abolición por Morelos en 1813

Es sustancial para el desarrollo de este capítulo señalar cuáles son los mecanismos usados por la élite española, en el contexto de la ideología de la Ilustración, para marginalizar los afrodescendientes. De esta forma al analizar dichos dispositivos se podrá exponer la codificación de los supuestos de la superioridad blanca y la inferioridad racial de los grupos minoritarios–indígenas y afrodescendientes. A partir de una lectura minuciosa de documentos históricos de este contexto como las pinturas de castas es posible determinar algunos mecanismos utilizados por las elites en el poder para sistematizar funciones de gobiernos y jerarquías sociales en dicha población.

El intento por borrar la presencia del afrodescendiente en México es una respuesta a una serie de preguntas centrales e interrelacionadas en prácticamente todas las colonias esclavistas en el hemisferio occidental. Dichas preguntas tiene en común a los africanos, quienes fueron importados principalmente como una fuerza de trabajo, usada para complementar o suplantarse por completo los sistemas existentes de la esclavitud indígena: ¿Quiénes son estos africanos? ¿Cuáles son sus capacidades? ¿Cómo van a encajar o cómo no van a encajar en la nueva sociedad que se está creando? ¿Qué se va a hacer con ellos, en relación a los otros esclavos–indígenas? ¿Cómo se puede proteger a la nueva sociedad de la mancha de sangre? y ¿Cuáles son los derechos y privilegios que se les va a conceder? Mientras que las respuestas concretas a estas preguntas pueden haber diferido significativamente de una colonia a otra, la forma en que se utilizan las respuestas, y las implicaciones que estas respuestas tienen filosóficamente son inequívocamente

uniformes. Los colonizadores lidiaron con las preocupaciones antes mencionadas, entendieron que sus respuestas debían cimentarse inevitablemente en una estructura fundamental de las jerarquías raciales desarrolladas en las economías impulsadas por la esclavitud. Consecuentemente dichas jerarquías se fundan en dos pilares de presuposiciones racistas: la superioridad europea y la inferioridad africana. En todos los casos, los africanos se verían obligados a ocupar los peldaños más bajos de la sociedad colonial mientras que los europeos se reservaron los más altos.

Por lo tanto, para comprender cómo se construye el discurso encaminado a borrar la presencia del afrodescendiente en México se debe empezar por entender detalladamente las diferentes épocas de la presencia africana en las Américas. Con algunas diferencias, las colonias que participaron en la trata de esclavos transatlántica pasaron en general por cinco fases o momentos: los períodos de esclavitud legal, los movimientos abolicionistas, los procedimientos de emancipación, la reconstrucción legal, y las luchas por los derechos civiles, la igualdad y la autonomía que se vive en nuestro contexto histórico. Al igual que con las preguntas mencionadas anteriormente, estos movimientos y momentos históricos son diferentes en términos de carácter, tiempo, duración, y consecuencia de una colonia a otra. Así como se pueden encontrar diferencias en los momentos y movimientos históricos, es posible encontrar también similitudes entre las diversas colonias. Tal vez la similitud más constante del sistema colonial es el desarrollo de normas y regulaciones basadas en privilegios de ascendencia racial. Mucho antes de que México intentara borrar la presencia de los afrodescendientes de la memoria y el registro público, la Nueva España desarrolló un sistema complejo para organizar la diversidad racial de su floreciente población colonial.

Los nuevos sistemas de organización de la élite de Nueva España se concentran en proteger la pureza racial de la población europea al mismo tiempo que son usados para mantener el poder económico sostenido en el trabajo inhumano al que son sometidos los esclavos africanos. De modo que los sistemas de organización desarrollados por los colonizadores españoles se erigen en las bases de un viejo concepto religioso para establecer las diferencias raciales. Es decir, los colonizadores de la Nueva España utilizan la llamada “limpieza de sangre” (creada durante la persecución de los judíos en la península ibérica para determinar quién era y quién no era descendiente de verdaderas familias cristianas) que termina siendo parte fundamental de un sistema híbrido de ordenamiento social y económico que se conocerá como el sistema de castas. Tal y como se ha señalado anteriormente el estudio de la primera parte de este capítulo se centra en el análisis de los mecanismos para marginalizar los afrodescendientes usados en el contexto de la ideología de la Ilustración. Por consiguiente es preciso revisar el significado del término de casta en el siglo XVIII.

La noción de “casta” se mantiene en el Diccionario de Autoridades, de principios de siglo XVIII. En el “casta” se refiere a aquello que no tiene mezcla, a un estado puro. Sin embargo, añade la definición de “cuarterón nacido en América de mestizo y española, ó de español y mestiza”. Lo anterior indica un nuevo sentido en dicha categoría, ya que vemos instalada una taxonomía basada en las combinaciones de los diferentes grupos humanos del Nuevo Mundo. Clasificación en la que el componente del color era un dato fundamental para establecer nuevas formas de identificación e identidad social y política. (González Undurraga 1499)

Esta definición es resultado de un fenómeno que tiene lugar en la Nueva España del siglo XVIII, donde se puede advertir claramente la convivencia entre españoles, criollos, indios, mestizos, negros y mulatos: esta variedad poblacional nos sugiere un complejo fenómeno sociopolítico de intercambio y convivencia. En este sentido, María Elisa Velázquez Gutiérrez establece algunas aclaraciones sobre este contexto sociopolítico en el ensayo “Africanos y afrodescendientes en México: premisas que obstaculizan entender su pasado y presente”:

Es cierto que la Nueva España fue una sociedad sumamente desigual económica y socialmente, con diferencias estamentales y corporativas, sin embargo, difícilmente puede considerarse como una sociedad de “castas” con rígidas separaciones por apariencias, oficios o color de piel, como algunos autores lo siguen considerando. Es importante hacer notar que en la noción de “casta” utilizada en ocasiones como sinónimo de “calidad” se incluían a todos los mestizajes, muy difíciles de clasificar desde el siglo XVII, pero prácticamente imposible para el siglo XVIII. (14)

En consecuencia se puede entender que siempre existe una distancia entre la realidad de la vida cotidiana y la realidad imaginada, en este caso por la élite española. Pese a los esfuerzos de las elites para restringir el acceso que tuvieran las mezclas raciales al poder, usando para tal efecto el sistema o ideología de castas, es posible encontrar excepciones que muestran cómo los grupos minoritarios tuvieron “cierta movilidad”. Sin embargo, lo que merece la atención resaltar en este análisis es el nuevo significado del uso de casta para este período histórico.

Para entender cómo funciona el término de casta en el siglo XVIII es importante subrayar que tal definición traslada a la esfera social un sentido de clasificación/jerarquización usada comúnmente en la biología para definir los grupos de animales y vegetales. El hecho de que dicha categorización se aplique ahora en el contexto social, asociado a la manera en la que se está explicando el intercambio y la convivencia de los diferentes grupos que conforman la sociedad novohispana, es el indicativo que se relaciona el concepto de casta al de raza. Para tener claridad sobre las modificaciones en la definición del concepto de casta, es necesario comparar su significado en el siglo XVII, ya que revela que casta se pueden entender en tres sentidos: el primero con una significación de linaje, el segundo desde una óptica genealógica, y el tercero como una categoría de personas. En este último caso, casta funciona para establecer una relación positiva que indica nobleza, alcurnia, etcétera.

Es de destacar que el Diccionario de Covarrubias del siglo XVII entiende por casta “el linaje noble y castizo, el que es de buena línea y descendencia; no embargante que dezimos es de buena casta y mala casta”. También apela a la genealogía en términos naturales y morales, por cuanto el comportamiento sexual de los varones generaría una buena o mala descendencia [...] Por último, se refiere a una categoría de personas, los “castizos”, como aquellos que “son de buen linaje y casta”. (González Undurraga 1497-98)

En esta definición, la casta se ubica en el terreno humano, mientras que la raza para el mismo período histórico, “se vincula, entonces con la idea de un origen espurio, dado por linaje, por la sangre, por el parentesco, por la “herencia biológica” se dirá más tarde”

(González Undurraga 1498). Entonces se puede advertir que para el siglo XVII casta se relaciona con el linaje y la nobleza, mientras que raza se vincula con un linaje espurio (que tiene como sinónimo degenerado, corrompido, ilegítimo, etcétera). Si bien ambos son conceptos que indican linaje también implican contenidos opuestos. Por consiguiente para el siglo XVIII se puede advertir una diferencia, el hecho de que el concepto de casta agregue un sentido de clasificación/jerarquización de los diferentes grupos humanos que conviven en la sociedad virreinal (donde “el componente del color” va a determinar “nuevas formas de identificación e identidad social y política”) implica por primera vez una relación entre la casta y la raza dentro de una definición conceptual humana.

Tomando en cuenta el fenómeno sociopolítico de intercambio y convivencia que se dio en el Nuevo Mundo, las pseudociencias fueron herramientas invaluable usadas por las elites en el poder para reafirmar el dominio de España sobre la sociedad virreinal, en especial sobre los indígenas y los afrodescendientes. En el contexto histórico, no es de extrañar que la obra de pensadores europeos de la Ilustración como David Hume (1711-1776), Immanuel Kant (1724-1804) y Johann Friedrich Blumenbach (1752-1840) ayudaran a marcar el comienzo de una era de pensamiento pseudocientífico sobre la raza. María Elisa Velázquez Gutiérrez señala que estos intelectuales “se propusieron hacer ciencia con métodos y procedimientos basados en ‘la razón’, y se preocuparon por clasificar y organizar el mundo natural y social” (“Orgullo y despejo” 28). Los cambios que genera esta nueva forma de pensamiento privilegian al individuo en oposición a las leyes divinas. Sin embargo a la hora de explicar al individuo se puede advertir que las elites en el poder de la sociedad virreinal usaron las pseudociencias para enfatizar las ventajas de un modelo de superioridad racial eurocéntrico en contraposición al

estereotipo de inferioridad racial atribuido a los indígenas y los afrodescendientes como un modelo racial no deseado.⁵ En el caso del último grupo también se inscribe la preocupación cristiana de la limpieza de sangre (de la Reconquista española de 1492) que se remonta a las sospechas de las impurezas de la sangre mora y judía.⁶

Consecuentemente, cuando se llega al final del siglo XVIII, observamos que la Nueva España ha producido un discurso sobre el orden sociopolítico basado en un sistema de castas con privilegios por motivos de raza.⁷ Por tanto, es importante saber quién quedó en qué categoría/casta. Al igual que muchas otras naciones, México llegaría a depender de los mitos de superioridad o inferioridad racial como se demuestra en el sistema de castas y el apoyo de las ideas ilustradas sobre las diferencias raciales para justificar su tratamiento de las personas obligadas a permanecer en los márgenes de la sociedad.

Como uno de los ejemplos más palpables, sobre cómo las *ciencias de la razón* son usadas por las elites para ejercer poder y dominio, en el contexto sociopolítico del siglo XVIII, podemos examinar las pinturas de castas o mestizaje.⁸ Dichas pinturas surgen, al parecer, como una necesidad de:

⁵ En este sentido se puede apreciar un modelo donde el cuerpo de la élite se establece como lo blanco, lo civilizado, lo moderno, etc., mientras que en oposición se encuentran los cuerpos populares que contiene al indio, al aborigen, el negro, el nómada, el bárbaro. Consecuentemente, esos elementos van a estar presentes a la hora de establecer las preguntas sobre raza entre 1750 y 1850 para el contexto mexicano (González Undurraga 1505).

⁶ Los mismos europeos también tenían que comprobar ser cristianos viejos, de limpia casta y generación, sin raza ni mezcla de moros, ni judíos, ni otra secta reprobada (“La población” 267).

⁷ La categoría de raza es (re)conceptualizada a finales del siglo XVII y a lo largo del XIX, de esta forma se puede percibir que pasó de ser un concepto taxonómico a uno biológico-antropológico. Es decir pasó de ser un concepto que describía la organización del mundo animal y humano, a un concepto que racializaba la cultura. (González Undurraga 1494)

⁸ Velázquez Gutiérrez en el ensayo “La pintura de castas o mestizaje: una manera de descubrir cómo eran los novohispanos” establece que: “Gran parte de estas pinturas está compuesta por 16 escenas en lienzos separados, aunque algunos de ellas aparecen en un solo cuadro dividido en distintos compartimientos”. Ilona Katzew, otra importante estudiosa del tema, calcula que hasta la fecha se han encontrado alrededor de 100 series de castas. Así como también explica que: Muchas de las series de cuadros de castas fueron

peninsulares deseosos de mostrar a los círculos de poder las características de la Nueva España, en particular la superioridad de su origen sobre las castas—bajo los nuevos lineamientos que sobre el origen racial estaban en boga, [...]Sin embargo, también se reconoce que su factura respondió a móviles internos, de criollos, mestizos u otros grupos sociales orgullosos de los suyos... (Velázquez Gutiérrez 104)

Es importante señalar que las pinturas de castas constituyen un valioso conjunto de artefactos que nos ayudan a comprender la diversidad cultural y racial en el México colonial siglo XVIII, ya que son documentos históricos que permiten realizar lecturas sobre los oficios, la vestimenta o las relaciones de género de la población novohispana. Por otra parte, las pinturas de castas también pueden ser usadas para analizar los estereotipos inscritos en los grupos minoritarios como es el caso de los afrodescendientes—en este sentido voy a analizar las pinturas de las castas o mestizaje.

En consecuencia para tener un panorama más integral sobre cómo fue “utilizado” el sistema de castas en la colonia es necesario entender cómo se desarrolla dicho sistema. La corona ordena a las líneas de la familia de peninsulares que engendran hijos en la Nueva España—siguiendo el ejemplo de los impuestos públicos regresivos de España—los impuestos pasivos en la base de líneas raciales. En medio de estos polos se desarrolla una fórmula que establece que entre más cercana es la persona a la sangre africana, el pago tributario es más alto y por el contrario, entre más se acerca la persona a la “sangre pura”

elaborados por famosos pintores, en su gran mayoría novohispanos, entre ellos, los Arellano, Juan Rodríguez Juárez, Luis Barreco y José Ibarra, activos entre la segunda mitad del siglo XVII. Miguel Cabrera, José Joaquín Magón, Andrés de Islas, Ignacio María Barreda, José de Páez, Sebastián Antonio Salcedo, Mariano Gutiérrez, Francisco Clapera, el único español, o Ramón Torres, fueron los pintores importantes en la segunda mitad de siglo XVIII que también elaboraron cuadros de mestizaje. Sin embargo, muchos otros fueron realizados por pintores poco conocidos como Luis Mena, de la primera mitad del siglo XVIII y por artistas anónimos, no por ello menos representativos”. (102-07)

del español, el impuesto económico es menor. Inicialmente esta estratificación funciona bien pero con el tiempo se perciben claramente dos limitaciones. Primero el sistema de castas llega a ser difícil de manejar, y por otra parte es un sistema poroso. En este último sentido se puede advertir que no es en absoluto difícil sobornar a un miembro del clero para alterar un registro de bautismo o intimidar a un funcionario del censo para cambiar una posición del individuo (o toda una comunidad) dentro del sistema de castas, con el golpe de una pluma. También se vuelve difícil confiar en la “pigmentocracia” para determinar quién puede y quién no puede legítimamente reclamar privilegios que se acumulan en la blancura de la sangre pura.⁹

En este sentido John K. Chance, en su estudio “On the Mexican Mestizo” (1979) establece que desde 1570 hasta 1810, los registros del censo tomados a nivel local, regional, nacional, así como también de aquellos censos realizados por los militares son notoriamente inconsistentes en término de cómo fueron utilizadas las categorías de castas. El número de categorías que se encuentran en los registros de los censos varía de tres a por lo menos doce, también se puede apreciar poca coherencia en relación con las denominaciones que aparecen en los registros colectivos. A menudo, los términos que no son considerados castas como “mulatos libres”, “negros libres”, “asiáticos” y “cacique” aparecen junto a otras categorías menos ciertas como “indeterminado”, “varios”, y “moriscos y pardos”. Además de estas inconsistencias en la clasificación, en la enumeración y en los errores numéricos que se encuentran en estos documentos (los números rara vez se suman), existen otros métodos usados para comprar la salida de las restricciones de casta. La más famosa de estas salidas es la de *Gracias al Sacar* certificado legal que permitía a su dueño (aunque fuera negro) recibir los privilegios

⁹ Término de Trudier Harris.

reservados para peninsulares y algunos criollos. No es de extrañar entonces que la élite gobernante comienza a aplanar las jerarquías raciales y sociales que se establecieron en el primer siglo de la “post-conquista”. Es decir se eliminan niveles de castas intermedias (categorías impositivas) con las que los individuos se deslizan con facilidad para evitar los impuestos, el servicio militar, la esclavitud, o el volver a la esclavitud. El aplanamiento gradual de jerarquías sociales generó una necesidad que resultó en una reducción de una amplia gama de posiciones de castas.

Por lo tanto, Cuando Cabrera está pintando a mediados del siglo XVIII, lo está haciendo sobre una mitología de la estratificación racial que nunca existió, ni habría sido práctica en una colonia con una economía en auge como la Nueva España. Más interesante que las cincuenta y tres estratificaciones de castas del imaginario de la Nueva España que fueron representadas en el trabajo de Cabrera (Katzew 24), es el hecho de que las elites de la sociedad novohispana se convirtieron en expertos en manipular estas categorías para adaptarlas a condiciones que se vivían en lugar de aquellas que se imaginaban ser. A la luz de los resultados de Chance podríamos concluir que la desaparición de los negros en el discurso público en la Nueva España, tenía menos que ver con la discriminación racial de lo que tenía que ver con la realidad económica. En una sociedad que presenta una fuerte actividad de intercambio y convivencia, donde hasta cierto punto se puede elegir a qué linaje pertenecer, los individuos optaron por el linaje que era más ventajoso en términos económicos. Es decir, si no existe ningún beneficio económico al que dice ser de ascendencia africana en el México colonial ¿cuál era la razón lógica para pertenecer a dicho grupo?¹⁰ Por lo tanto este fenómeno redujo

¹⁰ “La marginalización de los afromexicanos, así como el de muchos indígenas y blancos pobres, los obligó a impugnar su identidad y calidad en una búsqueda de privilegios continua. Los afromexicanos y otros

seriamente las estadísticas demográficas de los afrodescendientes para esa época. Es importante insistir en que esto no significa que los negros no existieran pero sí se puede señalar que dicho fenómeno es el primer mecanismo que contribuye a la invisibilidad de los afrodescendientes mexicanos. Al igual que lo que sucedió en España durante la Reconquista, los africanos podían mezclarse en la sociedad y evitar la persecución al igual que generaciones de moros y judíos lo habían hecho antes. Debemos moderar estas conclusiones con los resultados de los estudios más reciente como el de Douglas R. Cope que en su libro meticulosamente documentado *The Limits of Racial Domination: Plebeian Society in Colonial Mexico City, 1660-1720*, minuciosamente delinea una paradoja importante con respecto al paso de una posición a otra en el sistema de casta. Cope establece que si bien hubo incentivos económicos para pasar de una casta a otra, esos alicientes fueron superados por el costo social del paso que significó el establecimiento de nuevas relaciones sociales (75-85). En consecuencia, las personas no pasaban tan a menudo como nos gustaría imaginar desde nuestra perspectiva histórica. Las discrepancias significativas que se encuentran entre el análisis de Aguirre Beltrán (1970), el análisis de Chance (1979), Nutini (2000) y la impresionante revisión de Cope (1994) sobre el tópico de casta sugiere que la raza y casta en la Nueva España colonial es una realidad mucho más compleja de lo que nos han hecho creer. Más importantes son los registros de nacimiento, licencias de matrimonio, casos legales, y otros materiales de archivo revelan una rica presencia civil de las profundidades de la cual apenas estamos llegando a apreciar plenamente.

grupos subalternos tuvieron éxito en su impugnación de identidad y rango social cuando lo hicieron de modo colectivo, a través de redes de parentesco, confraternidades, comunidades y compañías militares” (Carroll 136).

Antes de comenzar con el análisis, es indispensable precisar las consideraciones que los especialistas en estudios coloniales han establecido en relación a las interpretaciones de dichas pinturas. Los historiadores coinciden en que las categorías usadas en las pinturas de castas no representan una situación verdadera sobre la estratificación de la sociedad virreinal. Es decir, afirman los especialistas, que no se ha podido encontrar información que avale que en la cotidianidad del siglo XVIII se utilizará una tipología de estratificación tan sofisticada como la que sugieren las pinturas de castas (García Sáiz, 1989; Cruz Carretero, 2006; Velázquez Gutiérrez, 2011).¹¹ Sin embargo, éstos mismos han establecido que las pinturas de castas sí nos permiten realizar una interpretación si son consideradas como documentos históricos. Es decir, a partir de estas fuentes históricas se puede percibir el quehacer de la sociedad novohispana, la forma de vestir, los oficios, las relaciones de género entre los grupos étnicos, hasta es factible advertir el carácter de los personajes representados en dichas pinturas. Se puede agregar que las pinturas de castas, además de informarnos sobre lo antes mencionado, también lograron captar “las representaciones de los estereotipos o mitos” que contienen parte de la ideología de la época sobre los afrodescendientes (“Orgullo y Despejo” 26-27). En este sentido se centra mi análisis sobre dichas pinturas, específicamente analizó la forma en la que se plasman los estereotipos inscritos sobre los afrodescendientes mexicanos como un mecanismo de control y poder encaminado a marginalizar y minimizar a este grupo.

¹¹ Sagrario Cruz Carretero, establece en la introducción del catálogo de la exposición *The African Presence in México*, que las pinturas de castas, “probablemente fueron pintadas por encargo obedeciendo a una corriente pseudocientífica producto de la Ilustración. Los nombres usados en estas obras no corresponden con la realidad cotidiana de la época ya que los registros parroquiales de bautismo, matrimonios y defunciones no se encuentran categorías tan complicadas como las de las castas llamadas ‘eruditas’ ...” (23).

Las pinturas de castas producen varias taxonomías de las castas. En una serie se pueden apreciar hasta veinticinco categorías: “criollos, mestizo, mulato, zambo, castizo, morisco, albino, ahí te estás, albarazado, barcino, calpamulo, cambujo, coyote, chamizo, chino, cholo, grifo, jenízaro, jíbaro, lobo, no te entiendo, salta-atrás, tente en el aire, torna-atrás y zambaigo considerando.” (García Sáiz 24-29)

Haciendo una lectura detallada de las veinticinco categorías es posible encontrar algunas constantes, las cuales indican que en la medida que una persona presenta características fenotípicas propias de su mestizaje con relación al “negro” el lugar que le corresponde es el inferior. Como resultado de esta política, en el nivel más alto de la pintura de castas está ubicado el criollo (español/blanco), mientras en el más bajo se ubica al “negro”. Considerando lo antes expuesto se puede establecer que las pinturas de castas proponen como una figura ideal al europeo o como González Undurraga explica: “el modelo [es] (lo blanco, lo civilizado, lo moderno, etc.) que se encuentra en oposición a los grupos populares (el indio, el aborígen, el negro, el nómada, el bárbaro)” (1505). De esta forma las castas establecen una identificación personal que impacta en la construcción sociopolítica del finales del siglo XVIII, donde el español o el criollo-blanco además de ser el modelo racial es la figura que mantiene el poder político y económico.

A través de estas representaciones es posible leer otros estereotipos que enfatizan el discurso de supremacía eurocéntrica. Como por ejemplo, el uso de términos despectivos para denominar aquellas castas que son el resultado del mestizaje donde intervienen personas de ascendencia afro, tales como mulato -que se relaciona con la palabra “mula” que es el producto del cruce entre un caballo/yegua y un burro/a- o el

término lobo torna atrás -que sugiere la regresión a la raza negra-, y que contiene la mezcla de india y cambujo—este último término significa caballo o yegua de color negro con viso rojizo que se aplica a cualquier persona de color muy negro—, entre otros. En consecuencia, se puede agregar que algunos nombres de las castas hacen alusión a animales, lo que sugiere una insistencia en relacionar la imagen del negro, con lo salvaje/lo animal. Por otra parte, también se encuentra el uso de categorías como salta-atrás, tente en el aire, torna-atrás, que son las tres últimas, antes de zambaigo, y que sugieren “posiblemente regresión hacia la raza negra” (García Sáiz 28-29). Lo más importante de resaltar aquí es la insistencia ideológica por adjudicar representaciones o adjetivos con la intención de crear estereotipos encaminados a desprestigiar a los grupos minoritarios, a los otros. De esta forma se fomenta un discurso de poder que coloca a los europeos blancos como el prototipo ideal al mismo tiempo que se promueve un estereotipo sobre los grupos marginados: los indígenas¹² y los afrodescendientes. Este discurso de desprestigio es uno de los mecanismos que contribuye, en un sentido obvio a mantener a los afrodescendientes, en términos generales, en las esferas de la periferia;¹³ más complejo aún es percibir que de esta manera se inicia una ideología que funcionará

¹² Es importante destacar que las pinturas de casta o mestizaje, también ofrecen información sobre un discurso de superioridad europea en relación al indígena pero en esta ocasión sólo vamos a discutir lo relacionado con los grupos afrodescendientes.

¹³ Sin embargo la Dra. Velásquez Gutiérrez argumenta que es posible advertir algunas excepciones siguiendo los estudios sobre la población afrodescendientes que sugieren que de alguna manera los africanos y afrodescendientes de la sociedad novohispana participaron activamente: “... Por ejemplo, es sabido que los conquistadores estuvieron acompañados por africanos que participaron en la colonización y que recibieron tierras y encomiendas por sus servicios [Restall, 2005]. También sabemos que a lo largo del siglo XVII la Nueva España creció hacia adentro y desarrolló cierta autonomía social, económica y política, por los problemas que enfrentaba España con el resto de Europa, o que permitió, entre otras cosas, un intercambio importante entre indígenas, españoles y africanos, así como cierta movilidad económica y social. Fue así que muchos africanos y afrodescendientes tuvieron posibilidades de obtener su libertad y acceder a trabajos como artesanos en distintos gremios, funcionarios, comerciantes, capataces, arrieros o en las milicias mejorando sus condiciones de vida. Ello por supuesto no niega que muchos continuaron sometidos a situaciones de esclavitud, explotación y marginación” (“Africanos y afrodescendientes en México” 13-14).

como un mecanismo encaminado a borrar la población afrodescendiente del centro del discurso.

Tal vez irónicamente, al final, el sistema de castas proporciona una evidencia irrefutable de una población negra desde el período colonial hasta la independencia. El discurso encaminado a borrar la población de negra en México fue un proceso significativo que tomó su tiempo para que pudiera llevarse a cabo, hasta el punto que incluso algunos académicos se resisten a la idea de una presencia afromexicana existente en el México actual. Al final, nos encontramos con que esta población nunca fue completamente absorbida dentro de la población mexicana. Que además de las comunidades aisladas como Coyolillo y Matamba, entre otras en Veracruz o la red de pueblos que componen la Costa Chica en los estados de Guerrero y Oaxaca, cada comunidad metropolitana importante en México contiene comunidades de ascendencia africana (1946, Aguirre Beltrán; 2004, Vinson).

En una línea similar, al igual que los afrodescendientes en México no se desvanecen en el olvido, el sistema de castas tampoco. El sistema de castas desarrollado en México por más de tres siglos ha requerido más de una derogación legal para ser descentrada. Es decir la construcción de un proyecto hegemónico como el mestizaje para explicar la diversidad racial en el México independiente no fue suficiente para neutralizar la diversidad poblacional. En consecuencia, la persistencia de las ideas sobre la raza y el sistema de castas—con otra finalidad—siguen informando el contexto sociopolítico para los intelectuales del siglo XIX (como es el caso de la guerra de castas que se desarrollan entre 1847 y 1850), que pretenden elaborar una identidad nacional mexicana que evite la

casta y sus principios de organización.¹⁴ De esta forma desde la independencia y a lo largo del siglo XIX, los pensadores tratan de escribir en su lugar nuevas identidades nacionales que registran descendientes de los españoles, indígenas nobles, y su descendencia mestiza al tiempo que niegan la presencia de los mexicanos de ascendencia africana. Una y otra vez, las complejas realidades demográficas del pueblo mexicano y las contradicciones filosóficas implícitas en el sistema de castas han frustrado los esfuerzos para imaginar un México multicultural, desde su nacimiento con Cortés hasta la actualidad .

Así como se ha podido observar que la ideología de la Ilustración tuvo un fuerte impacto en la construcción de la identidad en la Nueva España—terreno de lo sociopolítico—es importante entender cuáles son las implicaciones de la misma en lo que respecta al contexto socioeconómico. Especialmente si consideramos que las grandes desigualdades económicas y sociales van a originar los movimientos independentistas de lo que será la nación mexicana.

Como resultado de la nueva ideología de la Ilustración, podemos observar un avance en la sociedad virreinal que se refleja en la industria, la minería, y el comercio exterior, entre otros. Este auge comercial se traduce en mejoras en la capital de la Nueva España, como por ejemplo se construyen casas palaciegas, se instala la iluminación nocturna, y se permite el tránsito de coches entre otros servicios, lo que proporciona una sensación de que la urbe está avanzando hacia el modelo que se propone en la Ilustración.

¹⁴ Esta lucha pone en relieve las injusticias que vivían los indígenas a mediados del siglo XIX. De tal forma pese a que México es un país independiente que se rige con leyes, La guerra de castas evidencia que la nueva nación aun tiene fallas que permiten un estado de desigualdad. Las guerra de castas tuvieron lugar en Yucatán, Chiapas , Oaxaca y en la sierra de Xichú por mencionar los lugares donde fue más grave el conflicto. Por otra parte, llama la atención el uso del termino de casta a mediados del siglo XIX cuando este sistema como tal había desaparecido legalmente desde 1813. En este sentido se debe aclarar que el término casta implica un horizonte entre “la raza blanca o criolla” de México y los “indios” (González Navarro 80).

Por otra parte, la ciudad adopta un gusto por lo francés como los bailes, los cafés, las botillerías, las fondas y los billares (González 76). Con estos cambios se intenta que la Nueva España se reviste con las novedades europeas. Desafortunadamente los beneficios que arroja este apogeo económico no son equitativos, ya que los privilegios sólo tienen impacto en la población de ascendencia española, que como “gobernantes, acrecieron su poder y como mercaderes aumentaron sus riquezas” (González 78). Los criollos aristócratas, dueños de minas y haciendas, también se favorecieron de estos beneficios económicos, sin embargo, hay que subrayar que si bien los españoles están dispuestos a compartir las riquezas no es así con lo que respecta al poder.

A mediados del siglo XVIII surgen las Reformas Borbónicas que:

se propusieron restablecer el control de los virreinos; palabras o nociones como la de “colonia” comenzaron a utilizarse para explicar la nueva relación de sujeción que caracterizaría las relaciones entre las potencias europeas y los territorios americanos [...] impusieron nuevos controles económicos, políticos y sociales. Uno de los que más afectó a la sociedad novohispana, como bien se sabe, fue el desplazamiento económico y político de los criollos por los españoles. (Velázquez Gutiérrez 14-16)

Como consecuencia los españoles nacidos en Europa establecen una diferencia entre ellos y los criollos/españoles nacidos en América, con la intención de controlar/evitar el ascenso de las elites criollas al poder. De esta forma las decisiones importantes quedan solamente en manos de los españoles europeos que se ubican en el nivel más alto de la sociedad novohispana. Esta diferenciación entre los españoles y criollos genera gran

descontento, y se volverá uno de los motivos principales, que más tarde conducirán a los movimientos independentistas.

Los contrastes desproporcionados tanto en el terreno socioeconómico como político promueven el surgimiento de un nuevo grupo de blancos comunes y corrientes llamado los criollos humanistas. Este grupo se caracteriza por promover una voz crítica en contra de la élite en el poder, sobre todo—los criollos humanistas—se opone a la desigualdad humana que permea la sociedad virreinal—que sólo busca los beneficios propios a costa del abuso de los indígenas y los afrodescendientes. La nueva facción social se constituye por diversas órdenes religiosas (especial relevancia tienen los jesuitas), así como también por laicos: “médicos, abogados, mercaderes y oficiales del ejército” (González 78). Algunos de estos humanistas criollos “proclamaron con orgullo su parentesco con los indios” (78). Especialmente podemos citar el trabajo realizado por el padre Pedro José Hernández, y el del padre Francisco Xavier Clavijero, ya que ambos luchan por la igualdad entre los hombres. En particular, Clavijero defiende a los indígenas cuando: “asegura que los indios son ‘tan capaces de todas las ciencias como los europeos’” (79).

Sin embargo este esfuerzo encaminado a lograr una igualdad entre los seres humanos no es extensiva a los afrodescendientes, ya que es el mismo Clavijero quien declara sobre este grupo:

¿Pueden imaginarse un conjunto más opuesto a la idea general que tenemos de la belleza y de la perfección del cuerpo humano que un hombre fétido, cuya piel es negra como la tinta, la cabeza cubierta de lana

negra en lugar de cabello, los ojos amarillos o rojos, los labios gruesos y negruzcos y la nariz aplasta?. (“Oposición de raza” 53)

Esta postura nos sugiere una continuidad del *principio ideológico* que se puede observar también en las pinturas de castas o mestizaje con respecto a los indígenas y los afrodescendientes como grupos minoritarios, que sugiere una postura más rígida hacia los asuntos relacionado con los “negros,” en tanto que percibe una flexibilidad a la hora de explicar las cuestiones relacionadas con los indígenas.¹⁵ De esta forma se puede observar cómo comienza un movimiento encaminado a respaldar a los indígenas. Es decir cuando se les otorga la posibilidad de ser considerados con capacidad intelectual como los europeos, se inicia un discurso que va a florecer en las discusiones post-independentista sobre identidad nacional, donde se va a establecer que identidad nacional mexicana es resultado de la unión de indígenas y españoles.

Haciendo un recuento, podemos advertir que las filosofías de la Ilustración en el contexto de la sociedad novohispana refuerzan desigualdades sociales y económicas que van a motivar cambios significativos que se concretarán a partir de los movimientos independentistas. Es decir por una parte, se advierten conflictos entre los españoles y los criollos de la élite que se disputan el poder y los beneficios del enriquecimiento, mientras que por otra parte, hay disconformidad entre los indígenas, mestizos negros y mulatos, ya que desean salir de la miseria y el abuso del que han sido objeto. Por otra parte, la juventud criolla humanista no ve con buenos ojos el recrudecimiento de la tiranía de la

¹⁵ En este sentido el Dr. Aguirre Beltrán en el ensayo: “Oposición de raza” explica: “... parece también inquestionable que esta conciencia era especialmente vigorosa en cuanto concierne al negro y sus mezclas y mucho menos sensible en lo que atañe al indio y los productos de su amalgama con el blanco. Entre conquistadores y pobladores hubo quienes casaran con indias principales y si no lo hicieron con indias del común debióse a la abyección de su status social y no a la naturaleza de su casta. Los mestizos resultantes de esta mezcla, cuando engendrados en legítimo matrimonio, gozaban de los derechos y prerrogativas de los españoles” (52).

élite en el poder—con el objeto de mantener a los españoles en el apogeo económico. Además los criollos humanistas advierten los cambios sociopolíticos como resultado de la revolución francesa, y a la independencia de las trece colonias británicas del país vecino. En consecuencia, tanto los criollos humanistas como los grupos marginados: indígenas, mestizos negros y mulatos proponen cambios al interior de la sociedad virreinal. Entre los principios que enarbolan podemos citar: la edificación de una patria honorable, el acabar con el sistema de tutela para los indios, el repartir entre sus codueños las tierras de las comunidades indígenas, así como también difunden la idea de la separación entre Nueva España y la Vieja España (González 81). Los cambios exigidos por ambos grupos tanto en los aspectos socioeconómicos como políticos van a propiciar el fin de la sociedad novohispana y el comienzo de México como un país independiente.

El 16 de septiembre de 1810, Miguel Hidalgo y Costilla se levanta en armas bajo la exhortación de derribar al mal gobierno. Entre las proclamas del padre Hidalgo se encuentran el uso exclusivo de las tierras de comunidad por sus dueños, la abolición de la esclavitud en beneficio de seis mil negros, la extinción de los monopolios estatales del tabaco, la pólvora de naipes, y la supresión de los tributos que pagan los indios (González 83-84). Cabe aclarar, que aun antes del triunfo de los movimientos independentistas, y con la intención de borrar las diferencias que se viven en el país, en 1813 José María Morelos y Pavón establece legalmente la abolición de castas.

Consecuentemente se puede advertir un estado de igualdad, con lo que se cumple con uno de los ideales independentistas, sin embargo al mismo tiempo podemos advertir que existen otras razones que motivan los grandes cambios en la construcción sociopolítica que son realizados en la época de la Independencia:

El ideal de igualdad otorga la esperanza necesaria de que las diferencias entre unos (“nosotros los criollos”) y otros (“las castas”) sean borradas para poder instalar un nuevo orden político y social: la Nación. Ideal, el de igualdad, que camufla el pánico de los grupos dirigentes respecto de la mayoría plebeya en tanto se sirve de la promesa de igualdad para contener una furia latente: “se cierra todo camino a las quejas o resentimientos. (González Undurraga 1510)

Como se puede observar, la causa más obvia de las nuevas leyes, tal y como señala González Undurraga, es apaciguar al grueso de la población conformada por los grupos minoritarios. Más allá podemos añadir que con el establecimiento de la igualdad también se pretende lograr una mayor participación de los grupos marginalizados en favor de los criollos que dirigen los movimientos independentistas.¹⁶ Sin embargo, uno de los efectos más significativos de esta sociedad en transición—en términos de la conformación de la identidad—es que a partir de este momento comienzan una *integración discursiva* de los negros, los mulatos, y los mestizos—las antiguas “castas”— a la nueva conformación social y política. Por lo tanto, aquí comienza el segundo mecanismo que contribuye a la invisibilidad discursiva de los afrodescendientes mexicanos. No será el mismo caso para los indígenas, ya que éstos van a conservar su adscripción étnica por lo tanto van a permanecer separados del resto de la población.¹⁷

¹⁶ Ben Vinson ha trabajado ampliamente el tema de los afromexicanos en la milicias en su libro: *Bearing Arms for his Majesty: The Free-Colored Militia in Colonial Mexico*.

¹⁷ Aguirre Beltrán establece que “...el indio, para quien se convino paridad, todavía hoy permanece segregado configurando una multiplicidad de minorías étnicas y culturales” (“Oposición de raza” 54).

La abolición de las castas se puede establecer como una marca histórica que va a determinar la aplicación de otros recursos, sistemas, conceptos que ayuden a explicar la conformación de la población en términos físicos y culturales:

El paso—al menos en el discurso—de una sociedad virreinal a una moderna y republicana también quedó inscrito en los significados y uso de los conceptos de “casta” y “raza”. La transición mencionada se describe en el paso del concepto casta, propio del mundo novohispano, al de raza, propio del México decimonónico, para explicar las diferencias físicas y culturales de los diversos sujetos de dicha sociedad. (González Undurraga 1496-1497)

Consecuentemente en la segunda mitad del siglo XIX vamos a encontrar diversas formas de interpretar la conformación sociopolítica, sobre todo en base a una ideología positivista que trata de explicar esta nueva realidad sociopolítica a través del término de raza en lugar de casta. En este sentido, dentro de la nueva nación mexicana se va a generar una construcción binaria de la identidad nacional mexicana, llegándose a establecer que esta identidad es el resultado de la unión de los españoles y los indígenas. Con esta tesis se da inicio a la construcción del mestizaje como una ideología de homogeneización encaminada a explicar la identidad nacional mexicana.¹⁸

La tan anhelada Independencia llega hasta el 28 de septiembre de 1821, cuando entra a la ciudad de México el ejército trigarante con Iturbide al frente, y se proclama el

¹⁸ En el ensayo “Africanos y afrodescendientes” la Dra. Velásquez Gutiérrez, presenta una serie de argumentos para establecer una diferenciación entre: la “ideología del mestizaje” y “el proceso de intercambio y convivencia que efectivamente se dio en México y que continúa entre regiones” (18-20). En este sentido he usado el término *intercambio* para el siglo XVIII, y mestizaje para el siglo XIX, con la intención de establecer una diferenciación cuando me refiero el proceso de intercambio y convivencia entre los diferentes grupos que conforman la sociedad novohispana o la sociedad independentista.

primer gobierno independiente. El camino ha sido largo y con un costo económico muy alto que se refleja en “un déficit de 4 millones y una deuda heredada de 76 millones” (González 93). Por otra parte, en el ámbito del orden social aún persisten los problemas de desigualdad: los indígenas siguen desprotegidos, enfrentados ahora a los latifundistas; se agudizan las condiciones laborales tanto del peón como del artesano, y aun sigue en vigor la esclavitud. Para contrarrestar este complicado panorama socioeconómico y político, la clase media se propone crear programas que estimulen la producción económica del país y constituyen programas de salud y educación. Más allá de estas intenciones el grupo se entusiasma por la conformación de una constitución que respalde mejores condiciones de trabajo, pero sobre todo que pueda garantizar a todos los mexicanos condiciones de igualdad. Consecuentemente, el nuevo país comienza a plantear la necesidad de construir una identidad nacional que incluya a toda la población como *un ser nacional*, donde se traspasen las diferencias de clase, etnia y raza. Sin embargo, estos ideales de igualdad no son suficientes para generar el cambio, en parte porque el poder económico y político sigue en manos de los criollos. Dicho grupo insiste en establecer una diferencia entre el grueso de la población y su pequeño grupo en el poder, de esta forma vamos a encontrar que los conceptos que respaldan esta posición cambian. Al final, el resultado que se espera es establecer una línea entre los criollos y el resto de la población. Es decir que:

Las características de lo puro y lo híbrido, contenidas en el concepto de casta del período novohispano, siguen vigentes a comienzos del siglo XIX. No obstante, “blanco” y “casta” devienen en metáforas de raza porque en el escenario político y social de la independencia el horizonte cultural es lo

ilustrado, occidental, moderno. Un horizonte que tiene una figura muy precisa que lo encarna: el “criollo blanco”. (González Undurraga 1510)

Si existe una claridad en la esfera del poder, donde lo criollo es el modelo cultural, político, y racial que se desea enfatizar como un prototipo ideal, la pregunta es entonces: ¿Qué hacemos con los negros? ¿Cuáles son sus privilegios? ¿Cuáles son sus restricciones? ¿Cómo van a ser considerados en un nuevo Estado-nación que preferiría que no existieran? Sobre todo si se toma en cuenta que se debe construir una identidad nacional que sea compatible y que no sea inferior en relación a los Estados recientemente establecidos como independientes en América del Norte (Estados Unidos de América - 1776), en el Caribe (Haití - 1804), o naciones postrevolucionarias en Europa (Francia - 1789). Uno de los requisitos que entorpece que el Nuevo Estado mexicano dialogue con las otras naciones constituidas es el hecho que siga en vigor la esclavitud.

Parte II - La integración del “negro” en la sociedad mexicana: factores culturales y raciales

El 1 de abril de 1929 se declara presidente a Vicente Guerrero. El nuevo gobernante ha sido líder de los movimientos independentistas como parte de los ejércitos multiétnicos y multirraciales que exigían la libertad y la igualdad. Ese mismo año el presidente Guerrero firma el decreto sobre la abolición de la esclavitud, que forma parte de las demandas de dicho grupo.¹⁹ Con la abolición de la esclavitud se cierra el círculo que se había iniciado con la abolición de las castas, lo que traerá grandes repercusiones para los grupos afrodescendientes en México, sobre todo lo relacionado con un discurso encaminado a borrar las contribuciones y la presencia de dicho grupo del discurso de la identidad nacional mexicana. En la conformación de la nueva construcción sociopolítica los criollos mantienen su configuración como el modelo ilustrado, occidental y moderno, mientras que los indígenas siguen separados mediante un horizonte sociocultural que los clasifica en salvajes, semisalvajes y civilizados, y el resto de la población queda integrada en el grupo de los mestizos. De esta forma, a través del grupo de los mestizos, los afrodescendientes quedan integrados en el discurso de la identidad de la nación mexicana. Al menos, en lo que se refiere a una configuración fundamentada en el mestizaje como una construcción ideológica. De este modo el Estado mexicano traza el camino que lo llevará a la construcción de una identidad hegemónica nacional.

Para tener una comprensión más clara sobre la integración del afrodescendiente así como la integración de los pueblos indígenas en la sociedad nacional mexicana es

¹⁹ Hoffmann establece de la abolición de la esclavitud que ya en 1810 existe una primera prohibición, y que fue hasta 1817 que fue abolida, sin embargo que el último decreto fue firmado por Vicente Guerrero en 1829 (110).

sustancial analizar el ensayo de Aguirre Beltrán: “The Integration of the Negro into the National Society of Mexico” (1970). En dicho documento el antropólogo discute las formas específicas en las que tanto los afrodescendientes como los indígenas pueden o no pueden integrarse legalmente a la sociedad nacional de México. Es conveniente precisar—antes de comenzar el análisis—que cuando se revisa el uso de Aguirre Beltrán sobre el término “integración” se puede percibir una diferencia significativamente del uso académico de dicho término en el presente. En nuestro momento la definición sociológica del término contiene dimensiones sociales, raciales, políticas y económicas. El uso del término por Beltrán se produce en un momento en que los Estados-naciones, sobre todo Estados Unidos, están preocupados por las dimensiones jurídicas de la integración y debaten acaloradamente la posibilidad misma de la concesión de los grupos minoritarios, de la igualdad social, de la justicia racial, del poder político y la libertad económica que forman parte del concepto de ciudadanía.

Aguirre Beltrán dispone de una parte importante de su ensayo para explicar el por qué y cómo el sistema de castas en México se convierte en discurso diferente de lo que fue en España o del que se practica en las sociedades hindúes. Para Beltrán, casta significa estratificación social colonial:

based on a graduated series of positions, openly called castes by colonial officials, which were determined by racial, economic, and social differences. These social strata functioned rigidly during the consolidation of the colonial system and gave rise, from the very beginning, to a series of contradictions which finally destroyed it. (27)

El antropólogo señala que desde el principio, las realidades sociales, culturales, políticas y económicas en el México colonial debilitan el desarrollo del sistema de castas como se refleja en los cuadros de castas de la época. Es decir, en lugar de que la élite novohispana desarrolle un sistema más elaborado que intente incluir todos los intercambios raciales posibles o al menos las más dominantes; los colonialistas optan por un enfoque más pragmático y adoptan una versión simplificada del sistema de castas donde persistentemente los europeos aparecen en la parte superior de la jerarquía social, los indígenas en los escalones intermedios, y los africanos en los peldaños más bajos.

Por otra parte, la afirmación de Beltrán de que los negros no forman parte de un grupo en particular en el sistema de castas es problemática:

The negroes and mulattoes, unlike Indians, were not considered a separate caste... the negroes, mestizos, and mulattoes, enfranchised or runaways, constituted the second largest group of the population at the close of the colonial epoch. The definitive destruction of the caste system resulted from its inability to contain the growing numbers of these marginal men without a distinct position in the structure... the integration of the Negro was the result of his untenable position, of his marginal place within colonial society, an undesirable situation which was resolved by the abolition of the caste system itself. (26)

Si se analiza el sistema de castas se puede advertir que más de la mitad de las designaciones se refiere a las personas de ascendencia africana. Es cierto que hubo un espacio especial en ese sistema reservada para los pueblos indígenas, pero había muchos más espacios reservados para los afrodescendientes que para cualquier otro grupo. En

verdad, el sistema de castas tal y como se desarrolla en el México colonial tiene más que ver con la categorización y el control de los afrodescendientes que con los otros grupos étnicos y raciales.

A medida que el sistema de castas se debilita y degenera con el tiempo, Aguirre Beltrán crea una teoría simple pero intrigante para explicar por qué los negros—que se encuentran en los peldaños más bajos de la sociedad—se integran más fácilmente en la sociedad en relación a los indígenas que ocupan una posición más alta. El antropólogo argumenta que cuando se establece la abolición del sistema de castas, se abre la puerta para la inclusión en la sociedad mexicana de los grupos que no pueden ser clasificados apropiadamente en términos de casta. Según Aguirre Beltrán, cuando se forma la nación mexicana la segregación de los pueblos indígenas obedece a una situación de voluntad y esfuerzo por mantener su posición subordinada en el sistema de castas señorial. Esto es resultado, según el antropólogo, a que los pueblos indígenas desde el principio se dieron cuenta de que la situación de subordinación ofrecía ciertas ventajas que les permite el mantenimiento de ciertas diferencias “culturales” como el lenguaje, la vestimenta distintiva, la vivienda, la alimentación, y los oficios. Desde esta perspectiva se puede observar que Aguirre Beltrán está sugiriendo que los pueblos indígenas lucharon con más insistencia que sus opresores para mantener su estatus de *inferioridad*.

The Indians maintained and defended the colonial structure which had organized them in corporate communities that were endogamous and subordinate in the social hierarchy, and which relegated them to primary occupations in the economy... Within this system of “castas” the Indian was forced into a subordinate position which he later defended with even

more tenacity than those who had conceived it originally...With independence and the abolition of the system of “castas.” The Indians, who were the largest group within the colonial population, were unable to integrate themselves into a national society based on class rather than caste. They remained in separate ethnic groups because various parts of the country offered them places of refuge where they could maintain the caste structure. These still exist today and impede complete integration. (26-27)

Haciendo a un lado el debate sobre la conveniencia de la “integración total”, se puede distinguir claramente que la idea de Aguirre Beltrán sobre la integración significa encontrar un lugar dentro de la sociedad en general—sin que esto incluya ser acogido por la autoridad dominante. Esta integración significa desprenderse de la diferencia con el fin de integrarse en la medida de lo posible. La visión del concepto de integración de 1969 a principios del siglo XXI ha cambiado, ahora es más igualitaria, al menos, implica la búsqueda de la convivencia armónica.

Por otra parte, con respecto a la *integración* del afrodescendiente Aguirre Beltrán establece que la desaparición de este grupo del registro público es—en algún nivel—resultado de sus esfuerzos para volverse invisibles, y así lograr su *plena integración*. En este sentido, la ausencia de toda mención de los afrodescendientes en el registro público es una prueba positiva del éxito de estos esfuerzos. Cuando Aguirre Beltrán explica cómo se produce dicha *integración* se puede percibir una posición notablemente conservadora: “cultural differences were far more important than racial distinctions as mechanisms which prevented the integration of ethnic groups into the national society”. (23)

Esencialmente si se descarta raza como un factor en el proceso de integración, se aprecia en el discurso de Aguirre Beltrán ocho distinciones culturales prominentes que hicieron posible la integración de los negros—pero imposible para los pueblos indígenas—el idioma, la vestimenta distintiva, el estilo de la vivienda, la alimentación, las ocupaciones, la visión del mundo, la condición de gente de razón, y el acceso a la estructura social tradicional. Sin embargo, si se observa con detenimiento no todas estas diferencias son culturales, ya que las dos últimas son más bien diferencias filosóficas. Aguirre Beltrán sostiene de manera poco convincente que fuera de dichas diferencias culturales los afrodescendientes son similares o sólo ligeramente diferentes de las personas de ascendencia europea; mientras que los indígenas, por su propia voluntad han mantenido diferencias culturales que han resultado en la imposibilidad de su integración en la sociedad.

Para comprender los argumentos de Aguirre Beltrán es preciso profundizar en las cinco primeras distinciones: los negros hablan español o dialectos del español, mientras que los indígenas insisten en el mantenimiento de cientos de diferentes idiomas; los pueblos indígenas aceptan la idea del vestido distintivo que se les permitió usar mientras que los negros son despojados progresivamente de cualquier vestido particular; las comunidades indígenas son libres de construir viviendas en su forma tradicional, mientras que los negros viven junto a los criollos y españoles; en tanto que los negros comen los mismos alimentos que los blancos, los indígenas continúan con una alimentación tradicional; finalmente los pueblos indígenas son confinados a las empresas agrícolas “autónomas y autosuficientes”, mientras que los negros están empleados en una gama mucho más amplia de ocupaciones que van desde mano de obra especializada—como la

minería—hasta el servicio doméstico. Tal y como se puede observar de estas cinco supuestas diferencias culturales, el lenguaje es la única manifestación que se refiere a una diferencia cultural deliberadamente mantenida. Las cuatro diferencias restantes no puede ser consideradas manifestaciones de la cultura producto de la elección libre—propriadamente—más bien son imposiciones culturalmente establecidas a los afrodescendientes en nombre del mantenimiento del orden social. Tiene cierto sentido entonces pensar en estos elementos culturales impuestos como los requisitos sociales establecidos para absorberse dentro de los grupos principales en lugar de determinarlos como barreras culturales.

Haciendo un recuento de la interpretación de Aguirre Beltrán con respecto a la integración de los grupos afrodescendientes encontramos algunas contradicciones adicionales. Aguirre Beltrán señala que la creación de un ejército regular integrado en 1765 refleja un debilitamiento del sistema de castas. Así como también destaca el hecho de que la entrada en la sociedad a través del servicio militar había estado prohibido durante mucho tiempo. Sin lugar a dudas esta prohibición no puede ser considerada una restricción por razones culturales, sino que más bien parece que surgió por motivos raciales.

En otro ejemplo, Aguirre Beltrán señala claramente que los españoles que se volvieron artesanos o pequeños comerciantes se organizaron “en gremios de tipo feudal” (18). Estos gremios eran instrumentos eficaces en el mantenimiento de las restricciones conservadoras del sistema de castas—que surgieron durante el siglo XVI y continuaron hasta el siglo XVIII. Los gremios limitan la gama de ocupaciones que el antropólogo cree son importantes para la integración del afrodescendiente. Sin embargo dichos gremios se

pueden interpretar, al final, como barreras que sirven para proteger a los españoles/blancos contra las posibles usurpaciones de los afrodescendientes en términos económicos no en términos culturales. Otro punto que discute Aguirre Beltrán como posible vía para la integración de los afrodescendientes es el clero. El antropólogo establece que la Iglesia católica frena la entrada de los afrodescendientes al clero bajo el argumento de que racialmente, no son aptos para officiar así como tampoco pueden supervisar la vida espiritual de los demás. En este caso el mismo antropólogo está afirmando que estas restricciones hacia los afrodescendientes obedecen a razones raciales y no motivos culturales como se sugiere en la lista de las ocho diferencias culturales. Por otra parte, los afrodescendientes son el único grupo de personas en el México colonial que tienen prohibido poseer propiedad. Esta restricción no está basada en modo alguno en las diferencias culturales sino que se orienta a un asunto de raza y de discriminación racial.

Tomando en cuenta el análisis anterior, es pertinente volver a las tres afirmaciones más problemáticas en el argumento de Aguirre Beltrán en relación a la cultura: la tesis de que los afrodescendientes tienen la misma cosmovisión que sus opresores, que en lo esencial las leyes civiles y eclesiásticas fueron las mismas para los afrodescendientes que para los españoles, y que los afrodescendientes no pueden reconstruir las estructuras sociales y cultura que habían desarrollado en África (26). Aguirre Beltrán plantea la pregunta sobre *la integración* del negro en la sociedad mexicana contextualizándola en la visión del mundo de África en el período colonial. Es difícil creer que el amo y el esclavo no ven el mundo de manera diferente. Aguirre Beltrán reconoce que debe haber habido alguna diferencia entre lo que la “élite educada”

y el “trabajador ignorante” deben haber creído. Sin embargo insiste en que las diferencias entre la visión del mundo de los negros (libres y esclavos) y la visión del mundo del amo de los esclavos “were not as radically divergent from each other as they were from the concepts of the Indians who preserved a set of ideas derived directly from ancient Meso-American thought and barely modified by acculturation” (25). Si la resistencia violenta a un orden social refleja efectivamente la divergencia de visión del mundo entre el amo y el esclavo, entonces existe amplia evidencia de que las personas de ascendencia africana ven el mundo significativamente diferente de aquellos que se sentían justificados para intentar esclavizarlos. Creo que es difícil encontrar un mejor ejemplo que evidencie la divergencia entre estos dos grupos.

Por otra parte, con respecto a las leyes civiles y eclesiásticas—que Aguirre Beltrán argumenta han tenido un efecto igualador—se puede subrayar que no parecen haber tenido sus raíces en diferencias culturales, así como tampoco parecen evidenciar consciencia de las diferencias que el propio Aguirre Beltrán ha usado para iluminar su argumento sobre diferencias culturales—tal y como se ha discutido anteriormente. El problema con respecto al argumento central de “La integración de los negros” de Aguirre Beltrán estriba en el hecho de que él identifica numerosas distinciones coloniales que hicieron posible la “integración” del negro que no tienen que ver estrictamente con diferencias culturales, sino que más bien dichas diferencias se han hecho basadas en la raza. No obstante es problemático hablar de una “integración”—como se entiende académicamente en este momento—tanto del afrodescendiente como del indígena en términos culturales menos aún en un sentido económico—político-social—cuando se llegue

a las preguntas de identidad se debe considerar las dimensiones psicológicas también.²⁰ Con todo lo discutido se puede observar que Aguirre Beltrán ha iluminado, al menos el entretejido que la élite en el poder ha tramado para que el afrodescendiente mexicano quede integrado discursivamente a la nueva nación mexicana. Hecho que se puede advertir en el *discurso ideológico* del estado-nación encaminado a aglutinar la población mexicana mediante la construcción de una identidad *hegemónica*.

Para finalizar se puede concluir que con la abolición de la esclavitud y el surgimiento del nuevo estado de derecho se genera el segundo paso que conduce a que los afrodescendientes queden *borrados* como un grupo sociopolítico dentro del discurso de la nación mexicana del siglo XIX. Sin embargo, se puede observar una contradicción en la *integración discursiva* de los grupos afrodescendientes al discurso de la nueva nación:

La paradoja reside en el hecho de que la mala raza, tan reusada por el estudioso, no encontró graves obstáculos para *integrarse* en la sociedad nacional apenas quedó legalmente constituida; no hubo discriminación en su contra, ni seria interdicción, para que ocupara una posición en la estratificación de clases que venían tomando forma. (“Oposición de raza” 54, énfasis mío)

En este sentido se puede agregar que si bien, los afrodescendientes se reconfiguran (mas no se integran) como parte de la estratificación de clase, son los que tienen menos recursos económicos—con algunas excepciones, ya que se desempeñan en actividades como “campesinos, obreros y artesanos ‘libres’” (Hoffmann 110). Por otra parte, se

²⁰ Tal y como se ha mencionado anteriormente, en nuestro momento la definición sociológica del término contiene dimensiones sociales, raciales, políticas económicas y psicológicas.

puede señalar que no todos los afrodescendientes se asimilan al mestizaje como un proceso de integración e intercambio. Es decir, quedan reductos de estos grupos donde se pueden ubicar “identidades regionales particulares que integran y recuerdan los orígenes negros sin reducirse a ellos: jarochos en Veracruz, guanches en las tierras calientes de Morelia, moscogos en Coahuila” (110). Es posible que Hoffmann no menciona la Costa Chica de Oaxaca y Guerrero porque es tan obvia la importancia de esta zona como una identidad regional. Sin embargo y pese a que estos grupos presentan en mayor o menor grado características fenotípicas como color de piel, o tipo de cabello, etcétera, y que en la actualidad sea posible establecer construcciones identitarias que presentan retenciones tanto en la música como en la comida (por citar las constantes más relevantes) fueron reducidos al mestizaje como una construcción ideológica explicada como el resultado de la unión de europeos e indígenas. Como se va a poder observar, a lo largo del siglos XIX, XX y XXI, este mestizaje ha brindado la posibilidad para que la identidad mexicana sea definida bajo diversas fórmulas pero manteniendo una constante: la omisión de los grupos afrodescendientes.

Parte III - Entre la abolición de la esclavitud en 1829 y el blanqueamiento de Guerrero ¿Dónde quedan los afrodescendientes mexicanos?

Considerando que el discurso de la nueva nación mexicana a través de *los derechos de igualdad* ha logrado que los afrodescendientes (negros, pardos o mulatos) pasen a formar parte de la población mestiza y tomando en cuenta que el modelo ideal es la imagen criolla, es relevante establecer un análisis sobre cómo es interpretado por la élite conservadora en el poder el hecho de que el afrodescendiente Vicente Guerrero asuma la presidencia de México en 1829. Vicente Guerrero es sin lugar a dudas uno de los personajes más fascinantes entre los líderes de la época de la independencia. Cuando Guerrero asume la presidencia, firma la famosa abolición de la esclavitud en México. Esta decisión es una de las más trascendentales en la historia de México, pero también demuestra ser una decisión fatal para Guerrero.

Dado su historia militar y lealtad absoluta a México, se puede pensar que su poder en el cargo iba a durar mucho más tiempo que los escasos ocho meses y diecisiete días desde su toma de posesión hasta el día de su destitución por el vicepresidente Anastasio Bustamante (uno de los verdaderos villanos de la época de la Independencia). Temiendo el regreso de Guerrero al poder, Bustamante orquesta una ejecución en manos de un grupo pequeño de rebeldes. Las filosofías liberales y progresistas de Guerrero respecto a la raza y a la ciudadanía, junto con su imagen pública poderosa resultan ser una amenaza en contra de la cristalización de la identidad de la nación floreciente. Entender la trayectoria política de Guerrero no es difícil, sin embargo para comprenderla es necesario advertir la trayectoria política y social de los grupos que se le oponen. Tomando en

cuenta, que dichos grupos se volvieron un reto para el presidente, Guerrero tiene que contradecirlos la mayor parte de su tiempo como líder de la República. La oposición que sufre Guerrero en su presidencia se imbrica con el sistema de castas, cuya ideología sigue informando las perspectivas raciales en las primeras décadas del siglo XIX. El corpus de los estudios dedicados al sistema de castas es abrumador, literalmente podemos encontrar cientos y cientos de libros y artículos académicos que mencionan de manera significativa o se centran exclusivamente en este tema. Aun así, quiero presentar varios puntos claves de esas investigaciones que me ayudan a iluminar cómo la imagen de Guerrero, afrodescendiente (pardo)—remitida a las clasificaciones/denominaciones de las castas—es usada en los intentos por borrar o controlar la presencia del negro en la vida y cultura de México del período de la independencia al período de la Revolución un siglo después. Cuando el sistema de castas fue abolido oficialmente en 1812, hacía mucho tiempo que había dejado de servir a la Nueva España la función que originalmente fue establecida. De hecho, se puede observar en la dinámica socioeconómica de la fuerza de laboral—en la Nueva España de Cortés a Cabrera—que los criollos y españoles desarrollaron sus propios sistemas de privilegio por motivos de raza y de origen étnico, así como por razones de orden económico—tal y como se ha discutido en la primera parte de este capítulo.

En este contexto Guerrero, como hijo de un arriero “pardo”, siempre es un recordatorio profético del pasado racializado de México. Él es la manifestación física de la fusión metafórica de sangre indígena, europea y africana en la raíz del pasado de la nación. Mientras Guerrero está vivo, su imagen se encuentra bajo constantes ataques debido a su herencia racial, un patrimonio que en su haber Guerrero abraza a pesar de las presiones por asociarlo a la identidad criolla. Consecuentemente se pueden advertir dos

mecanismos encaminados a borrar el origen afromexicano del presidente Guerrero. El primer dispositivo se puede ubicar en una serie de documentos que insisten en desprestigiar la imagen de Guerrero, usando estereotipos contruidos en la colonia en contra de los negros: sobre su capacidad intelectual, virtud moral, propensión a la embriaguez, entre otros. Mientras que el segundo mecanismo nos advierte sobre un claro intento por blanquear los retratos o pinturas donde aparece Guerrero como presidente o como héroe de los movimientos independentistas. (Vinson “La historia”, Vincent “Racial Amnesia”, y Ballesteros “Vicente Guerrero”)

El desprestigio del que fue objeto Guerrero surge del grupo que se le opone, ya que la imagen de Guerrero los enfrenta con una realidad: el máximo representante de su país es un afrodescendiente pese a todos los mecanismos desplegados para eliminar la presencia de este grupo. En consecuencia se pueden advertir las preocupaciones de la élite criolla, quienes descubren que no es suficiente con construir un discurso imaginario sobre la identidad del nuevo país, sobre todo cuando la identidad que se desea incorporar es una imagen específica: lo civilizado, lo ilustrado y lo criollo. Los intelectuales contemporáneos a Guerrero–Bustamante, y Zavala, entre otros– establecen una campaña de desprestigio en la que usan argumentos sobre la adscripción racial del presidente para subrayar “su alteridad”– negro, efigie prieta, familia negricia (Ballesteros Páez 27-28). Es decir, se subraya la parte ajena de “la realidad mexicana”–siendo esta la realidad de la élite criolla capitalina. Por lo tanto se puede observar que, “aunque el sistema de castas había desaparecido, en la mentalidad de la élite conservadora capitalina, el origen africano seguía siendo un insulto, una explicación de maldad y la violencia y un elemento ajeno a lo mexicano” (30).

En este sentido se puede interpretar que el blanqueamiento de Guerrero a través de sus retratos es otro mecanismo desplegado para borrar la imagen de un presidente afrodescendiente. De esta forma, la élite criolla intenta borrar las representaciones de los afrodescendientes dentro de la identidad nacional. Entre las imágenes de Guerrero, que aún se conservan, se puede advertir diferentes maneras de interpretar su origen afroamericano. Por ejemplo, las pinturas de José Francisco Rodríguez (1850), nos revelan una imagen donde: “el general tiene la piel morena y el pelo rizado”, mientras que “en las representaciones de Segura [cerca de 1820] sólo las patillas son rizadas [...] su cabello liso, su piel clara y su vestimenta elegante” (Ballesteros Páez 31). Por su parte, el pintor Primitivo Miranda (1870), en sus litografías: “presenta al general con el pelo rizado y las patillas largas y espesas que lo caracterizan, los labios gruesos y la expresión seria”.²¹ En oposición a las tres imágenes señaladas existen otras representaciones como las de Ferdinand Bastin y Julio Michaud y Thomas (1836), donde el general aparece con “su patilla negra como su pelo y su piel tan clara como la de Iturbide” (Ballesteros Páez 31). En este ejemplo, se advierte un blanqueamiento que en nivel más obvio presenta la imagen de Guerrero con un tono de piel más claro, mientras que en otro nivel más sutil se reviste dicho blanqueamiento con la estilización de la imagen del presidente. Es decir, se usan elementos como la vestimenta que se relaciona con: “la elegancia de la élite política y militar mexicana” (32), como es el caso del retrato de Ramón Sagredo, donde Guerrero es presentado con una capa y su uniforme. En oposición a esta interpretación se encuentran dos retratos al óleo de Anacleto Escutia (1850), donde se puede apreciar a Guerrero como: “...el tipo sureño, cabello oscuro y ensortijado, rostro moreno y gesto

²¹ No ha sido posible precisar la fecha de la primera versión del dibujo de Miranda que sirvió de modelo para la litografía de Santiago Hernández. Sin embargo en *El libro rojo: 1520-1867*, se puede encontrar una copia de dicha litografía.

desconfiado” (Báez, citado por Ballesteros Páez 32). En conclusión se puede advertir una insistencia por representar a un México, a través de sus héroes, que se aleja de la variedad racial y que parece más bien moderno, es decir como concluye Ballesteros Páez que representa “al México imaginado”.

Mirando desde el análisis de Vicente Guerrero hacia mediados del siglo XIX, hay que reconocer que el intento de suprimir la presencia afrodescendiente en México fue parte de una transformación mayor, que no tiene únicamente por objeto excluir a los negros. Considerando el período de noviembre de 1810, cuando Guerrero se unió a la rebelión contra España hasta su destitución en 1829, se puede advertir un cambio global en el orden social en México. En el momento en que se llega al final de ese período, los criollos han desplazado a los españoles como el grupo más poderoso de la República. Los afrodescendientes libres y antiguos esclavos pugnan por encontrar un lugar en las filas de los mestizos. Mientras tanto los mestizos se erigen como el segundo grupo más poderoso de la nueva República. Por último, la población indígena se ha dividido en grupos “civilizados”, “semicivilizados” y “salvajes” y conforman el tercer grupo la identidad nacional tripartita recientemente imaginada.

Sin estas transformaciones sin precedentes en el cuerpo político (reales o simuladas), se debe imaginar que la elección de Benito Juárez no hubiera sido posible. Más que eso, Vasconcelos se habría visto privado de las bases de su teoría sobre la raza cósmica un siglo después de que un General “pardo”, orgullosamente reclamara su ascendencia africana, india y su sangre europea, cuando ascendió a la presidencia de la nueva República.

Durante la primera mitad del siglo XIX, México vive un período de una gran inestabilidad económica, política y social. Además de las luchas encaminadas para lograr la Independencia, se puede precisar que entre 1821 y 1850 México tiene cincuenta gobiernos—once de ellos fueron presididos por Santa Ana—, esta inestabilidad implica un sinnúmero de enfrentamientos internos. Este desequilibrio lleva a la pérdida de un extenso territorio nacional: Nueva California, Nuevo México y Chihuahua (1848). Por otra parte, el país sufre inestabilidad por las guerras de castas (entre 1845-1850).²² Dichas sublevaciones de los indígenas en contra de los criollos—se ubican en las frontera norte (Sonora) y la frontera sur (Yucatán), aunque también se dan enfrentamientos en Oaxaca, Veracruz, Michoacán, Guanajuato y Puebla entre otras regiones (González Navarro 70-81). Estos enfrentamientos dan lugar a que el término de casta en desuso a principios de siglo XIX—con la abolición de las castas, vuelva a utilizarse, sólo que ahora: “...casta, adquiere un sentido racial al antagonizar a los grupos en conflicto como “indios” contra “blancos”, indios que se perciben como exterminadores de quienes no pertenezcan a su “raza”, según deja ver en cartas oficiales ...” (González Undurraga 1518). Es así que casta se vuelve un sinónimo de raza, en donde el indígena contemporáneo—de ese contexto histórico—representa la raza “salvaje” que amenaza la estabilidad del Estado mexicano.

En términos intelectuales es difícil definir cual es la identidad nacional mexicana, sobre todo considerando que no ha habido una cohesión nacional—entre los criollos, los

²² Moisés González Navarro, hace un excelente análisis sobre el conflicto de las guerras de casta o las guerras de color, en el ensayo “Las guerras de castas”, donde se puede apreciar los diferentes matices sobre el contexto histórico que nos ayudan a entender las preocupaciones por los criollos sobre la intervención de Estados Unidos así como Inglaterra en territorio nacional. Más allá del conflicto bélico, se puede percibir, a lo largo de este ensayo, parte del discurso de desprestigio— que nos permiten entender las políticas raciales y las descripciones de inferioridad— que usaron los jefes que combatieron estas guerras: Juan Álvarez, Nicolás Bravo e Ignacio Comonfort para justificar los ataques a los indígenas.

mestizos, los indígenas y los afrodescendientes—a lo largo y ancho del país. Sin embargo se puede advertir que los intelectuales mexicanos están buscando el origen de México como una nación. Desde esta perspectiva hay dos momentos que se usan para tratar de formular una identidad mexicana: uno es el México precolombino—el indígena del pasado histórico—y el otro es el momento del contacto con españoles.²³ Los ausentes de los hitos históricos del país son los afrodescendientes, ya que no se establece una marca sobre el momento en el que fueron traídos los esclavos a la Nueva España. Dicho grupo tampoco va a formar parte de la genealogía de México como un país independiente que es explicado como el resultado del encuentro de dos mundos: América y Europa. Entonces, la pregunta sobre la genealogía se encamina a: “La búsqueda del origen “puro”, de ahí su nexo con el concepto de raza, que estará acompañada por los descubrimientos arqueológicos y etnográficos que remiten a las ciencias como garante de legitimidad al definir la identidad mexicana” (González Undurruga 1514). El camino queda trazado para los intelectuales de la segunda mitad del siglo decimonónico. Por una parte se va a investigar la genealogía de la raza “aborigen”/“los indios”, y por otro lado se deberá contestar una pregunta más allá del origen: ¿cómo se puede integrar la multiplicidad de los grupos en una sola identidad homogénea? La respuesta es el mestizaje. El segundo proyecto para los intelectuales mexicanos, por lo tanto, se enfoca en establecer una fórmula sobre la construcción del mestizaje como una ideología que les permita subrayar lo que se desea resaltar: lo criollo, y omitir lo que no es pertinente incluir: el “indio salvaje”, y lo afrodescendiente.

²³ “El contacto que se generó entre españoles e indígenas no sólo había ayudado a impulsar el progreso parcial de la evolución, sino que también había favorecido a la mezcla racial de la que surgieron los mestizos” (Jiménez Marce 87).

En este contexto histórico, se pueden advertir dos grupos en la pugna por el poder político e intelectual: los conservadores que desean de vuelta a los españoles—las monarquías del viejo mundo, se caracterizan por ser por tradicionalistas, retrógrados y europeizantes (González 105); y los liberales quienes niegan la tradición hispana, indígena y católica, y “creían en las vías del todo nuevas de las libertades de trabajo, comercio, educación, letras, tolerancia de cultos, supeditación de la Iglesia al Estado...” (106). Sin embargo, el proyecto más importante para los liberales es sintetizar todos los valores antes mencionados en la imagen del mestizo. Los mestizos hasta este punto han logrado demostrar que tienen una superioridad intelectual en relación a los criollos, sin embargo les falta tener acceso al poder económico y político. En 1858 Benito Juárez (del grupo liberal) gana la presidencia. Su origen indígena es conocido, así como también su adhesión a los principios ideológicos de los mestizos. Por lo tanto se puede entender que con el triunfo de Benito Juárez como presidente los mestizos ganan terreno y desplazan a los criollos, por primera vez en la historia tanto de la Nueva España como del México independiente,. A partir de este momento los mestizos irán ganando terreno: más allá del triunfo de este grupo a un nivel sociopolítico debemos enfatizar en la fuerza que adquiere el mestizaje como una ideología que va a funcionar para explicar la identidad nacional mexicana.

En términos socioculturales, para esta época, se puede percibir una postura que trata de definir al hombre por sus rasgos físicos. “A mediados del XIX no está en duda que existen las razas y que éstas sean diferentes, lo que está en debate es la superioridad de una sobre las otras. Si bien esa será la intensa discusión de los próximos años, ‘raza’ se ha establecido con sus polivalencias, deviniendo así un singular colectivo” (González

Undurraga 1520). Esta postura lleva a los pensadores mexicanos a explicar la diversidad cultural en términos de las diferencias somáticas. Las teorías del pensamiento racial de esta época surgieron como un instrumento que ayudaría a justificar la sumisión de los grupos étnicos. Entre las corrientes más controversiales podemos citar el darwinismo social, el poligenismo y el spencerianismo.²⁴ Dichas teorías asociaban aspectos negativos a la herencia negra, por tal razón el discurso nacionalista mexicano continuó ignorando la presencia y las contribuciones de la población afrodescendiente en la base de la construcción de la identidad nacional mexicana (“Oposición de raza” 53).

Como un antecedente a este movimiento se encuentra la publicación *México y sus revoluciones* de José María Luis Mora en 1836. En este texto, Mora explica que las diferencias entre “los hombres conocidos” tienen una organización donde influye “no sólo el color de su piel sino lo que es más en sus fuerzas físicas, en sus facultades mentales y en las industriales”. Sin embargo agrega que: “de esta diversidad de aptitudes se deduce la superioridad de unas razas sobre otras y éste es un error imperdonable”. Mora finalmente concluye así: “la verdad es que las razas empeoran o mejoran con los siglos, como los particulares, con los años y que aquellos y estos lo puede todo la educación” (175). Con estas reflexiones, el Dr. Mora, deja asentado que no existe la superioridad de razas, sino que cualquier grupo racial tiene posibilidad de crecimiento intelectual. Esta

²⁴ El darwinismo social: “surge con la publicación de *El origen de las especies* de Charles Darwin (1859), cuyo estudio demostró que las poblaciones que se reproducen se adaptan a lo largo del tiempo en una lucha constante por la supervivencia ... afirmó que, aunque la selección natural enfrentaba a las razas en una lucha para sobrevivir, algunas estaban en mejores condiciones que otra para lograrlo ” (Vinson 37). Por otra parte, el poligenismo: “Según Lamarck, la herencia genética era la llave para explicar los distintos niveles de habilidades de las varias poblaciones humanas, ya que las características inferiores o superiores podían ser heredadas de generación en generación. Sus ideas dieron credibilidad a un sistema de pensamiento conocido como “poligenismo”, que sostenía que la humanidad se había formado con base en especies diferentes y descendía de varios ancestros.” (Vinson 36). Finalmente el spencerianismo alcanzó gran aceptación en México a través de las propuestas de Spencer y su darwinismo social, Justo Sierra fue uno de los primeros en afiliarse al organismo francés y a su teoría de la selección y de la supervivencia del más apto en materia social (Aguirre Beltrán “Oposición de raza”).

postura fue adoptada posteriormente por los pensadores mexicanos de finales de siglo XIX (Justo Sierra, Francisco Pimentel y Andrés Molina Enríquez, entre otros) bajo la filosofía del positivismo que básicamente propone que no se puede hablar de superioridad de razas, ya que cada una de ellas se complementa.²⁵ Es importante aclarar que el discurso de la construcción del ciudadano nacional de finales del siglo XIX incluye a los mestizos, los españoles y los indígenas: los afrodescendientes habían salido del panorama nacional. Aunque con las nuevas propuestas filosóficas se ha transformado la noción del mestizaje mexicano, planteando la inoperatividad de la superioridad racial, los pensadores mexicanos manipulan la realidad social en un proyecto de blanqueamiento nacional. Es decir el mestizaje es encaminado a borrar la presencia y las contribuciones del afrodescendiente, mientras que el indígena debe pasar por un proceso de civilización a través de una homogenización amalgamamiento cultural.

Mientras que en México algunos de los planteamientos filosóficos del positivismo eliminan la noción de supremacía racial (al menos en el discurso), hubo otros pensadores que desde Europa la divulgan, como Joseph Arthur de Gobineau a través de su *Ensayo sobre la desigualdad de las raza humanas* (1853–855). Este ensayo propone tres puntos básicos: la raza aria es superior, las razas inferiores retrasan el progreso, y los pueblos mezclados significan una retrogresión que depende de la cantidad y calidad de adulteración de la sangre. Bajo estos argumentos la noción del mestizaje mexicano parece sufrir un revés, sin embargo los pensadores mexicanos hacen una interpretación muy

²⁵ Sin embargo el positivismo plantea otro tipo de jerarquía, tal y como Comte establece, en la sociedad es necesario que haya hombres que dirijan y trabajadores que obedezcan. Superiores e inferiores deben estar subordinados a la sociedad. Siguiendo esta lógica los positivistas mexicanos identificaron, al igual que Comte lo hizo en Europa, los interés de la clase que representaban con los intereses de la nación. En este sentido se pretendía alcanzar el progreso de la historia de México. Con este fin los positivistas plantean tres estados: el teológico, el metafísico y el positivo (Zea 39-49).

personal de la filosofía de Gobineau reubicando al mestizo—tan detestado entre los europeos—para colocarlo como el modelo de la raza superior en México.

Consecuentemente en el siguiente capítulo voy a analizar el desarrollo del pensamiento positivista que surge durante el Porfiriato. A finales del siglo XIX se encuentra un período de relativa estabilidad política y social, que es propicio para la génesis de la nación moderna mexicana. Este importante hito en la historia nacional de México es cognoscible, pero obviamente no es totalmente comprensible sin el conocimiento de las épocas y momentos importantes que lo precedieron. Estoy particularmente interesada en analizar cómo la presencia del afrodescendiente en México impactó en la construcción de la identidad nacional en estos momentos importantes. Específicamente estoy interesada en el estudio de la resistencia, la marginación, y en muchos casos, en la negación parcial o la negación total de la presencia afrodescendiente en México a finales del siglo XIX.

Conclusiones

Para concluir quiero señalar que a lo largo de este capítulo he explorado algunas formas en las que la presencia del afrodescendiente ha sido borrada sistemáticamente en la sociedad mexicana. En este análisis pude comprobar que en la última parte de la sociedad novohispana los españoles y criollos siguen dominando. Sin embargo se puede advertir que algunas cosas están cambiando: inmediatamente debajo de los españoles y criollos, varias castas han empezado a agruparse en el grupo mestizo superando a este último grupo. Los grupos indígenas y los africanos se mantienen al margen de la sociedad. En vísperas de la Independencia de México la Nueva España se está moviendo inexorablemente hacia el cambio radical. En dos décadas el español que ha dominado a través de su hermanamiento entre peninsulares/criollos da paso a una élite gobernante totalmente criolla; los mestizos comienzan a afirmar su superioridad numérica en una nación compuesta de “ciudadanos iguales” con derecho a más poder político, los indígenas son clasificados en tres grupos (civilizados, semi-civilizados y no civilizados), el grupo indígena “civilizado” es usado como un marcador de un patrimonio nacional glorioso, y la emancipación elimina distinciones entre libres y esclavos.

La nueva identidad nacional simplificada reconoce que el español descendió en el criollo, el indígena civilizado tiene importancia, y un vestigio fundamental del sistema de castas se adhiere al grupo de los mestizos. Después de ayudar a construir la nación y la lucha por su independencia, los afrodescendientes se encuentran luchando para ubicar un lugar dentro de la población mestiza. En la nueva nación tri-cultural, hay poca paciencia para recordar las realidades demográficas de un país que fue construido en su pasado por

la mano de obra esclava. De hecho, conservadores y liberales por igual ven un futuro en el carácter privilegiado que seguirá acumulando a la blancura. La insistencia de Vicente Guerrero en la inclusión del artículo 12 del Plan de Iguala y su eventual abolición de la esclavitud son contrarias a los intereses racistas y comerciales que están impulsando las jerarquías sociales emergentes, la política racial, y la floreciente identidad nacional de la república de reciente creación.

Mis conclusiones en este primer acercamiento es que la marginación de la presencia afrodescendiente que existe desde el período colonial hasta mediados del siglo XIX, o es posible decir que hasta el día de hoy, ha sido promovida por dos motivaciones. La política interna y la lucha por el poder entre los grupos sociales, políticos y económicos, y la política externa que ha ejercido presión en la élite en el poder para mantener una constante validación de la identidad en relación a la supremacía eurocéntrica. Por ejemplo en el Porfiriato—tema que voy a analizar en el siguiente capítulo—la identidad mexicana se apoya en filosofías, y en políticas sociales y culturales diseñadas para ayudar a México a asegurar una posición más ventajosa en la familia de naciones civilizadas del mundo. Si ha habido una constante en la génesis de la identidad nacional de México, se encuentra en el discurso hegemónico nacional.

Al igual que todas las identidades nacionales, la identidad mexicana nunca ha sido una construcción “fija”. Lo que significa ser “mexicano” ha cambiado con el tiempo, a veces más rápidamente o de manera más dramática. Ante la falta de una definición de identidad fija, se debe explorar en los contornos y las trayectorias de la misma. Más precisamente, se puede hacer una pausa en puntos concretos de la historia nacional mexicana para explorar los contornos de la identidad nacional mexicana en un momento

dado de entendimiento. Cuando se analiza uno de esos puntos se esta simplemente mirando la imagen en pausa y por lo tanto es una imagen parcial de una construcción en movimiento.

Para continuar con mi análisis de los mecanismos que el Estado-nación ha usado para invisibilizar la presencia y las contribuciones de los afrodescendientes en el discurso de identidad imaginario mexicano voy a estudiar el contexto histórico de finales del siglo XIX, así como el siglo XX. En el capítulo dos voy a abordar las formas en las que se configuran las realidades políticas y sociales de este borrado en el discurso de los positivistas sobre la construcción del Estado-nación mexicano, así como también en la literatura mexicana a través de la novela romántica *El Zarco* (1869) de Ignacio Manuel Altamirano. Un contexto apropiado es indispensable para una lectura meticulosa de cualquier texto literario. Este segundo capítulo, está centrado en el desarrollo del contexto histórico no sólo como un antecedente del texto literario—*El Zarco*—que analizo al final del capítulo, sino también para el análisis que voy a desarrollar en los siguiente capítulos: sobre la construcción de la identidad nacional mexicana en la primera parte del siglo XX y el análisis de la novela *La negra Angustias* de Francisco Rojas González (1944); sobre la cultura popular mexicana—capítulo cuarto—donde voy a centrarme en el análisis de la cinematografía así como también de la ficción popular (especialmente en las tiras cómicas).

Capítulo dos - Raza y la construcción de la nación moderna: La invisibilidad de los “negros” a través de los positivistas y el proyecto fundacional/literario

Introducción

En México no hay una analogía entre los blancos y los indios; pero mucho menos la habría entre aquellos y los negros. Para comprobar ésto no hay que recurrir á los Padres de la Iglesia que suponen a los negros una raza degradada, como descendiente del maldito Cam, ni á los sucesores de Darwin que reputan al negro como una transición del pitecántropos al hombre; bastará fijarse en el hecho de que todo es diferente entre el blanco y el negro; el aspecto físico, el carácter, el idioma, las costumbres, el estado de civilización.¹

--Francisco Pimentel, “La colonización negra”

Al final del siglo XIX, uno de los pensadores y hombres de letras más notables es Francisco Pimentel. Su trayectoria se remonta al trabajo que desempeña en diferentes puestos políticos en el imperio de Maximiliano, aunque después se incorpora a la élite intelectual del Porfiriato. Igual que su labor política, es trascendental su trayectoria en el ámbito de la lingüística—*Cuadro descriptivo y comparativo de las lenguas indígenas de México, o tratado de Filología Mexicana* (1832-1893)—, así como en la literatura—*Historia crítica de la literatura y de las ciencias en México, desde la conquista hasta nuestros días* (1885). En su época obtuvo reconocimientos del Instituto de Francia (1876) así como también por el Instituto Smithsonian de Washington (más o menos en los

¹ “La colonización negra” *Obras completas*. Vol. 5. (511).

mismos años). Sin lugar a dudas una de sus obras más importantes es *La situación actual de la raza indígena y medios para remediarla* (1903), (Jiménez Marce y Garza Cuarón).

Pimentel escribe el informe “La colonización negra” que es presentado a la Secretaría de Relaciones Exteriores como un dictamen sobre la conveniencia o inconveniencia de establecer colonias negras en la República mexicana (509-13). Los argumentos expuesto por Pimentel reflejan con claridad una serie de prejuicios raciales sobre la población afrodescendiente que manifiestan una serie de preocupaciones generales sobre los “negros” en relación al ámbito religioso, científico así como también sobre la ausencia de su civilidad. Sin embargo, es en sus indicaciones sobre la inconveniencia de establecer colonias de “negros” en México, donde se puede percibir su mayor preocupación y la de los demás intelectuales de su época. Pimentel subraya que dichas migraciones van a incrementar “la heterogeneidad de su población” que es uno de los males que más afecta al país en ese momento.

El estatus inexpugnable de Pimentel como un líder intelectual le dio un crédito incuestionable a sus afirmaciones racistas contra los “negros” en México durante esta época crucial para la historia del país. Hoy en día es difícil no sentir al menos sorpresa cuando se encuentra evidente racismo o sexismo en los escritos de eruditos respetados de aquellos tiempos. Los argumentos de Pimentel, considerados “pensamiento intelectual”, son sentimientos que descansan sobre una aparente retórica o lógica de falacias. El racismo no es un reflejo del pensamiento racional - de hecho por definición es irracional y se basa en sistemas de pensamiento ilógico pero persuasivo.

Si reducimos las dimensiones del racismo al odio de un grupo basado en supuestas características raciales, el racismo en la escritura de Pimentel no tienen sentido

ya que no está siendo solamente despectivo con los afrodescendientes - sino que está tratando de establecer la supremacía de los blancos. Pimentel busca establecer la interdependencia entre la inferioridad racial y la superioridad racial que implica el binario blanco/negro, o sea la inferioridad africana como una consecuencia de la supremacía blanca y viceversa.² El racismo en manos de la élite política o intelectual mexicana, se convierte en una herramienta poderosa que sirve para establecer argumentos engañosos en contra de los oprimidos al mismo tiempo que funciona para construir premisas que benefician al grupo que se imaginaba ser naturalmente superior. Mientras estos argumentos son absolutamente ilógicos y falsos—hay que recordar que el racismo, ya sea a nivel individual o a nivel de las naciones, es ilógico—, más que eso, el disimulo y lo que se puede considerar como la deshonestidad intelectual son modos inaceptables de pensar y de ser. Esta falta de honradez intelectual es algo evidente en el documento de Pimentel “La colonización negra”.

Este capítulo se divide en dos partes, en la primera voy a analizar el discurso sobre identidad que construyen los positivista a finales del siglo XIX. Sobre todo me interesa discutir como son explicados los afrodescendientes, los indígenas y los mestizos en dicha construcción. Como primer punto me voy a enfocar en la tesis que la élite en el poder establece para justificar la ausencia del afrodescendiente en su construcción binaria de identidad—españoles e indígenas. Especialmente voy a subrayar cómo este discurso sirve para invisibilizar la presencia y las aportaciones de los fromexicanos en la construcción del mestizaje mexicano en el contexto histórico del siglo XIX. Por otra parte, voy a estudiar los mecanismo de inferioridad racial que usaron tanto los intelectuales como los políticos para limitar las migraciones de afrodescendientes a

² Tema que he discutido ampliamente en el capítulo anterior.

México, así como también voy a discutir el discurso que afirma que los afrodescendientes mexicanos son extranjeros en este periodo histórico. Para entender la dimensión de la invisibilidad de los afrodescendientes en este contexto histórico es substancial analizar la manera en la que los positivistas interpretan a las comunidades indígenas. Sobre todo voy a estudiar las estrategias que la élite en el poder establece como las posibles soluciones a la “problemática” sobre la “decadencia” de dichas comunidades y que se relacionan con la erradicación de los negros. Finalmente voy a estudiar la construcción del mestizaje que es entendida, por los positivistas del Porfiriato, como un instrumento que va a ayudar a invisibilizar a los afrodescendientes mexicanos, así como también va a funcionar para resolver tanto el problema racial como el evolutivo de los indígenas. En este sentido voy a analizar especialmente, el surgimiento del mestizo como el representante de la “nueva burguesía”.

En la segunda parte de este capítulo, voy a hacer un análisis de la novela romántica *El Zarco* de Ignacio Manuel Altamirano (1869). Esta novela es importante para enriquecer la discusión sobre la proyección de la identidad de la nación moderna mexicana. Sobre todo si se considera que *El Zarco* contiene de forma alegórica un proyecto fundacional sobre la construcción de la identidad nacional post-independentista. En este sentido voy a enfocarme en un análisis sobre los valores éticos que les otorga Altamirano a los personajes dependiendo de su raza ya sean criollos, mestizos, indígenas o afrodescendientes. También voy a enfocarme en la conexión alegórica que establece Altamirano entre la historia de amor personal de la novela y la historia patriótica nacional en relación a que la primera representa cómo debería conformarse un mestizaje dual --español-indígena-- que deje fuera a los negros para así construir la nación

mexicana. A lo largo de este capítulo voy a trazar los mecanismos de inferioridad racial que los positivista decimonónicos utilizaron para invisibilizar a los afrodescendientes y colocar a los indígenas en los márgenes del discurso de la nación imaginada. El análisis del siglo XIX es un antecedente obligado para poder entender la “omisión”, “la esencialización” y “la marginalización, mecanismos que surge para promover la invisibilidad de las comunidades afrodescendientes. Consecuentes estudios que siguen acerca del borrado del afromexicano y son derivados del pensamiento decimonónico, son los ensayos de principios del siglo XX que participan en la construcción de una nación mestiza dual como lo son el estudio filosófico de José Vasconcelos *La raza cósmica* (1925), y la novela *La negra Angustias* (1944) escrita por escritor y antropólogo Francisco Rojas González.

Mi tesis en este capítulo se enfoca en la identidad nacional de México del siglo XIX, específicamente voy a estudiar cómo la construcción del mestizaje dual --indígena-español-- contempla “reducir” o “desaparecer” a los afrodescendientes del discurso de la nación imaginada. Por otra parte también voy a examinar cómo los positivistas decimonónicos mediante el uso de los “prejuicios de las ciencias raciales” limitan migraciones de los “negros” al territorio nacional mexicano, al mismo tiempo que usan las migraciones que se concretan para establecer que los afrodescendientes mexicanos son extranjeros. La élite en el poder reconoce que para establecer a la nación mexicana como parte del mundo de las naciones modernas deben sustentar un discurso que presente a México como un país con una identidad homogénea. El mestizaje se vuelve entonces el proyecto de homogeneización que permite a los positivistas explicar las raíces del mexicano como el resultado de los intercambios entre españoles e indígenas. Más

importante aún es que este mestizaje se vuelve el mecanismo más poderoso para invisibilizar a las comunidades afrodescendientes del discurso de identidad nacional.

Me concentro en el porfiriato, para tener un panorama de finales del siglo XIX y principios del XX, período en el que se institucionalizó la invisibilización de los afrodescendientes y en donde la filosofía social regente era el positivismo. A lo largo de esta investigación voy a trazar los mecanismos que usa la élite para crear un mestizaje dual, específicamente voy a analizar ¿cómo explican los positivistas la aparente “ausencia” del afrodescendiente a finales del siglo XIX? ¿Cuáles son los argumentos de inferioridad racial que usaron tanto los intelectuales como los políticos para limitar las migraciones de población afrodescendiente a México? ¿Por qué en el siglo XIX surge un discurso que afirma que los afrodescendientes mexicanos son extranjeros? ¿Cuáles son las estrategias de los positivistas para solucionar la “problemática” sobre la “decadencia” de los indígenas? ¿Cómo se plantea el proyecto de homogeneidad a través del mestizaje?, ¿Cómo se invisibiliza al afrodescendiente en la construcción del mestizaje del siglo XIX? ¿Que representa la novela *El Zarco*, en relación a la conformación del mestizaje de la nación mexicana del siglo XIX? ¿Cuál es el planteamiento en esta novela en términos de construcción racial? ¿Cuál es el papel de los afrodescendientes en esta novela? Las respuestas a cada una de estas preguntas me ayudaran a explicar cómo en este contexto histórico la imagen del mestizo es entendida como el ideal de identidad nacional. Los indígenas y los criollos por su parte, pueden aspirar a formar parte del mestizaje mediante la amalgamación, mientras que los “negros” están destinados a desaparecer de la nación imaginaria del siglo XIX.

La teoría es indispensable para tener una mejor comprensión sobre cuál es la ideología que subyace en la construcción del mestizaje (que proponen los positivistas mexicanos del siglo XIX). Un acercamiento a los estudios postcoloniales aportara elementos para trazar las conexiones entre raza y nación. Sobre todo si se considera que las teorías poscolonialistas son una herramienta que hace posible desentrañar las ideologías coloniales y poscoloniales que subyacen tanto en el discurso de identidad nacional—el proyecto del mestizaje homogeneizante— así como también en el contexto literario—en la novela *El Zarco*. En este sentido, será de utilidad para mi análisis un acercamiento al trabajo del antropólogo Peter Wade, especialmente su ensayo “Identidad racial y nacionalismo: una visión teórica de Latinoamérica” (2007). En este estudio el antropólogo plantea en primer término un análisis sobre la trayectoria histórica de las ideologías de nación y raza, y en segundo lugar, establece una exploración de la intersección de la sexualidad y el género.

Wade primero interpreta cómo en la intersección de nación y raza—en una entidad que comparte el origen, la historia, y la cultura—es posible encontrar elementos de universalidad (inclusiones) y la particularidad (exclusiones) (370).³ Por otra parte, Wade añade que también es importante observar las intersecciones de las identidades raciales y nacionales para entender las tensiones entre semejanza y diferencias. Sobre todo insiste el antropólogo que se deben observar las cualidades que se otorgan a las diferencias que pueden ser negativas o positivas, ya que estas van a estar impresas tanto en las representaciones de nacionalidad como en las construcción de identidad (379).

³ Es universalista porque defiende la noción de la ciudadanía uniforme como un derecho humano; todos tienen derecho a la nacionalidad y todas las naciones tiene derecho a existir. En este sentido, el nacionalismo es librador. De otra parte, es particularista porque siempre se centra en una nación específica, que excluye y puede oprimir a otras naciones, así como a las minorías y a otras ‘naciones posibles’ dentro de la nación. En este sentido el nacionalismo es represivo (Wade 370).

Considerando los argumentos del antropólogo, es enriquecedor para mi discusión en este capítulo, trazar la trayectoria y las implicaciones de la construcción del mestizaje de los positivistas decimonónicos. Especialmente estoy interesada en señalar y analizar cómo la élite en el poder del Porfiriato establece elementos particularistas–exclusiones–al mismo tiempo que reviste las diferencias de los otros grupos como los indígenas y afrodescendientes con elementos negativos. Sobre todo quiero iluminar cómo a la hora de definir la nación imaginaria mexicana se excluye a los grupos afrodescendientes mexicanos a través de mecanismo como la “reducción”, o la proyección de su “desaparición”, o bien cómo son excluidos cuando la élite establece una promoción de su “inferioridad” mediante los “prejuicios” de las ciencias raciales, o al calificarlos como “extranjeros” en su ‘propia nación.

Parte I - La ideología de las ciencias raciales y el mestizaje en la exclusión del afrodescendiente del discurso imaginario de la nación mexicana

El último tercio del siglo XIX y la primera década del XX—básicamente el mismo periodo del gobierno de Porfirio Díaz (1877 a 1911)—de la historia de México coincide con el nacimiento de la nación moderna mexicana. México busca un espacio entre las naciones llamadas de primer mundo, o sea aquellas que se rigen bajo la estructura de los sistemas de intercambio del capitalismo. Con Díaz al poder y la tan ansiada estabilidad social y económica del país, por fin se puede observar un florecimiento en la cultura, las ciencias, las comunicaciones viales y la tecnología. (Cosío Villegas y Pérez Montfort *Cotidianidades, imaginarios*). En este sentido se cumple con uno de los objetivos de la modernidad orientado al progreso económico. De forma paralela se observa cómo el Porfiriato se rige bajo la filosofía occidental dominante del momento, el positivismo y cómo los positivistas trazan un proyecto encaminado a la construcción de la identidad nacional.

Si se observan las discusiones intelectuales positivistas sobre identidad en este contexto histórico, es fácil identificar que el gran problema que la élite en el poder debe solucionar es la diversidad étnica. Consecuentemente surge la propuesta del mestizaje como modelo de la identidad pero un mestizaje dual. Los intelectuales mexicanos interpretan que dicho mestizaje es el resultado de los intercambios entre españoles e indígenas. Esta posición ignora la realidad que Aguirre Beltrán ha señalado, que después de los movimientos independentistas todos los grupos que se encontraban en los últimos niveles de las castas—que indican en mayor o menor porcentaje la presencia afrodescendiente—pasaron a formar parte del grupo de los mestizos (“La integración”).

Pensadores como Justo Sierra, Francisco Pimentel y Andrés Molina Enríquez, entre otros buscan una solución acerca de la diversidad racial, que como hemos mencionado se centra en demostrar “las bondades del mestizaje”, y “la problemática del indígena”. En términos de las poblaciones afrodescendientes, las teorías del pensamiento racial (como la de Gobineau que indica la superioridad de la raza aria y la inferioridad de los negros) logran imprimir un fuerte impacto entre los intelectuales mexicanos.⁴ De esta forma dichos pensadores construyen un discurso encaminado a resaltar la disminución de la población afrodescendiente.

Por una parte, los intelectuales decimonónicos afirman que los “negros” han quedado en la historia de la colonia, mientras que por otro lado construyen un argumento que los ayude a explicar la reducción de las poblaciones afrodescendientes como resultado de la asimilación con el resto de la población mexicana. La sugerencia de la “reducción” de las comunidades afromexicanas empieza desde el primer tercio del siglo XIX, tal y como podemos advertir en las reflexiones de José María Luis Mora en *Mejico y sus revoluciones (1836)*:

El número de negros que ha sido uno de los elementos que han entrado a constituir su actual población [México] ha sido siempre cortísimo y en el día ha desaparecido casi del todo, pues los cortos restos de ellos que han quedado en las costas del Pacífico y en las del Atlántico son enteramente insignificantes para poder inspirar ninguno a la tranquilidad de la República, ni tener por su clase influjo ninguno en la suerte de sus

⁴ Joseph Arthur de Gobineau a través de su *Ensayo sobre la desigualdad de las razas humanas* (1853–1855) propone tres puntos básicos: la raza aria es superior, las razas inferiores [los “negros”] retrasan el progreso, y los pueblos mezclados significan una retrogresión que depende de la cantidad y calidad de adulteración de la sangre. En este último punto es que los positivistas hicieron una interesante interpretación que voy a explicar en la sección donde se analizan las “las bondades del mestizaje”.

destinos: desaparecerán del todo antes de medio siglo, y se perderán en la masa dominante de la población blanca por la fusión que empezó hace veinte años y se halla ya muy adelantada (74).

Siguiendo las palabras de Mora, es fácil advertir que la desaparición de los afrodescendientes—en su opinión—se dará a lo sumo en los siguientes cincuenta años. De esta forma cuando los positivista están construyendo su proyecto de mestizaje binario a finales de siglo “el borrado” o “desaparición” de los “negros” debería estar terminada.

El borrado de la presencia del “negro” en México no es sólo una cuestión de tiempo, así como tampoco es un fenómeno de origen natural. Este borrado es intencional y a veces cuidadosamente calculado. Como se puede observar en el epígrafe de Pimentel—que abre este capítulo—, éste no niega la presencia de los “negros” en México, pero intenta disminuir el significado de esa presencia. Reducir al mínimo la presencia del “negro” en el registro histórico es una herramienta especialmente eficaz para el tipo de borrado que tuvo lugar en las décadas posteriores a la Independencia y que borró al negro asimilándolo a los indígenas y no necesariamente negándolos.

El período de caos político que duró hasta el Porfiriato, contribuyó a que no se produjera una identidad mexicana definitiva. No es hasta que los positivistas se enfrentan ideológicamente con el racismo científico, que la nación mexicana construye con éxito una identidad nacional diseñada para permitirle a México tomar un lugar entre las otras naciones “civilizadas” del mundo. Civilización en este contexto significa que los países trazan sus líneas morales, raciales, culturales, y étnicas en relación a una percepción eurocéntrica. Con el fin de crear un espacio entre estas naciones.

México tiene que elaborar una identidad nacional que sea comparable con el de las otras naciones civilizadas, o sea blanqueadas, y por eso tiene que dibujar las líneas señaladas anteriormente para borrar al “negro”. Sin embargo en el transcurso de este capítulo compruebo que México no será capaz de dibujar esas líneas tan claramente como algunas otras naciones. Durante el caos del período pos-independentista, el nacionalismo mexicano se enorgullece de sus “inevitabilidades” raciales y étnicas. No se puede negar el registro histórico y el legado genético que incluye a los africanos, los europeos y los indígenas. Por eso los nacionalistas mexicanos de finales del siglo XIX abrazaron la idea de mestizaje. Sin embargo, tienen cuidado de tomar una selección de los cuadros de castas que no incluyen a las personas traídas involuntariamente desde África.

Los positivistas enfatizan el mestizaje entre indígenas y europeos, al mismo tiempo que reduce al mínimo o directamente niegan la presencia del “negro” en la idea del mestizo como representante del pueblo mexicano. Por definición, el mestizo es el resultado de la unión del indígena y del europeo/español. Entonces, una población mestiza no tendría lazos genéticos con África. En consecuencia, como argumenta Mora, la población africana—o lo que quedaba de ella—se desvanecerá en el olvido, y solo va a ser mencionada como una referencia de un suceso que tuvo lugar en la colonia. Esto es por supuesto, poco más que una fantasía, pero es una fantasía necesaria para el desarrollo de una identidad que debe ser presentada como suficientemente europea para que sea aceptada entre las otras naciones civilizadas.

Los principios primarios del racismo científico complican los esfuerzos de romper con el legado africano. Por lo anterior, no fue suficiente con crear una distancia en relación a los africanos, sino que los creadores de esta nueva identidad idean una ficción

forzada donde el mestizaje mexicano se despliega en la imagen del “mestizo ideal” e incluye a los pueblos indígenas pero sólo a aquellos que sean “excepcionales”, como vamos a ver en la novela *El Zarco* de Ignacio Manuel Altamirano (1869).

Contribuciones como las de positivista decimonónicos son la fuente de la injusticia racial no sólo en México, sino en todo el mundo. El análisis de la invisibilidad que he dedicado en esta disertación sirve para iluminar la raíz de esta forma sutil, pero mordaz de la injusticia social racista. Por desfortuna el racismo se puede manifestar de diversas maneras, como lo son los mecanismos de inferioridad que los positivistas imprimen a las comunidades afrodescendientes que generan otro mecanismo de invisibilidad a través del debate sobre la conveniencia o la inconveniencia de migraciones de “negros” a territorio mexicano.

En la siguientes sección voy a analizar este tema, para documentar detalladamente voy a apoyarme en el historiador Ben Vinson especialmente en su minuciosa investigación “La historia del estudio de los negros en México” (2004). A finales del siglo XIX se plantea la necesidad de incrementar la población de la nación mexicana, con la intención de impulsar el desarrollo económico del país. Es así que comienza un debate sobre la conveniencia e inconveniencia de migraciones de “negros” a México.⁵ Estas

⁵ Las migraciones de “negros” a territorio mexicano han ocurrido con anterioridad, ya que a lo largo del siglo XIX hubo migraciones de “negros” tanto de los Estados Unidos como del Caribe. En 1829 llega el primer grupo de 4000 esclavos de Estados Unidos que cruza la frontera mexicana después de que Vicente Guerrero abolió la esclavitud en México. Mientras que en 1850 arriba otro grupo de “negros” de los Estados Unidos a México, no se sabe con exactitud el número de migrantes pero se sabe que participan en cuarenta expediciones armadas a Durango, Tampico, Tlacotalpan (Veracruz) y Tamaulipas. Por otra parte, entre las migraciones del Caribe está la de 1870—mientras se llevan a cabo dichos debates sobre la conveniencia de las migraciones de negros—. También se puede encontrar información que avala migraciones de afrocaribeños para trabajar en la construcción del ferrocarril transoceánico del Istmo de Tehuantepec. Así como también en 1882 fueron contratados 2000 “negros” de Jamaica para construir el tramo ferroviario en la huasteca potosina. Finalmente en 1895, miles “negros” huyen de Cuba (guerra de independencia) y se asientan en Yucatán, Veracruz y Oaxaca. Las migraciones afrocaribeñas continúan en el siglo XX, en 1900 llegó un grupo de alrededor de ciento cincuenta “negros” de Bahamas para trabajar en la construcción del ferrocarril Central de Tampico. En 1904 en Quintana Roo se verifica que de los 8000

discusiones surgen entre dos grupos de intelectuales mexicanos: los jacobinos -liberales- y los conservadores, así como entre los positivistas -cientificistas-. Los enfrentamientos entre ambos grupos se inician alrededor de 1860 y van a continuar hasta los primeros años del siglo XX, ya sea a través del Congreso de la Unión de México, de revistas académicas o de periódicos.

En ambos debates es posible advertir que los pensadores liberales mexicanos usan el concepto de raza de muy diversas maneras. Se insinúan comentarios relacionados con elementos visibles como el color de piel, o en otras ocasiones se pone en duda la capacidad laboral o la capacidad intelectual de los afrodescendientes entre otras afirmaciones que ha continuación voy a detallar. A través de cada uno de sus argumentos es evidente que los positivistas tienen la intención de desprestigiar y frenar las posibles migraciones de la población afrodescendiente a México.

Por ejemplo en 1882 se puede dar seguimiento a los argumentos en contra de las migraciones de un grupo de “negros” de Nueva Orleans , tal y como se puede advertir en una nota del periódico *El monitor* (Tampico): “Como si no fuesen grandes nuestras desgracias ni harto viciosas nuestras costumbres, ni bastante numerosos nuestros defectos vamos a adquirir ahora los de la raza africana y a traer sobre nuestra atribulada patria las perturbaciones que esta raza causó en la próspera patria de Washington” (Muñoz 125). Esta referencia deja ver cómo las preocupaciones sobre las posibles “contaminaciones” que pueden producir migraciones como esta van más allá de un contexto nacional. Sobre todo cuando se afirma que los “negros” han contribuido a la “perturbación” de la nación vecina, justo en ese comentario se advierte que las teorías de las ciencias raciales han

habitantes de la colonia de “negros” la mayoría son inmigrantes de colonia de Belice. Mientras que en 1905 llegan 300 jamaquinos para trabajar en las minas de Durango (Vinson 11-12, Muñoz 125-127, Carregha 11-13).

logrado imprimir prejuicios raciales sobre los “negros” sin importar si estos son afroamericanos, afrocaribeños o afromexicanos.

Siguiendo este debate se puede señalar otro caso, ahora en el terreno político, a través del presidente de la Asamblea de Colonización (hacia 1860) cuando rechaza una propuesta de Abdón Morales para traer 100,000 africanos y asiáticos a México bajo el argumento de que la sangre africana y oriental es “horrible” y que no va a ayudar a “mejorar la mezcla de razas oscuras de su patria” (Vinson 40). Otra referencia en este sentido, se puede advertir cuando el senador Couttolenc (1889) asegura que, “...la única ocasión en la historia en que los negros encontraron ética para el trabajo había sido cuando fueron esclavos, ya que en cuanto obtenían su libertad solo demostraban su flojera inherente” (40). En estos dos casos se puede percibir posturas racistas que sugieren la supremacía racial por una parte, así como también estereotipos sobre las poblaciones afrodescendientes heredados de la colonia.

A través de los ejemplos presentados se puede advertir que los afrodescendientes son estereotipados como personas sin ética de trabajo y como flojos. Sin embargo, lo importante es subrayar que la constante, a la hora de describir estos grupos, es primero su capacidad menor en términos intelectuales, y sobre todo son percibidos como elementos nocivos para el mejoramiento étnico y racial de México por sus características morales sin detallarlas a la vez que es evidente cómo el color de piel es un factor negativo ya sea descrito explícita o implícitamente en los argumentos citados.

Regularmente se enfatizan que los negros tienen menos inteligencia y que son una “obstrucción”, al mejoramiento racial. Estos principios son los que preocupan a los intelectuales y políticos de finales del siglo XIX, ya que su trabajo se orienta en presentar

la imagen de México como un país que si bien debe ser mostrado como mestizo, debe estar más cercano a la imagen del criollo blanco. La oposición de los intelectuales a las migraciones de los grupos afrodescendientes a México es constante todavía a principios del siglo XX, hasta el punto de que en 1927 se establece la restricción de inmigrantes “negros”, sirios, libaneses, armenios, y otros para evitar la degeneración de la raza.⁶

Ahora bien, en otros debates, los proponentes tratan de enfatizar las ventajas de las migraciones de los “negros”; sin embargo no se deshacen de los prejuicios de inferioridad racial que han sido usados en los argumentos discutidos anteriormente. Un ejemplo de estas posturas se encuentra en los periódicos *El Universal* y *Dos Repúblicas* (1895) donde se publican artículos que promueven las migraciones de “negros” de los Estados Unidos bajo el argumento de que los “negros” en ese país cuentan con técnicas especializadas para la cosecha del algodón (39). Por otra parte, algunos positivistas señalan las bondades de los “negros” a través de afirmaciones basadas en la experiencia de los asentamientos anteriores de dichos grupos en territorio nacional.

Los intelectuales argumentan también que se puede advertir una mayor disposición de los “negros” a la integración social en relación a los inmigrantes anglosajones que no están interesados en asimilarse—en parte por actitudes presuntuosas. A la vez, el secretario de Hacienda, Matías Romero, propone que si no se puede traer migrantes “latinos” del sur de Europa, entonces se debía traer “negros”, ya que son más aptos para vivir en las costas calientes y húmedas del país por su fuerza, resistencia

⁶ Luz María Martínez Montiel establece que: “en cuanto a las restricciones no hubo que esperar mucho tiempo, como señala la ley del 8 de julio de 1927: Se restringió la inmigración de negros, indobritánicos, sirios, libaneses, armenios, palestinos, árabes, turcos y chinos. La restricción se basa de nuevo en un criterio racista, pues se hacía no sólo para proteger a los trabajadores, sino para evitar la mezcla de razas, que se ha llegado a probar científicamente, producen una degeneración de en los descendientes” (*Inmigración y diversidad* 66-67)

fisiológica y hábitos del trabajo arraigados (39). En este sentido, se puede señalar que los afrodescendientes son percibidos como una mano de obra especializada y un grupo que resiste el trabajo, pero sobre todo llama la atención la insistencia por describirlos como un grupo apto para la asimilación. Este es un factor muy importante considerando que el discurso de la nacionalidad mexicana se basa en un proyecto de homogeneización.

Al promover nuevas migraciones de grupos afrodescendientes a México, el escenario está listo para *imaginar* que todos los “negros” que residen en México llegaron como inmigrantes. En consecuencia se puede establecer que el impacto más devastador contra las poblaciones afrodescendientes derivado de las discusiones sobre la inconveniencia o conveniencia de las migraciones de los “negros” a México es el argumento que establece que los reductos de comunidades afrodescendientes mexicanas son en realidad habitantes “negros” extranjeros, y que no forman parte esencial del entretejido nacional (42). De esta forma los positivistas aprovechan la articulación de que los afrodescendientes mexicanos no forman parte de las líneas fundadoras originales—los españoles/criollos y los indígenas—para enfatizar su construcción binaria del mestizaje mexicano.

La eficacia de esta línea de razonamiento es más aparente en el discurso oral de las personas de ascendencia africana en México que en los textos académicos. Un ejemplo perfecto de este fenómeno se puede encontrar en el discurso sobre el origen de la comunidad de El Coyolillo—asentada justo al sureste de Jalapa y al noroeste de Veracruz—ya que aun cuando el pueblo se encuentra localizado en el mismo espacio

territorial desde antes que México fuera un país independiente.⁷ Cuando tuve la oportunidad de preguntar, sobre el origen de la ascendencia africana muchas de las personas entrevistadas en esa comunidad afirmaron ser de origen cubano (1994).⁸ Esta respuesta no es un ejemplo de hipérbole graciosa, sino se trata de una realidad que persiste a través de las comunidades de ascendencia africana en México. Es decir, frente a una historia oficial que niega su presencia en la fundación y desarrollo de la nación, las comunidades afrodescendientes abrazan la idea de que sus antepasados llegaron a México como mano de obra contratada, una designación mucho mejor en su mente que la de seguir siendo percibidos como descendientes de esclavos. La falacia de la migración ofrece cobertura tanto para el opresor como para el oprimido. Más allá, dicha falacia ayuda a comprender mejor cómo el borrado de la población afrodescendiente es eficaz en la percepción, pero lo es aún más en la realidad.

Para concluir establezco que las discusiones tanto a favor como en contra de las migraciones de los “negros” a México impregnan prejuicios sobre las poblaciones afrodescendientes con la intención de que no se incremente su número poblacional al

⁷ “El dato más antiguo que se conoce, en relación a la comunidad citada, [El Coyolillo] procede del año 1695 y se refiere a un conflicto de tierras entre Almolonga y el rancho Santa Rosa de Coyolillo, que entonces era propiedad de doña Ildefonsa de Luna y Arellano” (Martínez Maranto 527-28).

⁸ Cuando hice la investigación para conformar el *Recetario Afromestizo en Veracruz*. Antes, en 1989 la Dra. Sagrario Cruz Carretero también obtuvo la misma respuesta. Sin embargo, vale la pena aclarar que esta noción ha ido cambiando, sobre todo por la información que la población de El Coyolillo recibe de los investigadores que constantemente trabajan la presencia afrodescendiente en esta comunidad. Tal y como se puede observar en las entrevistas que realizaron Rowell y Jones en 2004, los coyolenses tienen certeza de ser descendientes de africanos según la mayoría de las respuestas de los entrevistados. Así como en la investigación de Martínez Maranto en su ensayo “The Afromestizo Population of Coyolillo” (2004). Otro ejemplo en este sentido, es el caso de Tamiahua, donde a través de la tradición oral se ha conservado el mito de que la población afrodescendiente llegó en un barco que venía del Caribe y encalló en las playas del pueblo. Se dice que para esas fechas la esclavitud estaba prohibida en México (la abolición fue en 1829) por lo tanto, los esclavos que viajan en el barco quedaron en libertad y se asentaron en el pueblo. Sin embargo, hay datos históricos que indican que los antecedentes de la población afrotamiahuense se remite a un periodo anterior: “la disposición de 1585 amenazó con pena de muerte a quien usara indígenas en lugar de negros para las pesquerías; así fueron llegando negros a Tamiahua” (Melgarejo Vivanco 143). Sin embargo, el mito oral remite el origen de los afrotamiahuenses al Caribe y al contexto histórico del siglo XIX.

mismo tiempo que se genera un discurso encaminado a no reconocer los grupos de afroamericanos bajo el argumento de que los “negros” son extranjeros. De esta forma se puede precisar que los reductos de las poblaciones afrodescendientes mexicanos son borradas o invisibilizadas discursivamente cuando son conferidas al mito de ascendencia extranjera o cuando pasan a formar parte de la población imaginaria de México mediante el mestizaje hegemónico. En este proceso se puede ubicar otro de los mecanismos encaminado a borrar a los afrodescendientes del discurso de identidad nacional.

La invisibilización de los grupos afrodescendientes en México es un mecanismo necesario para colocar al mestizo como la imagen ideal en el proceso de homogeneización de la nación imaginaria mexicana. Sin embargo, los positivistas decimonónicos también deben justificar la “problemática” del indígena, para así poder establecer un argumento a favor de “las bondades del mestizaje”. Para el desarrollo de este análisis se va a establecer un diálogo con los argumentos que Rogelio Jiménez Marce desarrolla en su ensayo: “La construcción de las ideas sobre raza en algunos pensadores mexicanos de la segunda mitad del siglo XIX” (2004). En la búsqueda de la solución de la “problemática” del indígena, los intelectuales mexicanos se enfocan en dos puntos. Por una parte, orientan sus esfuerzos en la construcción de un pasado “glorioso del indio”, mientras que por otra lado analizan su “decadencia”–relacionada directamente con “la diversidad de raza”–con la intención de proponer soluciones factibles.

Los pensadores liberales del positivismo fincan el pasado glorioso de los indígenas en el rescate de una genealogía que les permita señalar la dinastía azteca vinculada a las culturas antecesoras de los toltecas y los chichimecas. Según Jiménez Marce, “en el imaginario histórico liberal, el prototipo del indígena fue Cuauhtémoc,

quien había alcanzado el atributo de héroe por la defensa que realizó contra los conquistadores españoles” (76) Si el indígena ideal se vincula al pasado glorioso en el imaginario mexicano de finales del siglo XIX, es posible visualizar—más no justificar—que el indígena contemporáneo sea visto como una “problemática” que necesita ayuda para salir de su “decadencia”.

Considerando la imagen ideal que los positivistas construyen sobre el pasado del indígena, así como tomando en cuenta el desprestigio y los estereotipos del indígena contemporáneo—en este periodo relacionado con las guerra de las castas (1847 y 1850)—es posible imaginar que la interpretación de este grupo de intelectuales sobre los indígenas va a estar plagada de una serie de interpretaciones negativas relacionadas con la inferioridad intelectual y la evolución imperfecta del indio.⁹

Como uno de los primeros propósitos, los positivistas establecen una clasificación sobre los “indios” que distingue a los diferentes grupos como civilizados, semi-civilizados y salvajes” (Aragón, citado por Jiménez Marce 77). Al establecer diferencias de unos grupos con respecto a otros, también instituyen posibles soluciones, medidas que de una manera u otra conducen al mestizaje como un mecanismo de “superación”.

La “problemática” sobre la “decadencia” de los indígenas de los pensadores positivistas se centra en varios puntos. Por una parte, los liberales señalan “la diversidad de razas que poblaban el territorio nacional” en este sentido les preocupa la multiplicidad de lenguas, así como los “disímiles grados de evolución intelectual”. Este punto es muy importante en relación a la construcción de una hegemonía cultural y el discurso encaminado a la homogeneidad poblacional que posteriormente será visto como una

⁹ Las guerras de casta, sin lugar a dudas ponen en relieve las injusticias que estaban viviendo los indígenas de esa época. Sin embargo, desde el punto de vista de la élite en el poder esto enfrentamientos sirvieron para subrayar la violencia y la ignorancia con que son revestidos los “indios” en este contexto.

solución de la “problemática” indígena. En otras palabras, los positivistas erigen la tesis que la población indígena puede superar su “decadencia”, relacionada con la multiplicidad, mediante su transformación a través del mestizaje.

Por otro lado, Francisco Pimentel (1864) establece que la degradación de los indígenas está directamente relacionada, en primer lugar con un proceso interno ligado a una “evolución imperfecta”. De ahí que los indígenas fueran muy hábiles en cuestiones como las matemáticas mientras que en el extremo opuesto su religión es vista por Pimentel como un proceso que “les endureció el corazón y les había inspirado ideas degradantes”.

En segundo lugar el mismo Pimentel plantea que dicha degradación se relaciona con “la guerra de Conquista”, ya que los españoles no respetaron “las leyes de costumbres o su forma de gobierno [de los indígenas] por lo que produjo un choque”. Como resultado, Pimentel asegura que los indígenas sufrieron “esclavitud”, “aislamiento” y “brutalidad”. El académico agrega en su análisis que los hechos que menciona sumieron a los indígenas en “una infancia perpetua” (78-79).

A esta visión de los indígenas como seres con una evolución imperfecta e infancia perpetua, se suman otras interpretaciones sobre los grupos indígenas, como es el caso de Genaro Raigosa (1900-1902) que desarrolla una tesis sobre la carencia—en términos de los medios de comunicación, de industrias, de moneda, y de comercio que, según sus palabras, “había condicionado [o evitado] el pleno desenvolvimiento de su cultura” (79). También existen las teorías sobre la alimentación que propone Francisco Bulnes (1899), donde plantea que el maíz no es el cereal más adecuado como lo había sido el trigo, que es consumido por las grandes civilizaciones. Todas estas teorías están encaminadas a

explicar la “problemática” indígena, y muchas de las veces llegan a justificar “la conquista”, que es vista por los positivistas como una oportunidad que los indígenas han desperdiciado para lograr su superación.

Consecuentemente los positivistas proponen soluciones a la “decadencia” en la que se encuentran sumidos los grupos indígenas. Los intelectuales coinciden en que México como nación debe tener un fin común e insisten en la importancia de una misma identidad nacional que se pueden conseguir—según sus criterios—a través de la homogeneidad. “La homogeneidad podría ayudar al desarrollo evolutivo total, mismo que sólo se podía lograr a través de mestizaje... El mestizaje no sólo resolvería el problema racial sino el evolutivo” (84-85).

Para lograr dicha homogeneidad, los positivistas proponen suprimir la diversidad de los grupos. Por lo tanto, el estado mexicano del Porfiriato va a buscar una salida a la diversidad mediante el proyecto de “amalgamación”. En este sentido, los positivistas, “creían que la cultura era la forma más efectiva de integrar al indígena al proyecto del mestizaje de la nación” (89). Es decir, creen que la cultura es un camino que lleva a la “civilización” ya su vez conduce a la homogeneidad estabilizadora, tan necesaria para el estado mexicano.

Como resultado de estas reflexiones se puede advertir que el proyecto de la homogeneidad es el primer paso en la construcción de la ideología del mestizaje de finales del siglo XIX, que se erige—según los planteamientos del positivismo mexicano—como un motor de la evolución y como un factor de unidad nacional. De esta forma el siguiente paso del Estado-nación mexicano consiste en edificar la historia del país moderno. En este punto es importante visualizar qué se entiende por Estado:

Los estados nación se distinguen de formas anteriores de organización política debido a los siguientes hechos y actividades: gobiernan a los ciudadanos en la tradición liberal es decir establecen un sistema de deberes, derechos u obligaciones sin consideraciones de raza o etnicidad... Creen en la homogeneidad lingüística y cultural como condición para poner en práctica la igualdad y lograr objetivos comunes. Han creado instituciones y códigos prácticos, han ayudado a homogeneizar un conjunto de factores tales como la división del trabajo, la unificación de lealtades y de los estilos de vida de los ciudadanos de la nación, es decir han desarrollado un sistema de enseñanzas y medios de comunicación. Por último, aunque no de menor importancia, están orgullosos de sus diversos pasados, tradiciones e historicidad, mediante los cuales reclaman y legitiman su carácter nacional moderno (Gutiérrez 82-83).

Considerando las obligaciones y deberes del Estado se puede precisar que el estado nación mexicano, a través de los positivistas, ha visualizado la importancia de crear objetivos comunes y una identidad homogénea a través del mestizaje.

Consecuentemente el mestizo es la imagen corporal de esta identidad. Los positivistas lo erigen como el prototipo nacional de México, como la representación simbólica del México imaginario. Por consiguiente los intelectuales mexicanos se proponen la construcción de un pasado, una tradición, y una historia en común para los mestizos. Más allá los positivistas entienden que esa historia debe legitimar el carácter nacional de la nación moderna. Consecuentemente la tarea de los positivistas consiste en

establecer primero el pasado del mestizo en la colonia, que será explicado como resultado del encuentro entre españoles e indígenas.

Poco a poco, los intelectuales mexicanos comienzan a revestir la imagen del mestizo señalando que este grupo había logrado alcanzar el nivel de educación más alto: “...se convirtieron en una ‘aristocracia del saber’ que comprendía a los abogados, clérigos y médicos” (Jiménez Marce 88), e incluso, afirman los intelectuales, más que los criollos.

Uno de los momentos históricos que se convierte en un referente en la historia de la creación del mestizo del imaginario, fue su adhesión al grupo de los criollos en las luchas independentistas. De esta forma los mestizos son considerados parte fundamental de las luchas por la independencia que llevaron a México a ser un país independiente y que finalmente se encaminaba a la conformación de un Estado-nación moderno.

Además de la explicación sobre los mestizos en términos político-sociales, intelectuales como Justo Sierra llegan a establecer que “la victoria del mestizo sobre los extranjeros y los criollos había permitido delinear la dirección de la sociedad en el orden moral, intelectual y material” (89).¹⁰ En este sentido, los positivistas argumentan que los

¹⁰ Sierra se refiere a la intervención francesa. Durante el gobierno liberal de Juárez, México vive un ambiente complejo en términos económicos y políticos. Como consecuencia en 1861, el gobierno deja de pagar la deuda externa, por lo tanto México es amenazado por Inglaterra, España y Francia. Estos tres países declaran estar dispuestos a intervenir a México para conseguir el pago de la deuda económica. El gobierno de Juárez logra en 1962, mediante el convenio de Soledad, que se retire Inglaterra y España. Francia decide continuar (con la ayuda de los conservadores) y declara la guerra contra México. El ejército francés pierde su primera batalla en Puebla; sin embargo durante el segundo enfrentamiento en la ciudad de México ganan los franceses y finalmente obligan a Juárez a establecerse en el Paso del Norte. En 1864 llega Maximiliano de Habsburgo (archiduque de Austria y príncipe de Hungría y Bohemia) y su esposa Carlota a México para establecer el segundo Imperio mexicano. Este evento se puede entender como un triunfo de los conservadores ya que de alguna forma cristalizan su sueño con la vuelta de una monarquía (aunque en este caso es francesa y no española). Finalmente, en 1867 Maximiliano se rinde ante el ejército liberal de Juárez y muere fusilado, el 19 de junio (González 112).

mestizos son el grupo más interesado en la evolución del país, tal y como quedó demostrado primero con el plan de Ayutla y después con las guerras de Reforma.¹¹

Por otra parte, se pueden encontrar diversas interpretaciones de los positivistas sobre las características psicológicas de los mestizos. Desde Pimentel, Sierra, Bulnes, Raigosa hasta Aragón se puede observar una insistencia por mencionar las características, ya fueran positivas o negativas. Entre las cualidades positivas, los intelectuales subrayan el carácter: audaz, dedicado, patriótico, y valiente, así como insisten en señalar la gran inteligencia de los mestizos. Mientras que entre los rasgos negativos señalan: el recelo, la desconfianza, la poca prudencia, la tendencia al vicio y su disposición a ser polígamos, entre otras observaciones.

Andrés Molina (1909) el único que va a mencionar una descripción fisiológica: “el mestizo medio era de color moreno, de cabello oscuro y rebelde, de barba escasa, cuerpo tosco y robusto” (Jiménez Marce 95). Por lo tanto, se puede apreciar que aunque los positivistas tienen claridad sobre proponer al mestizo como un prototipo del mexicano, la imagen propiamente dicha de este mestizo va a erigirse con mayor precisión en la construcción del charro que va a surgir una vez concluidos los movimientos revolucionarios en la primera parte del siglo XX—asunto que se va a analizar ampliamente en el capítulo tres.

¹¹ A través del plan de Ayutla el coronel Florencio Villarreal en 1854 propone básicamente el derrocamiento del dictador Santa Anna y la convocatoria de un congreso constituyente. Santa Anna es derrotado y abandona el país en 1855, y es nombrado como presidente interino el general Juan Álvarez (González 109). Por otra parte, uno de los logros más significativos del gobierno de Juárez, se relaciona con las “Leyes de Reforma” que instituyen (en julio de 1859) la nacionalización de los bienes eclesiásticos, el cierre de los conventos, el matrimonio y el registro civil, la secularización de los cementerios y la supresión de muchas fiestas religiosas” (111). Este conjunto de leyes como bien se puede advertir, establecen la separación de la iglesia y el estado, y representan un triunfo para los liberales. Son también la razón del comienzo de un nuevo enfrentamiento conocido como la guerra de Reforma, que finalmente ganan los liberales.

A finales del siglo XIX es más obvio que el esfuerzo está encaminado en la construcción de la Patria como lo establece Molina: “no se podía hablar de una patria mientras no se lograra la unión de los diversos componentes que la formaban” (Jiménez Marce 90). Es decir, los intelectuales positivistas insisten en la conformación de México como nación.

Consecuentemente el mestizo es visto como un elemento de fusión que deberá conformar la nueva familia mexicana—no se ha llegado aún a una construcción del mestizo como una imagen pública/masiva. En este sentido, Molina Enrique establece que el mestizo “formaría la 'nueva burguesía' que tendría que absorber a todos los elementos activos de los grupos inferiores” (Jiménez Marce 89). De esta forma Molina sugiere que el discurso del mestizaje tiene la capacidad de *absorber* los grupos inferiores. Por lo tanto la población afrodescendiente—considerada como un grupo inferior—no ha sido siquiera mencionada en la narrativa nacional, ya que no ha sido considerada como base de la identidad nacional mexicana. La imagen pública de los afrodescendientes se desvanece en el fondo, al mismo tiempo que la imagen del indígena excepcional es promovido como un ideal nacional.

A lo largo de este análisis he podido determinar las bondades del mestizaje que los positivistas construyen para que su proyecto quede en el centro de la nación imaginaria mexicana. También he señalado la problemática del indígena, y la inoperatividad de los criollos que según los mismo positivistas son los grupos que deben quedar en los márgenes del entramado político social. En medio de estos dos grupos no hay un espacio para los afrodescendientes, que han sido invisibilizados de la identidad nacional mexicana.

Más allá del ámbito político social, es posible advertir cómo los planteamientos ideológicos de la identidad del Estado-nación de finales del siglo XIX se pueden encontrar en el contexto literario. Como por ejemplo en la novela *El Zarco* de Ignacio Manuel Altamirano (1869). En este sentido, es enriquecedor para mi análisis, sobre la invisibilidad de los afrodescendientes en el discurso de la identidad mexicana, un estudio del proyecto fundacional que Altamirano plantea en su novela *El Zarco*. Sobre todo me interesa explorar cuál es el papel que otorga el escritor a los afrodescendientes, en relación a la estratificación étnico/racial que propone en su argumento ficcional.

Parte II - El proyecto literario fundacional y las herramientas para descalificación de los afrodescendientes en la nación moderna

Más allá del discurso político-social de los positivistas por definir la identidad nacional, se encuentra el trabajo del escritor Ignacio Manuel Altamirano. Este prolífico escritor cuenta con una vasta producción tanto en el terreno literario como en el teórico, el político y el periodístico, encaminado a forjar valores nacionales. El trabajo intelectual de Altamirano es extenso y de un impacto sin precedentes, a tal punto que es considerado el maestro de las generaciones que le sucedieron.

En el terreno literario una de las obras más elogiadas de Altamirano es la novela romántica *El Zarco* (1869), que representa por una parte el orgullo nacional mexicano, al mismo tiempo que contiene de forma alegórica el proyecto de construcción de la nueva nación mexicana.

La importancia de la novela *El Zarco* para este análisis radica en la forma en que Altamirano desarrolla el planteamiento de la construcción de la identidad post-independentista. Sobre todo es importante examinar cuál es el valor que Altamirano otorga a cada uno de los grupos sociales: indígenas, criollos, mestizos y afrodescendientes que aparecen en su novela. Por ejemplo, la presencia del personaje afrodescendiente el Tigre nos permite analizar cuál es el papel que les es asignado a los afrodescendientes dentro de dicho proyecto fundacional-ficcional.

El modelo alegórico que propone Altamirano en su novela *El Zarco* se apoya en una intersección entre un proyecto fundacional y un proyecto étnico/racial, que incluye a los indígenas y los mestizos en la base de la conformación de la nueva nación. En este

sentido, Doris Sommer en *Ficciones fundacionales* establece como su principal inquietud “lo inextricable que es la relación que existe entre la política y la ficción en la historia de la construcción de una nación.” (22) Ella propone en su estudio un modelo de análisis para desentrañar el proyecto de fundación nacional, considerando la intersección del romance con su contenido erótico y personal, y la historia patriótica con su discurso político y público. La visión que tiene cada novelista del éxito o el fracaso del proyecto de fundación nacional se manifiesta en el éxito o el fracaso amoroso de los personajes. En cada caso, el protagonista masculino y femenino pertenecen a diferentes grupos sociales, étnicos o económicos, que representan una división fundamental en la nación.

Siguiendo esta lógica se puede observar que en la novela *El Zarco* se establece un patrón que claramente plantea a dos tipos de sujetos/personajes. Los primeros deben permanecer en la sociedad para ser los padres de la nación, como es el caso de Nicolás-el indígena excepcional y Pilar-la mestiza. En tanto que el segundo grupo, los criollos, representados por el Zarco y Manuela, están destinados a desaparecer, junto con el mulato, el Tigre-el afrodescendiente mexicano-, ya que no cumplen con las características para conformar al ciudadano nacional ideal.¹²

En la trama de esta novela, el personaje el Tigre es un mulato, caracterizado como un hombre ruin, traidor y físicamente horroroso. Sin lugar a dudas, el Tigre es el personaje sobre el que recae la connotación más negativa de la novela. Por lo tanto el

¹² Hay que tener en mente que con la instauración del Segundo Imperio Mexicano (1864-1867), se genera una tensión entre el grupo de los liberales (mestizos) y los conservadores (criollos). De tal forma cuando el gobierno de Juárez derrotó a Maximiliano, la victoria de los liberales se traduce –tal y como lo señala Sierra– “en una victoria del mestizo sobre los criollos y los extranjeros”. En consecuencia se puede observar en el discurso de Altamirano una insistencia por presentar a los personajes criollos con connotaciones negativas, esto con la intención de enfatizar que no pueden ser parte del proyecto fundacional mexicano. Por otra parte, aunque no existe una correlación histórica entre el grupo de los criollos y los afrodescendientes, Altamirano los coloca en el mismo grupo de “los plateados”, porque representan la barbarie que debe desaparecer de la sociedad del nuevo estado moderno mexicano.

personaje afromexicano es aquel que no va a contar con un espacio como ciudadano dentro del modelo de la nación que Altamirano propone.

La novela *El Zarco* tiene como centro una historia de amor personal que al mismo tiempo contiene una historia patriótica. Estas dos historias se entrelazan para exponer un discurso político y público. En consecuencia tenemos una historia personal/amorosa que al mismo tiempo revela implicaciones en el contexto público/político. A través de este argumento Altamirano plantea alegóricamente los ideales sobre su proyecto fundacional para México. Dicha propuesta de construcción nacional plantea a Nicolás-el indígena *excepcional* y a Pilar-la mestiza “que se aleja lo suficiente de la imagen criolla” (7), como base de su proyecto fundacional. Ellos serán el padre y la madre ideales de la nación moderna mexicana.

En la trama de esta novela, Altamirano relata la historia de desamor entre Nicolás y Manuela, ya que Manuela está enamorada del Zarco, en tanto que Pilar, la amiga de Manuela, se encuentra enamorada de Nicolás. A simple vista parece que Altamirano plantea una ingenua historia de amor, en donde las parejas se reacomodan siguiendo el orden del sentimiento y la pasión. Sin embargo, la importancia de esta historia para mi análisis, se encuentra en los elementos subyacentes en la trama, ya que revelan un proyecto de la identidad nacional del siglo XIX en México. En consecuencia es importante subrayar que Manuela y el Zarco son criollos en tanto que Nicolás es indígena y Pilar es mestiza. Cuando al final de la novela triunfa el amor puro de Nicolás y Pilar, el indígena excepcional y la mestiza, mientras que Manuela y el Zarco mueren, se puede entender que los personajes criollos han sido determinados a desaparecer. En consecuencia el indígena y la mestiza están destinados a conformar la base de la

identidad nacional, no antes de experimentar una transformación. La trama adquiere otra connotación cuando en la novela se le agregan valores como el de héroe/ciudadano a Nicolás (el indio honesto) y el antihéroe/ciudadano no deseado al Zarco (el criollo) que además es un bandido/un plateado.

Usando el sentido de las relaciones amorosas como símbolo del discurso fundacional de las naciones, con este nuevo sentido la historia personal/amorosa se traslada a la esfera pública/política. Finalmente se puede agregar que es en este espacio público, donde se puede advertir cómo los personajes adquieren también valores culturales, étnicos, raciales, políticos, y éticos que van a funcionar para resaltar los elementos de los grupos que según Altamirano no deben formar parte de la nación, así como también van a ser usados para subrayar las características positivas de los grupos que serán los modelos o prototipos del ciudadano nacional que van a formar la base del estado-nación mexicano.

Desde el principio de la novela Altamirano crea un paisaje con la intención de crear armonía entre las diversidades de la región. El autor comienza la novela con un preámbulo que indica la cordial convivencia de la flora de la región, donde se puede percibir tanto lo oriental como lo americano en una equilibrada armonía. El escritor describe Yautepec, precisando que es un pueblo “mitad oriental y mitad americano” (3). Altamirano explica que es oriental porque hay un bosque de “naranjos y limoneros,” en tanto que es americano porque se pueden encontrar plantas como “los plátanos, los mameyes y otros sapotáceos” (3).

Siguiendo la lógica armónica del paisaje, el escritor sugiere una feliz analogía entre la convivencia de la flora y la existencia de la razas mestizas que conforman este

pueblo de Yautepec: “La población toda habla español, pues se compone de razas mestizas. Los indios puros han desaparecido allí completamente” (4). Lo primero que se puede advertir, en la descripción anterior es que Altamirano indica la existencia de los mestizos que hablan español. El escritor insinúa de esta forma la homogeneización de la población—que es uno de los objetivos principales para lograr la integración nacional—a partir del español. Sin embargo Altamirano también nos sugiere un mestizaje específico: el mestizaje indoeuropeo. En este sentido, es necesario considerar lo que el positivista Enrique Molina propone con respecto a la integración del indígena en el proyecto de identidad nacional mexicano: “Molina pensaba que para la plena integración de los indígenas era necesario que se fundieran con los mestizos, quienes no constituían una raza diferente, sino que eran indígenas modificados por la sangre españolas” (Jiménez Marce 91).

Cuando Altamirano se refiere a las razas mestizas, al igual que los positivistas de su época, tiene en mente un mestizaje que no incluye a los afrodescendientes. No es una casualidad que el escritor no menciona a los afrodescendientes mexicanos en esta introducción de la sociedad de Yautepec, pese a que el personaje sobre el que Altamirano esquematiza la connotación del ciudadano no deseado es el Tigre, un afrodescendiente.¹³ Tal parece que los afrodescendientes sólo adquieren un valor para Altamirano en la medida en que funcionan para enfatizar al ciudadano no deseado para su proyecto fundacional.

Por otra parte cuando el escritor señala que no hay “indios puros” está aclarando que si bien la novela tiene como personaje central al indígena Nicolás, este indígena es

¹³ Ver los trabajos de Patricia Seed, *To Love, Honor, and Obey in Colonial Mexico*, p. 153; como el de Ward J. Barrett, *The Sugar Hacienda of the Marqueses del Valle*, pp. 5, 10, 82, 110. En ambos textos se pueden advertir referencias a la población afrodescendiente en esta zona.

excepcional. Altamirano aclara esta diferencia cuando más tarde en la novela puntualiza que Nicolás es un indígena con una educación, parte esencial del proyecto civilizatorio para homogenizar la nación mexicana.

Finalmente se puede agregar que lo que sí deja en claro Altamirano es que el proyecto fundacional de la nación mexicana, que ha idealizado, contiene en su base a una población mestiza. En sentido es conveniente entender lo que significa “mestizos” para los positivistas: “Molina señala que la raza mestiza había demostrado ser una raza superior, pues en ella se había logrado conjuntar el ideal patriótico con los mejores aspectos de la selección individual” (Jiménez Marce 93). Se puede advertir que los positivistas al igual que Altamirano—tal y como se va a señalar en el transcurso de este análisis—encuentran que el mestizo ha demostrado ser la raza superior—por encima de los criollos, indígenas y afrodescendientes—porque en su esencia contiene la integración biológica/individual al igual que la cultural/nacional.

Doris Sommer interpreta que para el caso de México, la novela *El Zarco*, cuyo argumento revela que el héroe indígena escoge a la admirable heroína mestiza, puede ser interpretado como que México (metafóricamente hablando) ha resuelto quedarse con la morena, es decir con el personaje mestizo. Sommer destaca, por otra parte que en el caso de Chile y México, la novela fundacional tiene un sentido celebratorio porque dentro de su historia nacional se pueden elogiar hechos consumados, es decir de manera alegórica nos encontramos frente a un matrimonio dichoso.

Se puede agregar a lo anterior que Altamirano recrea en la trama de su novela algunos hechos históricos, así como también un proyecto sobre la construcción de la identidad nacional que en ese momento histórico es viable, considerando la ideología

sobre identidad erigida por los positivistas del Porfiriato. Al final de su análisis Sommer señala que *El Zarco*, “Es la única articulación en Latino América que conozco de una teoría que anuncia el matrimonio, programático y productivo, entre Eros y Polis.” (291) En otras palabras, la novela *El Zarco* nos ofrece la feliz unión entre el amor y el Estado que sobrepasa el plano personal para colocarse en la esfera pública.

Por otra parte, es importante, para este análisis, incluir un diálogo de la novela con el ensayo de José Salvador Ruiz, quien comienza su análisis explicando el papel de Altamirano con respecto a la construcción de la nación y del ciudadano mexicano del siglo decimonónico: “Sus novelas *Clemencia* y *El Zarco* registran una 'mirada disciplinaria' que busca la formación del sujeto moderno durante el último tercio del siglo XIX” (26). Agrega que en esa época la clase dirigente mexicana trata de establecer discursos civilizadores a través de los cuales se intentaba generar e implementar costumbres y valores, considerando que la mayoría de la población era rural. Ruiz puntualiza que, “la novela *El Zarco* forma parte de un entramado cultural liberal que ofrece un concepto de ciudadanía a través de la representación de personajes ejemplares y del rechazo radical a costumbres y personas propias de la realidad mexicana de mediados y finales del siglo XIX” (27).

Ruiz desarrolla un análisis que permite entender la forma en la que Altamirano promueve la formación de ciudadanos, tomando en cuenta aspectos de tipo cultural que son condenados a desaparecer en favor de normas culturales reconocidas como superiores. Si el punto de partida del proyecto fundacional de Altamirano son los mestizos, es importante observar que el padre de la nación es el indígena Nicolás. Altamirano ha sido cuidadoso en presentar a un indígena excepcional con buenos

principios–morales, éticos–que además es un hombre trabajador y con educación, ya que, a los ojos de los positivistas, estas características lo vuelven un indígena civilizado y por lo tanto aceptado como padre de la nación .

A pesar de las características positivas, del indígena Nicolas para su “plena integración”, necesita fundirse con los mestizos, en este caso con Pilar. Altamirano describe al principio de la novela a Nicolás el indígena: “Pero ese indio horrible, ese pobre herrero es un muchacho de buenos principios, que ha comenzado por ser un pobrecito huérfano de Tepoztlán, que aprendió a leer y a escribir desde chico, que después se metió a la fragua” (13). Como se puede observar, Nicolás comienza su transformación con el proyecto de la educación, de esta forma Altamirano enfatiza una distancia entre Nicolás y el estereotipo del indio flojo, servil e iletrado, él habla y escribe español.¹⁴ La evolución de Nicolás continúa y prosigue con su educación hasta convertirse “en maestro principal de la herrería.” Su maestro ha sido un extranjero.

Que el oficio de herrero de Nicolás haya sido transmitido por un extranjero no es una casualidad, ya que esto le otorga un prestigio mayor, tomando en cuenta que en este momento histórico en México los proyectos educativos se regían por modelos extranjeros: europeos o norteamericanos. Además de la educación, Altamirano, reviste al personaje de Nicolás de una serie valores: “Se conocía que era un indio pero no un indio abyecto y servil, sino un hombre culto, ennoblecido por el trabajo, y que tenía la conciencia de su fuerza y su valer” (14).¹⁵

¹⁴ Ruiz, afirma al respecto que: “Consecuentemente los discursos civilizadores articulan proyectos de inclusión y exclusión, que funcionan como medios de generar y disciplinar costumbres y valores vigentes en el México decimonónico, donde, cabe señalar, la mayoría de la población era rural” (23).

¹⁵ Ruiz establece que, “La nación que Altamirano ambiciona está codificada por un marcado mestizaje, que lleva a cabo mediante la transformación del indígena en ciudadano. El personaje que simboliza esta transformación es Nicolás, el indio/obrero, y en otro nivel, Benito Juárez. A lo largo de la novela

El personaje de Nicolás se acerca cada vez más al ideal del ciudadano que habría de conformar la nueva nación. Si bien es un indígena, se ha ido transformando hasta convertirse en un indígena excepcional: trabajador honrado y con educación. Por lo tanto ha ganado un espacio para ser parte de los fundadores de la nueva nación junto con los mestizos.

Mientras que Altamirano subraya la transformación del indio Nicolás, por otra parte es importante enfatizar cómo son presentados los afrodescendientes mexicanos, ya que son el otro grupo marginal que se considera en la novela como parte de este proyecto fundacional. La primera mención de los afrodescendientes mexicanos es cuando el narrador describe los campos de caña de Atlihuayan y los edificios de la hacienda, así como sus actividades: “Aún se escuchaban los ruidos de las máquinas y el rumor lejano de los trabajadores y el canto melancólico con que los pobres mulatos, a semejanza de sus abuelos los esclavos, entretienen sus fatigas o dan fin a sus tareas del día” (19-20). Se puede observar cómo Altamirano presenta otro mestizaje: al mencionar a los mulatos y remitirse a sus abuelos esclavos/“negros”, el escritor da un salto de varias generaciones para describir la población de origen africana (aquellos esclavos de la colonia) como una población mulata que ha dejado de ser un grupo de esclavos para pasar a formar parte de la estratificación de clase.¹⁶

Es decir que Altamirano presenta a este grupo de mulatos como un grupo de trabajadores, la clase obrera, pero han dejado de tener una representatividad como un

Altamirano intercala adjetivos herrero y obrero al referirse a Nicolás. Esto es relevantemente simbólico en tanto que se va edificando a Nicolás como una clase social más que como una etnia específica” (31).

¹⁶ González Undurraga, en su ensayo: “De la Casta a la raza...” establece al respecto: “Entonces la transición del concepto de raza, entendida como una operación científico ideológica, sirvió para referirse a los sujetos en la nueva forma de organización social y política –la clase, la nación-. En este sentido, 'raza' se transformó en lo que Reinhart Koselleck llama un “singular colectivo” (1495).

grupo político-social. Es importante subrayar que estos mulatos no forman parte de la comunidad de Yautepec, de la comunidad mestiza homogénea, sino que han sido adscritos a los campos de caña, al trabajo de la hacienda. Tal parece que el proyecto de fundación nacional sustituye el pasado colonial de casta por un sistema de clases, donde las minorías no deseadas deben permanecer en la periferia. Altamirano no vuelve a mencionar a este grupo de trabajadores mulatos pese a que también representan un mestizaje.

Tal y como lo hemos señalado, Altamirano recrea a un personaje mulato, el Tigre, quien es un personaje secundario—compañero del Zarco—que forma parte de los plateados. Para poder entender en su dimensión al Tigre es importante entender quiénes son la banda de los plateados, un grupo que se resiste al orden social. Este grupo representa un personaje colectivo en el que se circunscriben los personajes destinados a desaparecer como es el caso de el Zarco, Manuela y el Tigre. Este grupo de hombres y mujeres simboliza la barbarie heredada de la colonia, así que no nos sorprende que se confine a este espacio a los ciudadanos no deseados para este proyecto fundacional.

Los plateados logran erigirse como un grupo con poder gracias a su audacia ya que siempre se mueven en grupos numerosos, por lo que las tropas federales, estatales ni locales pueden detenerlos. Otro elemento que caracteriza a los plateados es que sus ropas son vistosas, ostentosas, en parte por la plata que llevan en los sombreros, en las fundas de las pistolas, en las chaparreras, en la espuelas. De ahí les viene el nombre de los plateados. Ellos visten de plata “que habían arrancado por medio del asesinato y el robo” (91). Se puede observar que existe una relación entre la ostentabilidad y la criminalidad. Por otra parte, es importante mencionar que estos bandoleros tienen su escondite en

Xochimancas, una hacienda en ruinas. Al igual que los mulatos, los plateados viven en la periferia.

Estos dos grupos no forman parte del núcleo social de Yautepec; no tienen acceso al centro de la nación. La marginalización sugiere que ambos grupos están destinados a desaparecer dentro del proyecto nacional mexicano que Altamirano propone. Esta inferencia se apoya en la correspondencia entre estos dos grupos por medio del Tigre, ya que él es un mulato y un plateado. Como se puede observar, los plateados son feroces, bestiales, brutales, deshonestos y criminales, por lo tanto viven fuera de la ley, del orden, del buen comportamiento y de todo signo de educación, y sobre ellos recae la connotación negativa obvia de la sociedad del siglo XIX.¹⁷

El Tigre es un bandido sin nombre que tiene su primera intervención como una respuesta al Zarco, cuando éste dice que Manuela es sólo suya: “¡Si el Zarco tiene otras! ¿pa qué quiere tantas?—gritaba un mulato horroroso que tenía la cara vendada” (77). Con esta frase el Tigre pone en evidencia al Zarco, pese a que son compañeros, pues los dos son capitanes de la banda de los plateados. De esta forma somos testigos de la manera en la que se va entretejiendo una rivalidad entre ambos personajes. Por otra parte, el Tigre es descrito una y otra vez a lo largo de la novela como un “mulato horroroso”, como un “espantoso demonio mulato”, o como “el mulato colosal y horroroso”. Como se puede

¹⁷ Con respecto a los plateados, Ruiz establece: “Estos personajes, [refiriéndose a los personajes colectivos] además de presentar simbólicamente los conflictos existentes durante gran parte del Porfiriato, representan a nivel alegórico la barbarie de las masas populares y sus costumbres, recreando así la lucha entre la civilización y la barbarie. La configuración de personajes populares ajenos a las nuevas pautas de la sociabilidad modernas debe entenderse como una búsqueda, por parte de la élite culta, de transformar los gustos, los actos, las costumbres, las formas de ser y pensar vigentes en el México postcolonial. Consecuentemente, la inserción de México a la modernidad se supedita a la domesticación de las masas populares, del vulgo, del populacho en tanto habitantes incivilizados y ajenos a la sociabilidad de la gente decente” (26).

observar, siempre que se menciona la adscripción racial de este personaje, hay un adjetivo que lo califica como un ser aterrador y horripilante.

Más allá de las asociaciones con su aspecto físico, se va a ir advirtiendo cómo el Tigre es un ser vil que es capaz de cometer actos brutales; éstos permiten ver dónde se encuentra su verdadera maldad. Por ejemplo, cuando el Tigre sostiene una conversación con Manuela (mientras bailan), le cuenta sobre el atraco que ha perpetrado al grupo de los gringos, confesándole que cuando llegó el Zarco ya había pasado el peligro, pues la comitiva ya estaba rendida. De esta forma el Zarco, el bandido más temible de la región, no participó en la lucha campal. Él no ha arriesgado su vida. Sólo ha llegado para matar a los gringos, entre los que había mujeres y niños. El Tigre, “el mulato colosal y horroroso”, evidencia al Zarco ante Manuela, y deja ver ante nuestros ojos que el bandolero feroz, en realidad es él y por lo tanto el símbolo más negativo. Si se hace una comparación entre las características de Nicolás el indígena excepcional, el modelo de ciudadano, el mulato que ha sido caracterizado físicamente como un hombre horroroso y bestial, pero sobre todo se diferencia de Nicolás por su educación, que es capaz de cometer los actos criminales más espeluznantes. Con el retrato del Tigre se puede advertir el retrato del ciudadano no deseado, por lo tanto, es él quien debe desaparecer.

Con los criollos Manuela y el Zarco, Altamirano también entreteje una correspondencia entre la adscripción racial, situaciones históricas específicas y una serie de características negativas. Sobre todo se puede observar cómo el escritor se apoya en la fisonomía así como las reacciones emocionales de los personajes para enfatizar que este grupo de protagonistas son la antítesis del ciudadano ideal. Al final se puede percibir

cómo a través de estos mecanismos Altamirano dibuja a aquellos seres que no merecen ser parte del proyecto de fundación de la nacional mexicana.

En Primer lugar, el autor describe fisiológicamente a Manuela como una mujer,

blanca, con esa blancura un poco pálida de las tierras calientes. . . . [Ella] tenía algo de soberbio y desdeñoso que le venía seguramente del corte ligeramente aguileño de su nariz, del movimiento frecuente de sus cejas aterciopeladas, de lo erguido de su cuello robusto y bellissimo o de su sonrisa más bien burlona que benévola. [...] Diríase que era una aristócrata disfrazada y oculta en aquel huerto de la tierra caliente. (7)

Sin lugar a dudas, la descripción de este personaje sugiere a una mujer bella que corresponde a la estética de belleza europea. En este sentido es significativo resaltar la oposición que plantea Altamirano entre el indio Nicolás y la criolla Manuela, adjudicando características positivas al primero como el de trabajador, honesto y educado, al mismo tiempo que enumera una serie de especificaciones negativas para la segunda, como que es soberbia, desdeñosa y que no es benévola. Lo que nos hace pensar que esta mujer no puede ser la compañera de Nicolás para volverse la madre de la nación mexicana.

Por otra parte, Altamirano relaciona a Manuela con la aristocracia que para México tenía connotaciones muy negativas, ya que el país había vivido la implementación de una monarquía con Maximiliano de Habsburgo en 1864. Según los positivistas, “era necesario eliminar el fanatismo, el autoritarismo y las tradiciones aristocráticas que los criollos habían heredado de los españoles” (Jiménez Marce 88).

Parece que Altamirano aprovecha esa generalización para enfatizar que la criolla Manuela es una ciudadana no deseada.

Además de las características física y la condición racial de Manuela se puede advertir cómo Altamirano va sumando una serie de matices psicológicos que agregan a este personaje una complejidad relacionada con la falta de ética. Cuando Manuela recibe unos aretes como regalo del Zarco, descubre que hay sangre en el raso blanco de la cajita que los contienen: “Manuela permaneció muda y sombría... su alma se libraba en tremendo combate entre los últimos remordimientos de su consciencia ya pervertida, y los impulsos irresistibles de una codicia desenfrenada y avasalladora” (29). Manuela intuye que la sangre aún fresca evidencia que el regalo ha sido arrancado en una lucha a muerte, sin embargo a ella sólo le interesa “ver el efecto que hacían los ricos pendientes en sus orejas” (29).

Más tarde en la novela, Altamirano enfatiza la distorsión de la conducta de Manuela en su rostro, cuando ella ve su reflejo en el agua a manera de espejo, “presentando en todas sus facciones una especie de dureza altanera que es como el reflejo de la codicia y de la vanidad, y que sería capaz de afear el rostro ideal de un ángel” (29).

Manuela, la mujer que ha sido presentada fisiológicamente distorsionada, débil psicológicamente y con una moral insuficiente, no puede ser parte del entretejido social de México menos aún puede ser la madre de la nación mexicana. Una vez que Manuela se va con el Zarco se cae su máscara y en ese momento Nicolás puede ver al ser humano que había amado. Es entonces que él puede dimensionar la perversión del carácter de Manuela y lo que esto le producía: “Era la repugnancia, pero la repugnancia que inspira la fealdad del alma” (65). En este momento se puede observar que más allá de las

características exteriores negativas que es posible apreciar a simple vista, Manuela también ha corrompido su interior, su alma.

Por otra parte, Altamirano representa al personaje del Zarco—el otro personaje que junto con Manuela y el Tigre no tienen cabida dentro de este proyecto fundacional—. Sus características fenotípicas se adscriben al canon de belleza europea: “él era joven, no tenía mala figura: su color blanco impuro, sus ojos de ese color azul claro que el vulgo llama zarco, sus cabellos de un rubio pálido” (32). Altamirano deja entrever abiertamente su postura con respecto a los criollos cuando describe que el Zarco es de un *blanco impuro*. Lo describe como un trabajador menor de varias haciendas, que movido por la codicia y la envidia, decide acabar con su mundo de “servidumbre y de miseria” para dedicarse a un mundo sin ley, sin códigos, sin honor.

El criollo que presenta Altamirano es un hombre sin ética ni moral. Finalmente, el Zarco se convierte en un bandido consiguiendo de esta forma una manera fácil de obtener la riqueza repentina que tanto anhela, al mismo tiempo que empieza su fama como uno de los jefes más temidos y respetados, gracias a sus “infames proezas”, a sus “horribles venganzas” y a su “fría crueldad”. Conforme Altamirano agrega más características al Zarco, se puede observar cómo su personalidad se vuelve cada vez más tenebrosa. Altamirano también señala la degradación del Zarco a través del personaje de Manuela, sobre todo por la manera en que el plateado se relaciona con ella. Por ejemplo cuando Manuela llega a Xochimancas, la guarida de los plateados, los hombres le dicen “exclamaciones burlonas” y “chansonetas malignas”. Ante estos actos, el Zarco no defiende a su amada y es entonces que Manuela empieza a cambiar la forma de percibirlo: “su amante le pareció, no solamente tan cínico como sus compañeros, sino

cobarde y despreciable” (78). El Zarco es más ruin de lo que Manuela ha podido imaginar: él no es capaz de defender el honor de la que se supone es su amada. Así Altamirano insiste en acentuar la vileza del personaje agregándole otros adjetivos negativos como: vulgar y grosero, además de cobarde y despreciable.

Altamirano también devela parte de la personalidad del Zarco a través del Tigre. Como hemos mencionado anteriormente, él descubre ante los ojos de Manuela que el Zarco no es el hombre valiente que todos creen y más tarde lo subraya cuando Salomé [Plascencia] le pide al Tigre que mate a las personas que tiene como reos. Este le contesta que los mate el Zarco: “él sabe bien matar a los muertos—añadió con desprecio—” (101). El Zarco no es exactamente el valeroso bandolero: se ha revestido de una fama que no le corresponde. De esta forma, Altamirano—tal y como lo hizo antes con Manuela y el Tigre—ha esquematizado al Zarco a través de sus características fenotípicas, de su perfil psicológico y de su falta de ética y moral, con lo que el escritor enfatiza que no existe una forma de que el Zarco forme parte de este proyecto fundacional.

En oposición a los criollos y los mulatos (afrodescendientes) mexicanos, se encuentra el indio Nicolás y la mestiza Pilar, quienes se han ido transformando evolutivamente ante nuestro ojos. Pilar que al inicio de la novela es representada como una mujer: “dulce, resignada por carácter, tímida y ruborosa” logra superarse, de esta forma cuando se entera del peligro que corre Nicolás en manos de los militares “arbitrarios y feroces”, y movida por el amor, se convierte “en una mujer fuerte, atrevida y fecunda en recursos” (58, 60). Es revelador que pese a que el proyecto fundacional de Altamirano se centra en el proyecto del mestizaje, no ofrece mucha información sobre Pilar, el único personaje mestizo. De hecho este personaje es el que menos participación

tiene en el argumento de la novela. Si se traza una comparación entre el personaje de la mestiza Pilar y el indígena Nicolás es posible advertir con claridad que Altamirano centra el argumento de su novela en la incorporación del grupo indígena—a través de un proyecto civilizatorio—tal y como lo ha establecido en el personaje de Nicolás, más que en el mostrar las cualidades de los mestizos.

Este proceso se enfatiza en la novela cuando el escritor continúa la transformación de Nicolás—que empezó con su educación—al conferirle el valor de héroe. Este evento es evidente cuando Nicolás salva a Martín Sánchez Chagollán, de las manos de el Tigre y el Zarco.¹⁸ El acto tiene doble mérito si consideramos que en esta escena Nicolás además de salvar a Sánchez Chagollán atrapa al Zarco. Martín agradece la ayuda, y agrega: “Yo no he visto nunca un hombre tan valiente como este” (110).

Mediante este valeroso acto Altamirano adjudica los valores patrióticos al indígena Nicolás que el positivista Enrique Molina ha delimitado a los mestizos: “Los mestizos exhibían un gran amor por la patria, razón por la cual se los podía ver como el núcleo constitucional de la verdadera población nacional” (Jiménez Marce 91). Así Altamirano enfatiza la importancia de la incorporación del grupo indígena a su proyecto fundacional más allá de mostrar un discurso que muestre las características del grupo mestizo.

¹⁸ En este sentido vale la pena aclarar que Doris Sommer menciona a Martín Sánchez Chagollán como “el mulato Martín Sánchez Chagollán (héroe histórico que se opuso al bandidaje y que sostuvo con éxito ante el presidente Juárez que los bandidos apresados no merecían ser perdonados)” (287). Sin embargo yo no pude encontrar dentro de la novela *El Zarco*, una descripción donde Altamirano establezca que Martín Sánchez Chagollán es mulato. La descripción que Altamirano nos hace de este personaje es: “sus ojos pequeños, verdosos y vivos, su nariz aguileña, su cara morena y bien colocada, su boca de labios delgados y fruncidos, su barba rasurada siempre juntamente con su frente estrecha y sus cabellos cortados a peine y casi rizados, le daban cierta apariencia felina. Tenía una vaga semejanza con los leopardos.” (104) Entiendo que al leer la descripción anterior se puede llegar a interpretar que se trata de un hombre moreno y de cabello rizado, que pueden ser un indicativo de que se trata de un hombre mulato, pero Altamirano nos dice en otra descripción que Sánchez Chagollán es un hombre: “amarillo, con el tipo mestizo y del campesino” (114).

A la vez, Altamirano usa la boda entre Nicolás y Pilar como otro punto a favor en la construcción de Nicolás como ciudadano ideal, cuando nos informa que la pareja se ha casado legalmente por ambas leyes. En este sentido, el escritor utiliza el referente histórico de la implementación de las leyes de Reforma para indicarnos que Nicolás y Pilar han celebrado antes de la boda religiosa, el matrimonio civil.¹⁹ Con este evento Altamirano redondea la imagen de Nicolás—indio educado, trabajador, valiente/héroe, y buen ciudadano—y Pilar—mestiza, hija del pueblo, hermosa, fuerte, atrevida y fecunda: “Nicolás, el honradísimo herrero de Atlihuayan, se casaba con la buena Pilar, la perla del pueblo por su carácter, por su hermosura y sus virtudes” (114). Con la unión de Pilar y Nicolás, Altamirano termina de erigir el perfil de los ciudadanos ideales, llevando a la mestiza y al indígena al último nivel de su transformación, cuando los convierte en los padres de la nación mexicana de su proyecto fundacional.

El mismo día que se celebra la boda de Nicolás y Manuela, Altamirano coloca el destino final de los ciudadanos no deseados: los criollos Manuela y el Zarco y el Tigre, el mulato afrodescendiente. La corte nupcial de Pilar y Nicolás va camino a la hacienda de Atlihuayan cuando Martín Sánchez Chagollán los encuentra. Primero los felicita y está a punto de decirles la razón de su presencia en esos lugares cuando Manuela se abre paso para pedir misericordia para el Zarco: “vino corriendo, arrastrándose, desmelenada, desencajada, temblando” (117). El Zarco está sentenciado a morir ahí en medio del camino en el que tantos atropellos ha cometido. Pilar y Nicolás tratan de ayudar a Manuela pero el comandante Sánchez Chagollán tiene la última palabra cuando afirma

¹⁹ Uno de los logros más significativos del gobierno de Juárez, se relaciona con las “Leyes de Reforma” que instituyen (en julio de 1859) la nacionalización de los bienes eclesiásticos, el cierre de los conventos, el matrimonio y el registro civil, la secularización de los cementerios y la supresión de muchas fiestas religiosas.” (González: 111). Este conjunto de leyes como bien se puede advertir, establecen la separación de la iglesia y el estado, y representan un triunfo para los liberales.

que, “esa muchacha es una malvada.” De esta forma Altamirano perfila la última imagen de Manuela, la mujer criolla, de naturaleza débil, de espíritu oscurecido, representante de la belleza europea, convertida en un despojo humano sinónimo de la maldad. Allí Manuela muere.

Por otra parte, a un lado del camino se encuentran el Zarco y el Tigre sujetos de manos, sentados sobre una piedra “lívidos y desfallecidos”. El antagonismo entre el Zarco y el Tigre los ha colocado en el mismo lugar para enfrentar su destino. El Tigre movido por el rencor que tiene al Zarco, lo traiciona y rompe quizá el único código de honor del mundo caótico de los plateados. Cuando Martín Sánchez revela que van a morir los dos capitanes, refiriéndose al Zarco y al Tigre, es cuando vamos a escuchar la confesión del mulato: “- ¿Yo? -insistió el Tigre-, ¿yo que le di a usted el aviso para que viniera, y que le dije a usted de las señas del camino que seguíamos” (118). Ante este intento del Tigre por escapar a su sentencia de muerte, Martín Sánchez, le contesta: “peor para ti si fuiste el traidor con los tuyos” (118).

Altamirano usa el antagonismo del Zarco y el Tigre para subrayar que entre los dos capitanes de los plateados, uno es más cobarde que otro, uno es más miserable que el otro, uno es en verdad el criminal, y ese, el peor entre los peores es el Tigre. Es así como Altamirano confiere al mulato/el Tigre—el afrodescendiente—el papel del peor de los ciudadanos. No es una casualidad que Altamirano se haya detenido tan poco para desarrollar al personaje del Tigre. La relevancia de este personaje no radica en lo poco que Altamirano ha dicho sobre él sino más bien en la forma en la que el escritor lo ha ido descalificando al incorporar estereotipos de inferioridad presentes en un discurso ideológico, constantes a lo largo de la historia de la Nueva España así como también del

México independiente, con la intención de borrarlo hasta conferirlo a la invisibilidad, al igual que al criollo Este es el papel que Altamirano tiene para el afrodescendiente mexicano en su proyecto de la nación mexicana.

Conclusiones

Para concluir creo que es importante mirar hacia pasado, desde el final del siglo XIX, se puede advertir con claridad que la supresión de la presencia del “negro” en México es engañosa, hasta por momentos completamente torpe. En este sentido, es conveniente proponer algunas discusiones alrededor de este fenómeno: ¿Cómo se puede explicar el éxito de un conjunto de estrategias que pretenden borrar la presencia del “negro”, que comienzan literalmente con los intentos por *modificar* los retratos de uno de los presidentes de México que afirmó abiertamente su ascendencia como un “pardo”? ¿Cómo es posible que los esfuerzos para difuminar el pasado africano en México han sido exitosos aun cuando académicos como Aguirre Beltrán reconocen la existencia de un número significativo de “negros” (libres y esclavos) durante el período colonial y en el período de la Independencia? Si el porcentaje de la población “negra” ha sido tan bajo y la esclavitud está al borde del colapso, ¿cómo se puede explicar la crisis ligada a los esfuerzos de Guerrero por abolir la esclavitud?

Para los mexicanos en un nivel local, las realidades de una población afrodescendiente son una realidad cotidiana. Desde la Ciudad de México hasta los centros urbanos como Veracruz, o en los pueblos más pequeños como El Coyolillo, Tamiahua o La Matamba, los afromexicanos no dejan de existir simplemente porque los políticos e intelectuales desean que así sea.

Ninguna de las propuestas emitidas por los positivistas o los conservadores de finales del siglo XIX puede borrar la realidad demográfica de la Costa Chica, o de Veracruz, o de Coahuila, entre otros estados. Sin embargo, incluso mientras escribo esto,

todavía existe la percepción de que la presencia de los grupos afrodescendientes en México no es significativa. Podemos encontrar una respuesta a estas preguntas—quizás sorprendentemente—no en los argumentos planteados en contra de la migración de los “negros” en México, sino precisamente en los argumentos establecidos a favor de las migraciones de los afrodescendientes.

¿Cómo se puede argumentar en contra de la presencia de un grupo existente? La respuesta, en este caso se orienta en no centrarse en su presencia, sino en el origen de su presencia. De esta forma en el contexto del siglo XIX, el discurso más eficaz encaminado a la invisibilidad de los afrodescendientes, entre la oposición y el acuerdo a la migración de “negros” a México es aquel que permite las migraciones. Para un país que pretende mostrar una identidad homogénea mestiza con una base indoeurocéntrica resulta eficaz la llegada de migraciones contemporáneas de “negros” que van a servir para justificar las poblaciones de afromexicanos como extranjeros. Sin embargo el impacto de los argumentos de los positivistas decimonónicos más significativo es el efecto que produce en las comunidades afrodescendientes.

En México es posible ubicar, en mi opinión, al menos cinco categorías sobre la percepción de la presencia afrodescendiente. La primera es el caso de la comunidad de Yanga, donde la presencia afro no pudo ser borrada porque los mismo afrodescendientes reconocen su precedente histórico. La segunda es la Costa chica de Guerrero y Oaxaca donde además de las retenciones culturales existe una clara conciencia política y una referencia fenotípica como precedente de la herencia afro. La tercera categoría que se puede citar es Chiapas y Coahuila, entre otros ejemplos, donde los especialistas saben que hay población afrodescendiente porque existe evidencia de las migraciones pero la

población apenas empieza a tener consciencia. La cuarta se encuentra por ejemplo en Tamiahua donde hay una conciencia histórica que se remite al momento de la abolición de la esclavitud en México pero no hay una consciencia muy clara sobre las retenciones culturales, y la quinta categoría es el caso de El Coyolillo donde ha habido un constante flujo de información sobre su pasado afrodescendiente, al punto de que la comunidad está haciendo sus propias interpretaciones y referencias culturales, como por ejemplo a través de danzas o a través de la poesía oral.

Se puede puntualizar que la invisibilidad de los afroamericanos tiene diferentes matices que van de un discurso político-social al literario. El argumento de la novela romántica/fundacional *el Zarco* de Ignacio Manuel Altamirano es un ejemplo de este borrado. Cuando Altamirano escribe en 1869 tiene claridad sobre el impacto que puede tener su novela en el contexto sociocultural.²⁰ Por lo tanto es importante subrayar que los valores en términos raciales, étnicos, políticos, sociales e históricos que el escritor ha dado a cada uno de sus personajes no son una casualidad. En este sentido es importante leer con claridad cuál es el mensaje del proyecto fundacional de Altamirano al proponer la exclusión de los criollos y los afrodescendientes del centro de la identidad nacional mexicana. Sobre todo si tenemos en mente la forma en la que Altamirano representa al Tigre, el representante de la población afrodescendiente en su proyecto fundacional.

²⁰ Altamirano siempre consideró la novela como un vehículo que podía ayudar a la educación de las masas, así como también creyó que era un espacio para exponer hechos históricos, sociales, morales, etc., tal y como se puede advertir en las dos citas siguientes de sus comentarios: "...La novela hoy ocupa un rango superior, y aunque revestida con galas y atractivos de la fantasía, es necesario no confundirla con la leyenda antigua, es necesario apartar sus disfraces y buscar en el fondo de ella el hecho histórico, el estudio moral, la doctrina política, el estudio social, la predicación de un partido o de una secta religiosa: en fin, una intención profundamente filosófica y trascendental en las sociedades modernas" ("La literatura nacional" 17) Por otra parte Altamirano escribe en *Revistas Literarias*, "...nosotros hemos considerado la novela como lectura del pueblo, y hemos juzgado su importancia no por comparación con los otros géneros literarios sino por la influencia que ha tenido y tendrá todavía en la educación de las masas ... quizás la novela está llamada á abrir el camino á las clases pobres para que lleguen a la altura de este círculo privilegiado y se confundan con él. Quizás la novela no es más que la iniciación del pueblo en los misterios de la civilización moderna, y la instrucción gradual que se le da para el sacerdocio del porvenir" (40)

En este capítulo he analizado cuatro herramientas distintas para borrar la presencia del “negro” en México; primero la “reducción” al mínimo de la presencia del “negro” en el registro histórico, en segundo lugar la remisión de los afroamericanos a una categoría de “extranjería”, en tercer lugar la “descalificación” de los afrodescendientes mexicanos a través de estereotipos de inferioridad como se observa en el análisis del personaje el Tigre en la novela *El Zarco* de Altamirano, y la “amalgamación” a través del mestizaje. Estas herramientas son sólo cuatro de una amplia gama de estrategias y tácticas desarrolladas y utilizadas con eficacia entre la primera pintura de castas y la restricción de la entrada de los negros a México mediante la ley de 1927. La eliminación discursiva de los africanos es mucho más que una omisión retórica y la prohibición de las migraciones de los negros a México fue mucho más que un mero intento de exclusión. Como se mencionó anteriormente, esta prohibición fue el resultado de la histeria sobre la idea de que los “negros” podían de alguna manera contaminar el mestizaje; que la sangre de los “negros” llevaría a la degeneración de la sangre mexicana.

A pesar de que este momento de histeria es esencialmente poco más que una ilusión; facilitó una mitología contraproducente y duradera sobre la presencia de los afrodescendientes en México. Este sutil pero importante cambio retórico sugirió que si había afrodescendientes en México, entonces esos afrodescendientes eran los descendientes de los inmigrantes “negros” recién llegados. Este cambio ontológico trató de reubicar a los orígenes de cualquier presencia del afrodescendiente existente para momentos históricos significativamente posteriores a la llegada de los africanos en 1519, que es exactamente al mismo tiempo que llegó Cortés y. Escepticismo basado en la cuántica de la sangre de las ideas ceñidas al mestizaje pueden ser desviadas con facilidad

si la introducción de sangre de los “negros” en la mezcla de sangre nacional puede ser minimizada o contenida por esfuerzos abiertamente racistas como la prohibición de inmigración de “negro”.

En el próximo capítulo voy a discutir la evolución de estas estrategias y tácticas en las obras vinculadas al periodo de la posrevolución que ofrecen elementos sobre la forma de interpretar la raza en México, tanto dentro como fuera del país. La primera de estas obras es la *Raza Cósmica* (1925) de José Vasconcelos ensayo filosófico ampliamente discutido, y la novela *La negra Angustia* (1946) por el antropólogo y etnógrafo Francisco Rojas, que no ha recibido la atención que merece.

Capítulo tres - Omisión, esencialización y marginalización de los afrodescendientes en la construcción de la imagen del ciudadano de la nación imaginaria mexicana del siglo XX

Introducción

En México durante el 2010, se llevan a cabo diferentes tipos de eventos encaminados a celebrar el bicentenario de la guerra de Independencia y el centenario de la Revolución mexicana. Como un ejemplo de estas celebraciones surge el libro *El mestizaje mexicano* (2010) editado por Enrique Krauze que es el testimonio de las ponencias llevadas a cabo en el Museo Nacional de Antropología de México bajo el mismo título. En la presentación de este libro, el historiador establece algunas reflexiones sobre el significado del mestizaje mexicano. Llama la atención especialmente la manera en la que Krauze delinea un horizonte entre el significado del mestizaje que surge bajo la influencia de las teorías raciales (y racistas) del siglo XIX y el presente. La distancia entre el ayer y el hoy para Krauze es que el mestizaje debe ser visto como un espacio que privilegió la mezcla cultural de los indígenas—a diferencia del pasado que como se he establecido en el capítulo anterior se formularon hipótesis que interpretaban esa diversidad como una característica defectuosa. Sin lugar a dudas las reflexiones de Krauze son sumamente poderosas, considerando que es uno de los historiadores y ensayistas que ha logrado gran

difusión en México a través de su emporio editorial (*Editorial Clío* y *Letras Libres*) y de sus colaboraciones en series y documentales producidos por Televisa.¹

Por lo tanto, cuando el historiador visualiza la diversidad cultural de México considerando solamente el elemento indígena y no menciona una sola palabra sobre la presencia y las contribuciones culturales de los afroamericanos—el otro componente que forma parte también de la nación mexicana—estamos frente un discurso del mestizaje mexicano incompleto. Si, uno de los documentos que explica dicho mestizaje, a manera de celebración del surgimiento de México como un país independiente primero, y como un país moderno después, no se menciona una palabra sobre la migración forzada de los esclavos africanos que llegaron a México, es un indicativo de que el proceso de borrado e invisibilidad del que han sido objeto las poblaciones afrodescendientes en México aún sigue produciéndose. Cuando el historiador Krauze no menciona una sola palabra sobre la presencia o las contribuciones culturales de los grupos afrodescendientes mexicanos como elementos de la identidad y de la cultural del México de hoy, está prolongando el proceso de invisibilización y borrado de dicha población.²

Con todo más allá de idealizaciones e ideologías, me parece claro que el mestizaje mexicano, visto como un proceso de convergencia y convivencia cultural—relativo siempre, pero de largo aliento—, distingue a

¹ De 1977 a 1996 trabaja como secretario de redacción y subdirector en la revista *Vuelta*; en 1991 funda la *Editorial Clío*; y en 1999 crea la revista *Letras Libres*. Ha sido también autor de una serie de documentales y televisivos —razón por la que ha alcanzado un reconocimiento masivo. Entre sus libros más reconocidos se encuentran *Caudillos culturales en la Revolución mexicana* (1976), *Daniel Cosío Villegas. Una biografía intelectual* (1980), *Por una democracia sin adjetivos* (1986), *Biografía del poder* (1987), *Siglo de caudillos* (1993), *La presidencia imperial* (1997), *Mexicanos eminentes* (1999), *Tarea política* (2000), *Travesía liberal* (2003) *La presencia del pasado* (2004) y *Para salir de Babel* (2005).

² En este sentido, debo aclarar que si bien es cierto que Krauze no menciona el componente cultural y la presencia de los grupos afrodescendientes en su presentación del libro *El mestizaje mexicano*, así como tampoco lo hace en la introducción del mismo libro Guillermo Tovar de Teresa. Sin embargo, sí hay una mención breve sobre las contribuciones de los afrodescendientes al mestizaje mexicano en el ensayo de José N. Iturriaga “La cocina mexicana: una síntesis cultural” (Krauze 303-330).

México de la mayoría de los países de América en donde la regla fue la franca y generalizada discriminación, la exclusión, la segregación y aún el exterminio de los indígenas. México, por el contrario, privilegió—relativamente si se quiere—la mezcla cultural. Aunque en términos estrictamente demográficos el mestizaje mexicano es aun materia de debate, culturalmente ha sido un proceso decisivo y, a la luz (o la sombra) de este siglo XXI, que ha dado inicio bajo el signo de la intolerancia, un proceso que cabe calificar de milagroso (9).

Cuando Krauze menciona el hecho de que en México—a diferencia de los demás países de Latinoamérica—surge un mestizaje cultural que ha sido un proceso milagroso sobre todo en relación a las comunidades indígenas, llama la atención que visualiza la riqueza cultural del mestizaje mexicano como resultado de la diversidad cultural que existe entre los grupos indígenas. Tal parece que en la perspectiva de Krauze el mestizaje cultural mexicano no logra salvar de la discriminación, la exclusión, la segregación a los afrodescendientes mexicanos. La riqueza cultural del mestizaje mexicano va a estar completa cuando los intelectuales mexicanos como Krauze visualicen y otorguen la importancia que merecen las contribuciones de los afrodescendientes en la construcción de la identidad nacional mexicana.

La invisibilidad del afrodescendiente es un requisito deliberado y de vital importancia para la construcción de una identidad mexicana imaginada e idealizada. Para romper con éxito este ciclo hay que empezar con una mejor comprensión del por qué y del cómo se ha intentado borrar/marginalizar a este grupo del centro del discurso de la identidad nacional mexicana de la primera parte del siglo XX. Sobre todo si se considera

que esta identidad debe competir con éxito en relación a otras identidades nacionales basadas en un ideal eurocéntrico. Esta exigencia se observa cuando se estudia la manera en la que se ha usado el concepto de raza en lo que respecta a la política, la historia y la cultura mexicana de la primera parte del siglo XX. El desarrollo de este capítulo ayuda a mi análisis general a tener una perspectiva integral del proceso que ha promovido la invisibilidad de los afroamericanos. De manera que sumando esta información a los estudios del capítulo uno y dos estaré en posición de iluminar las estructuras hegemónicas puestas en marcha para lograr la supresión de las poblaciones no deseadas en México. Este estudio es relevante si se considera que los afroamericanos y los indígenas siguen marginados. Consecuentemente es posible pensar que dichas medidas pueden haber disminuido la “conciencia” de los grupo marginados, especialmente la presencia de los afroamericanos en México.

Mi tesis en este capítulo se centra en el análisis del proceso mediante el cual los intelectuales mexicanos intentan borrar/invisibilizar la imagen de los afroamericanos mexicanos mediante la *omisión*, la *esencialización* y la *marginalización* durante el proceso de la construcción de la imagen del ciudadano nacional mexicano de la primera parte del siglo XX. Esta investigación me permite responder a las siguientes preguntas: ¿Por qué la imagen del ciudadano nacional mexicano que surge después de los movimientos revolucionarios *omite* la imagen de los afroamericanos? ¿Cuáles son los mecanismos que usa Vasconcelos para *esencializar* a los afroamericanos en *La raza cósmica*? ¿Por qué el personaje de la negra Angustias al final de la novela debe permanecer en los *márgenes* de la sociedad moderna mexicana?

En este capítulo me voy a enfocar en primer término en la discusión que sostienen los intelectuales mexicanos en el periodo posrevolucionario para construir una imagen específica del ciudadano nacional mexicano: esencialmente masculina, mestiza, y de extracción rural que se corporiza en la imagen del charro (Pérez Montfort 1999, López Lozano 1999, Carreño King 2000). Ilumino especialmente el proceso por el cual se construye dicha imagen—mediante la aglutinación de las diferentes culturas, razas y etnias que conforman la nación moderna mexicana. Este proceso tiene la finalidad de crear un mestizaje que logre la homogeneización de México, asentando sus bases en la heterogeneidad étnica y cultural de los grupos indígenas (Gamio 1916, Vasconcelos 1925). Sin embargo dicha imagen que pretende estar revestida de una heterogeneidad multicultural finalmente no se cumple, ya que se puede observar una tendencia a referirse a los indígenas como un solo núcleo sin respetar las variantes culturales entre ellos. Así como también esa homogeneización más bien indica un proceso encaminado a *omitir y borrar* los elementos culturales, raciales y étnicos, de los grupos considerados inconvenientes como es el caso de los afrodescendientes y chinos, entre otros.

En segundo término, examino el texto *La raza cósmica* (1925) de José Vasconcelos, ya que representa un ejemplo de las filosofías raciales que se generan en México en el primer tercio del siglo XX. El mestizaje que Vasconcelos concibe se basa en las nociones de la filosofía de la eugenesia estética.³ Este es un mestizaje que, como

³ Eugenesia estética es una “ciencia” que surgen con Francis Galton en 1883, básicamente establece que el conocimiento de la ciencia funcionará para el “mejoramiento” de la raza humana. Vasconcelos establece una particular interpretación cuando la usa como una base de su planteamiento filosófico sobre el mestizaje. El filosofo establece que la mezcla racial debe estar basada en las leyes de la comodidad social, la simpatía y la belleza para que produzca un tipo infinitamente superior a todos los que han existido. (27). Sin embargo a lo largo de su discusión, Vasconcelos propone también que el mestizaje ideal debe eliminar a los afrodescendientes y a los chinos. Por otra parte, Christopher Domínguez dice que el planteamiento de Vasconcelos es completamente utópico, y advierte: “El clasicismo americano de Vasconcelos nace del “eugenismo” estético, pues el advenimiento de la Raza Cósmica será un acto de fe, misterio como la

Vasconcelos establece, con el paso del tiempo haría posible desaparecer mediante la *esencialización*, al menos volver invisibles a los grupos no deseados –los indígenas y los afrodescendientes, entre otros–dentro del discurso de identidad nacional. Aunque la propuesta de Vasconcelos en *La raza cósmica* nunca fue un proyecto viable, es importante subrayar cómo algunos de sus planteamientos raciales son argumentos que permean en el discurso de la construcción del imaginario de la identidad nacional mexicana del siglo XX.

Por último, con la intención de establecer un contraste en relación a la imagen ideal del ciudadano nacional mexicano analizo la novela *La negra Angustias* escrita (1944), por Francisco Rojas González. Considerando que el argumento de dicha novela gira en torno a un personaje femenino y afrodescendiente–opuesto a la imagen masculina y mestiza ideal–resulta significativo iluminar la intersección de género y raza para entender cómo es presentada la imagen de esta mujer afrodescendiente por Rojas. Luego desarrollo las implicaciones de dicha intersección en relación a los argumentos raciales planteados por Vasconcelos en *La Raza Cósmica*. Por último, establezco las implicaciones de la intersección género y raza en el proyecto de la identidad nacional de la novela.

Considerando que la pregunta tesis gira en torno al proceso de la construcción del ciudadano nacional mexicano del primer tercio del siglo XX es útil trazar una aproximación teórica bajo el lente de los estudios pos-colonialistas. Sobre todo, tomando en cuenta que la teoría pos-colonialista es una herramienta que hace posible desentrañar las ideologías coloniales y poscoloniales que subyacen tanto en el discurso de identidad

Encarnación, un golpe de efecto propagandístico, truco genial que se hundió como la propia Atlántida, para quedar a la vista solamente de los navegantes en busca de islas áureas, de los príncipes filosóficos tras una ciudad de Dios que los acepte como gobernantes de los marchantes de utopías” (120).

nacional como en el contexto literario. Por un lente poscolonial se puede estudiar en primer término, la manera en la que se articulan los elementos culturales y sociopolíticos que constituyen la base del estado/nación como una entidad política y étnica, y en segundo lugar el papel que juegan los conceptos de nación, raza, género y sexo dentro del nacionalismo mexicano. Sobre todo la teoría poscolonial puede ayudar a subrayar cómo han sido usados estos conceptos en relación a la inclusión o exclusión de los grupos que conforman la nación imaginada de México.

En 2008 Peter Wade amplía su estudio sobre Latinoamérica en su ensayo “Debates contemporáneos sobre raza, etnicidad, género y sexualidad en las ciencias sociales” donde analiza detalladamente la intersección de la sexualidad y la raza.⁴ En este sentido Wade establece que existe una sexualización de la raza y una racialización del sexo. El antropólogo explica:

se empieza ‘el sexo’ (entendido como proceso de reproducción social) y se llega a ‘la raza’ porque en determinados contextos los grupos que están participando en el proceso de la reproducción social son racializados (jerarquizados). Sobre todo agrega Wade, porque los discursos racializados se refieren con frecuencia a la sangre y a los elementos fenotípicos (formas del pelo, color de la piel, etc.) que se entienden como cosas que se heredan mediante la reproducción sexual (51).

De esta forma tanto el estudio de la intersección de nación y raza, así como la tesis de la sexualización de la raza y la racialización del sexo me permiten acercarme a los textos de *La raza cósmica* como a el de *La negra Angustias* para establecer cuáles son los

⁴ Peter Wade en 2007 publica su ensayo “Identidad racial y nacionalismo: Una visión teórica de Latinoamérica” donde desarrolla un análisis minucioso sobre la nación y raza, así como también investiga la intersección de sexualidad y género.

mecanismos—el cómo y el por qué—que se han usado para borrar hasta volver invisibles a los afrodescendientes mexicanos.

Parte I - La Revolución y el período posrevolucionario: La construcción del ciudadano nacional

México comienza el siglo XX bajo el gobierno de Porfirio Díaz (1884 a 1911), durante su largo mandato—casi treinta años en el poder—se puede advertir cómo se erige paulatinamente una ideología de la identidad de la nación mexicana. La base de esta construcción es presentar a la población como una unidad con la intención de fortalecer el Estado mexicano, en oposición a la diversidad étnica y racial existente en el país. Consecuentemente la élite positivista —Pimentel, Sierra, Bulnes, Raigosa y Aragón entre otros—establece las políticas de identidad a través de un mestizaje homogeneizante.⁵ Dichas políticas se apoyan en las teorías raciales de la época que estipulan la superioridad o inferioridad de los seres humanos a partir de factores como la nutrición, la supervivencia del más apto, o aquellos que proclamaban que la educación podría volver mejores a los indígenas (Aguirre Beltrán “Oposición de raza” 57-61). Los positivistas enfatizan que la unión del español (blanco) y del indígena genera mestizos, la unión ideal, ya que promueve una construcción de identidad dualista: mestizaje indoeuropeo. Además proponen que la unión de mestizos con otros grupos—como los afrodescendientes y/o los indígenas—también genera mestizos. Por lo tanto esta filosofía del mestizaje también conlleva (de manera velada) un mecanismo de exclusión a través del blanqueamiento, que además de las implicaciones raciales tiene alcances en el ámbito cultural. En este sentido, la educación juega un papel principal como un agente homogeneizador que, según los positivistas, genera cohesión a la dispar población mexicana a través de la

⁵ Sobre el grupo de los positivistas y su trayectoria se ha escrito un análisis en el capítulo uno, parte III “Construyendo el Estado-nación: los positivistas del último tercio del siglo XIX y primera década del siglo XX”.

civilización. Por otra parte, la educación/civilización proporciona una invaluable oportunidad a la clase gobernante para enfatizar lo que se quiere acentuar (el mestizaje) y borrar/invisibilizar lo que se quiere excluir (los indígenas no civilizados y los afrodescendientes).

El movimiento revolucionario surge como una respuesta a los excesos del gobierno de Porfirio Díaz: en el terreno económico hay un descontento por el control que ejercen los latifundistas y la burguesía. En términos sociales rige un sentimiento de decepción por el despojo de las tierras que sufren los campesinos, así como también por las marcadas diferencias de clase y por la inexistencia de leyes laborales (Cosío Villegas 137-38). En 1908 se establecen debates donde se argumenta que México está listo para decidir democráticamente su futuro presidente. En 1909 Madero establece El Partido Antireeleccionista y la primera campaña electoral. Sin embargo Madero es encarcelado, y queda fuera de la contienda electoral. Díaz es declarado presidente de México por seis años más. El 20 de noviembre estalla la Revolución mexicana que plantea entre sus reformas principales la formación de la pequeña propiedad, la restitución al pueblo de la tierra, el reconocimiento de las Uniones (hoy conocidos como sindicatos que sirvieron para regular los conflictos entre el capital y el trabajo), y el fomento y difusión de la educación pública.⁶ Por otra parte, se favorece el desarrollo de la agricultura, la minería, y la industria petrolera entre otras con el fin de promover el bienestar y prosperidad del país. De esta forma se sientan las bases que llevarán a México a vivir una de las transformaciones más importantes en su historia: la construcción de la nación moderna.

⁶ De acuerdo a Daniel Cosío Villegas, la Revolución mexicana se divide en dos periodos: el primero se desarrolla de 1910 a 1920, y el segundo de 1921 a 1952. El final del primer periodo de la Revolución mexicana (1910-1920) está delimitado por la muerte de Venustiano Carranza y el inicio de la segunda parte de este periodo histórico comienza con Adolfo Huerta, quien asume la presidencia de forma interina.

Esta fundación se cimenta en un proyecto político-económico que incluye a su vez un proyecto político-social, cuyo fin se encamina a la construcción del ciudadano nacional (Cosío Villegas: 145-146).

Durante la primera parte de la Revolución mexicana (1910-1920) las constantes luchas de los caudillos: Francisco I. Madero, Emiliano Zapata, Victoriano Huerta, Francisco Villa, Venustiano Carranza, entre otros, llevan al país a repetidos ciclos de enfrentamiento armado. Las constantes revueltas frenan el tan anhelado proceso de la construcción de la nación moderna, y por consecuencia la conformación del ciudadano nacional mexicano. Sin embargo aun en este contexto político social inestable se puede advertir un cambio entre los intelectuales mexicanos, sobre todo por parte del grupo el Ateneo de México que surge en 1909 como Ateneo de la juventud.⁷ Entre los miembros más destacados del Ateneo se encuentran Pedro Enríquez Ureña, Julio Torri, Alfonso Reyes y José Vasconcelos. Los ateneístas centran sus esfuerzos en debatir los planteamientos positivistas y su postura biologizante, para promulgar una vuelta a las humanidades y a lo clásico. Por otra parte, en 1917 surge la Constitución mexicana (que es la Constitución vigente en México hasta el día de hoy), donde en el segundo artículo, se establece a México legalmente como un país culturalmente diverso, culturalidad que será avalada en relación a los grupos indígenas y que más tarde va a dar lugar a los estudios indigenistas. En este punto se puede advertir también como la presencia afrodescendientes mexicanos queda invisibilizada legalmente por lo que va a ser difícil

⁷ Carlos Monsiváis caracteriza de la siguiente forma al grupo el *Ateneo de México*: son un movimiento intelectual con claridad y unidad de propósitos; destruyen las bases educativas del positivismo y alientan el retorno al humanismo y los clásicos; en Grecia encuentran la inquietud del progreso; representan la implantación del rigor en un medio de memorizadores de dogmas o de improvisados; impugnan los criterios del conservadurismo intelectual y social y son claramente laicos; recuperan el trabajo cultural y científico de México; expresan la modernidad entendida como el registro de la ciencia, la apertura de vías espirituales y la insistencia en el conocimiento de otras culturas; e inician una actitud intelectual (30-32).

encontrar una representación de los mismos en el discurso de la identidad nacional de la nación. Estos cambios van a determinar una manera diferente de percibir y explicar la identidad mexicana, sin embargo no se va a advertir un proyecto tangible hasta el periodo posrevolucionario.

Con el triunfo de la Revolución comienza el segundo período revolucionario—que abarca de 1921 a 1940—llamado también la etapa “reformista”. Como su nombre lo sugiere, es en este momento que comienza la reforma agraria, así como también se percibe una *reforma* en otras direcciones como en el terreno educativo, económico, y laboral. Se consolidan las organizaciones obreras, se establece el banco de México, al igual que el Banco Nacional de Crédito Agrícola, pero sobre todo se fortalece la educación. Por otra parte, los intelectuales mexicanos por fin cuentan con la estabilidad tan esperada, para así consolidar la identidad de la nación mexicana a través del mestizaje, que a lo largo de los diez años de lucha armada, se ha ido corporizado en la imagen del charro mestizo y rural. Considerando esta perspectiva es necesario preguntarse ¿cómo el estado-nación mexicano se propone la construcción de la homogeneidad, y la corporización del ciudadano como su patrimonio cultural e histórico? Sobre todo se debe precisar por qué el estado-nación mexicano construye un arquetipo orientado a fortalecer una identidad mestiza, al mismo tiempo que usa estereotipos para asignar marcar a los grupos minoritarios—como a los afrodescendientes y los indígenas, entre otros—para mantenerlos en los márgenes de la nación imaginaria.⁸ Especialmente, si

⁸ Gutiérrez y Núñez establecen que “Los arquetipos condensan en alguien o en algo las características importantes que se consideran epítomes de los modelos de la perfección, logro, belleza, y por lo tanto merecen admiración, incluso ser imitados” (85). Para el caso de México, establecen las investigadoras que: “El arquetipo más sobresaliente de la identidad en cuestión [la mexicana] es, como se sabe, lo mestizo. La exaltación posrevolucionaria a este fenómeno de historia cultural se debe a que presenta por lo menos las siguientes ideas. Primero: encarna la creencia muy generalizada de que la aculturación (mexicanización o mestizoísmo) es el medio individual para lograr ciertos fines colectivos; segundo: condensa rasgos únicos

se considera que dichos estereotipos arbitrariamente contienen generalizaciones que—positivas o negativas—suelen ser peligrosas. Consecuentemente mediante el análisis de los arquetipos y estereotipos es posible encontrar contornos bien demarcados para entender las tareas organizativas y de identificación colectiva que lleva a cabo el Estado-nación (Gutiérrez y Núñez 81-83).

Sin embargo, los arquetipos y los estereotipos son construcciones complejas que van más allá de una lista de características o de comportamientos adscritos a un grupo específico. La forma en la que se usan los arquetipos y los estereotipos también son múltiples. Por ejemplo para Ricardo Pérez Montfort en el contexto de 1920 a 1940: “El estereotipo pretendía ser la síntesis de las características anímicas, intelectuales y de imagen, aceptadas o impuestas, de determinado grupo social o regional. Se manifestó en una gran cantidad de representaciones, conceptos y actitudes humanas, desde el comportamiento cotidiano hasta las más elaboradas referencias al estado nación...” (“Un nacionalismo” 178). A diferencia de Gutiérrez y Núñez parece que Pérez Montfort construye su definición en los límites del significado de arquetipo y de estereotipo. Para él, el estereotipo puede ser atribuido aún al grupo que está en el centro del discurso nacional, en este caso a la imagen del charro mestizo, mientras que para Gutiérrez y Núñez el estereotipo: “participa en la construcción de los parámetros que conforman la inferioridad. (se base ésta en criterios raciales, de género, de bienestar económico, étnicos, regionales o locales). Dentro del ámbito estereotípico se acomoda la constelación

atribuibles a su capacidad de conciliar oposición e incluso antagonismo (es decir mezcla racial, cultural, de tradiciones, de estilos)” (88). Por otra parte, con respecto a los estereotipos Gutiérrez y Núñez señalan que dichas construcciones hacen referencia a un estado fijo o estático impuesto arbitrariamente a los demás. Nos ofrecen una explicación de las medidas de las ideas o supuestos concebidos de antemano que algún grupo social utiliza contra otro. Una cualidad interesante de los estereotipos es cómo se forjan ideas fijas sobre alguien o sobre algo y se supone que son previsibles, es decir, se cree en pautas estáticas de comportamiento... los estereotipos transmite prejuicios y significados despectivos referentes a otros grupos sociales al dar por supuesto su estatismo su comportamiento repetitivo (85).

heterogénea de los ‘excluidos’” (88). El modelo de arquetipo y estereotipo de Gutiérrez y Núñez demarca una diferenciación entre los grupos que se encuentran en el centro del discurso nacional y aquellos que están en los márgenes, y así sirve mejor para el presente análisis.

Consecuentemente es importante establecer cuáles son los mecanismos usados por el estado-nación mexicano para colocar los grupos que deben mantenerse en los márgenes al mismo que delinea la imagen de aquel que va ocupar el centro de la nación imaginada. La imagen del charro mexicano como una representación nacional surge en el marco de las celebraciones del Centenario de la consumación de la independencia en 1910 (Pérez Montfort 1999, Carreño King 2000).⁹ En el contexto de los años veinte y treinta se aprecia como la imagen del charro pasa de ser una referencia regional para convertirse en la representación de un nacionalismo conservador.¹⁰ La movilidad de la imagen del charro se debe en primer lugar a su constante exposición a través de concursos, ferias, y la asociación de charros; así como también por la difusión masivas de la que es objeto a través de las revistas de teatro, del radio y del cine. Sin embargo, es importante subrayar que más allá de la difusión de la imagen del charro mestizo y rural, lo que en realidad ejerce una influencia para que dicha imagen quede en el centro del discurso nacionalista es la relación directa con: “los terratenientes, miembros de la

⁹ Tania Carreño King ha trazado la trayectoria y analizado la forma en la que se construye la imagen del charro como representación de lo nacional mexicano en el texto: *“El charro” La construcción de un estereotipo nacional (1920-1940)*.

¹⁰ Hernández Cuevas señala en su minucioso ensayo “Las raíces africanas del charro y la china mexicanos” que la imagen del charro ha sido una evolución de la población novohispana que proviene de las clases bajas, leperuza, chicana quienes en su mayoría eran afro-mestizos. En su análisis el investigador advierte el surgimiento de las figuras del chinaco y la china poblano desde las guerras de independencia como un antecedente del charro y la china contemporáneos que “son un modelo blanqueado de aquellos”. En su recorrido histórico Hernández Cuevas detalla como los chinacos cobran fama primero con el ejército de los insurgentes de Morelos durante las guerras de Independencia, y después durante la invasión francesa. Así como también advierte que gracias a la novela *Calvario y Tambor* (1868) de Vicente Riva Palacio podemos tener una descripción de los chinacos referidos como tambor.

antigua aristocracia rural porfirista, y conocidos personajes de los sectores medios urbanos” (Carreño King 88). Basta recordar que el charro se adscribe en términos regionales al área tapatía (Jalisco), donde justamente se asientan los grupos que están en desacuerdo con el gobierno central posrevolucionario (Carreño King 88), en lo que se refiere a la restitución de las tierras y la dotación ejidal pero que aún cuentan con poder económico. Así que cuando México erige las representaciones de lo propio, de lo nacional, no es una casualidad que la imagen ideal sea precisamente la del charro/mestizo y no la del indígena que participó en las luchas armadas junto con otros grupos minoritarios como los afrodescendientes. Por el contrario, en oposición al arquetipo del mestizaje—y del charro mestizo—se puede observar que el Estado-nación mexicano establece una política encaminada a revestir de estereotipos negativos a las imágenes tanto de los indígenas como de los afrodescendientes para colocarlos en los márgenes del discurso de la nación imaginada. En este sentido, se puede establecer dos documentos que contienen algunos de los mecanismos usados por el estado para mantener en la invisibilidad o para tratar de borrar a los grupos minoritarios: *Forjando patria* (1916) de Manuel Gamio y *La raza cósmica* (1925) de José Vasconcelos.

Considerando que los indígenas han participado intensamente en las luchas armadas, el Estado-nación mexicano no puede ocultar que este grupo ha sido parte medular de dicho movimiento social aunque también hubo otros grupos minoritarios que no son considerados como los afrodescendientes. Por consiguiente el Estado moderno posrevolucionario comienza una nueva construcción del mestizaje donde se va a enfatizar una multiculturalidad heterogénea, que va a determinar el horizonte de la multiculturalidad de la nación moderna mexicana. Aquí el indígena, o más bien dicho las

diferentes comunidades indígenas asentadas en el país son el referente de la multiculturalidad, sin embargo no se incluye a los otros grupos que conforma el entretejido étnico y racial de México como por ejemplo los afrodescendientes. De esta manera comienza la nueva construcción ideológica del mestizaje que busca la integración del indígena en el discurso de la identidad nacional, a diferencia de los planteamientos positivistas—de finales del siglo XIX y principios del XX—donde el indígena es explicado a través de su pasado glorioso. En este sentido, resulta medular el trabajo de Manuel Gamio en *Forjando patria* (1916) que propone un proyecto antropológico basado en el relativismo cultural que se encamina a una integración del indígena a la nueva nación moderna mexicana.¹¹ Es claro que este proyecto también contiene un aspecto político, esta postura se puede advertir cuando Gamio establece que:

es axiomático que la antropología en su verdadero, amplio concepto, debe ser el conocimiento básico para el desempeño del buen gobierno, ya que por medio de ella se conoce a la población que es la materia prima con que se gobierna. Por medio de la antropología se caracteriza la naturaleza abstracta y la física de los hombres y de los pueblos y se deducen los medios apropiados para facilitarles un desarrollo evolutivo normal. (26)

¹¹ Según la perspectiva teórica del relativismo, las manifestaciones culturales de los diversos pueblos no pueden ser jerarquizados en una sola y única tabla de valores, como lo quiere ver el evolucionismo unilineal, sino que cada una de ellas debe entenderse y valorarse en su propio contexto y compararse sin que la confrontación de unas con otras haga uso de criterios de superioridad e inferioridad. (Bonfil: 170). En relación a la integración, es importante considerar las reflexiones que hace Palerm, en la introducción al texto *Aguirre Beltrán: obra polémica* (1976), cuando habla sobre la labor de Gamio con respecto a la integración del indígena: “Integrar ha significado, sucesivamente o al mismo tiempo, cristianizar, castellanizar, occidentalizar; o bien, dicho en otro lenguaje, extraer al indio de su comunidad y convertirlo en peón de hacienda, en minero, en criado doméstico, en trabajador migratorio, en asalariado urbano, etc. Desde el siglo pasado, en particular, integrar es mexicanizarlo, hacer que pase a formar parte de la sociedad nacional, tanto cultural como social, política y económicamente” (12).

Tal parece que para Gamio, la antropología es un instrumento que ayuda al gobierno para que se logre la *evolución* de población que habita México, que permite entonces construir la nación imaginada. Si bien el proyecto de Gamio se enfoca en el estudio de los ámbitos lingüístico, económico, cultural, y étnico de las comunidades indígenas la finalidad no se enfoca en una ayuda para los grupos indígenas. Más bien, los resultados de este estudio se usan para establecer la mejor manera de incorporar a los indígenas a “la cultura nacional, moderna, occidental (Bonfil 174). Es decir que en realidad lo que plantea Gamio es un acercamiento a las comunidades indígenas para así tener una mejor comprensión de su realidad e incorporarlos al nuevo proyecto del mestizaje del siglo XX.

En este contexto se puede observar cómo el Estado nación mexicano establece como uno de sus objetivos resolver los problemas sociales que viven los indígenas—mediante la construcción de instituciones y políticas sociales.¹² El primer paso del gobierno mexicano, en este sentido, consiste en acercar la educación a las comunidades indígenas. Sin embargo en última instancia la educación va a servir como instrumento de integración de dichas comunidades. Si bien esa integración contempla una *integración diluida* de la cultura indígena a la cultura nacional y viceversa, se puede observar que al final se trata de una imposición de la cultura nacional a la cultura indígena donde el horizonte sigue siendo lo occidental/la visión eurocéntrica. Dicha idea se puede apreciar cuando Gamio señala en *Forjando Patria*: “Para incorporar al indio no pretendamos europeizarlo de golpe; por el contrario, indianicémonos nosotros un tanto, para presentarle, ya diluida en la suya, nuestra civilización” (96). El proyecto de integración del indígena posteriormente va continuar a partir del movimiento indigenista en 1940,

¹² Gamio tiene un papel fundamental ya que asume la Dirección de Antropología de la Secretaría de Agricultura y Fomento de México (1917-1924), así como también crea el Instituto Indigenista Interamericano —de cual es director hasta su muerte— (1942-1960).

que se encamina a lograr una homogeneización de las culturas indígenas sobre todo con las campañas de alfabetización.¹³

Por otra parte, se advierte cómo la imagen del indígena también es explotada y expuesta de manera opuesta a la del charro-mestizo y rural:

Por un lado se insiste en incorporarlo al proyecto nacional— por lo menos en el discurso— puesto que se trataba de un sector de ‘el pueblo mexicano’, pero por otro subsistía la distancia despectiva marcada por los sectores herederos del porfiriato y el insistente sabor de lo exótico con que rodeaban lo rodeaban. Frente al conservadurismo del charro, el indio aparecía como un complemento subvaluado de la mexicanidad, al que había de reivindicar como parte del ‘pueblo’ (Pérez Monfort 187).

El indígena va a aparecer tanto en los teatros de revista como en el cine retratado de una manera romántica/asociada al pasado prehispánico—sobre todo el cine nacional. Por otra parte, también se pueden encontrar imágenes donde el indígena va a mostrarse revestido del elemento folclórico, que lo hace surgir como una imagen pública acartonada que de ninguna manera lo conduce a la reivindicación social.

En este punto, es conveniente preguntar entre el charro mestizo y la imagen romantizada del indígena, ¿cuál es la imagen de las afrodescendientes que podemos encontrar en los primeros años del periodo posrevolucionario? Como hemos mencionado

¹³ Leif Korsbaek y Miguel Ángel Sámano-Rentería en su ensayo “El indigenismo en México: Antecedentes y actualidad” establecen que, “Se pueden distinguir tres grandes periodos del indigenismo en México: el periodo que podemos llamar el 'preinstitucional' que va desde el descubrimiento y la conquista del Mundo Nuevo y la constitución de la Nueva España hasta la Revolución mexicana, el indigenismo institucionalizado que empieza en el periodo posrevolucionario, para adquirir fuerza con el congreso en Pátzcuaro en 1940 y cuerpo con la creación del Instituto Indigenista Interamericano a nivel continental y del Instituto Nacional Indigenista en México en (1948) a nivel nacional, y finalmente, el periodo de la crisis del indigenismo institucionalizado que empieza en 1982, con la adopción formal y real del neoliberalismo como política oficial del Estado mexicano, llegando hasta hoy a lo que hemos llamado el neoindigenismo”. Este ensayo seguirá esta división de los periodos del indigenismo en México.

anteriormente, la élite mexicana propone al charro mestizo como la imagen ideal de su nación imaginada, sin embargo los intelectuales aún deben encontrar un espacio para los grupos de campesinos pobres y grupos marginados que habían luchado en los movimientos revolucionarios. “La pluralidad de esas mayorías hacía muy difícil establecer rasgos de identidad nacional sin sacrificar la diversidad de regiones, etnias, costumbres y ‘modos de vida’ que conformaban–y conforman hasta la fecha–al ‘pueblo mexicano’” (Pérez Montfort, *Estampas nacionales* 151). Precisamente es en ese acto, donde los intelectuales encuentran un espacio para “sacrificar la diversidad”–que bien puntualiza el historiador–es donde se diluye la imagen del afrodescendiente como un estereotipo.

En esa articulación la élite mexicana encuentra el espacio perfecto para borrar/invisibilizar a los afrodescendientes de la base de la imagen de la familia, de la comunidad y de la nación mexicana. La única mención sobre los afrodescendientes–en este contexto histórico–lo vamos a encontrar en 1925, en el ensayo filosófico *La raza cósmica* de José Vasconcelos. El filósofo propone en este documento la anulación de elemento afrodescendientes–a través de la eugenesia estética–del mestizaje hegemónico del siglo XX. En los años treinta se puede apreciar una imagen pública que sugiere una presencia afrodescendiente en México a través del jarocho que hace énfasis a su componente negro como una identidad regional. Ejemplos de esta construcción se pueden encontrar en las películas como *Huapango* (1937) de Juan Bustillos, *Alma jarocho* (1937) de Antonio Helú, *Allá en el trópico* (1940) de Fernando Fuentes, entre otras–que se van a analizar en el siguiente capítulo. Después no se va encontrar una imagen sobre el afrodescendiente sino hasta 1943 con la circulación de la historieta *Memín Pinguín* de

Yolanda Vargas Dulché, seguida en 1944 de la novela *La Negra Angustias* de Francisco Rojas González, más aún es el cine donde se puede apreciar una prolífica serie de películas que toca este tema como por ejemplo *La mulata de Córdoba* (1945) del director Adolfo Fernández Bustamante, *Angelitos Negros* (1948) del director Joselito Rodríguez, y *La negra Angustias* (1949) de la directora Matilde Landeta, entre otras. Estos productos culturales se van a discutir ampliamente en el siguiente capítulo.

La invisibilidad de los afrodescendientes en el discurso de la nación imaginaria de la primera parte del siglo XX ha sido resultado de un proceso minucioso que involucra mecanismos como la omisión, la esencialización y la marginalización. Tales dispositivos son imprescindibles si se considera que el Estado-nación proyecta una identidad homogénea a través del mestizaje que en este caso invisibiliza al afrodescendiente. En este sentido es importante analizar el poder que el Estado-nación mexicano ejercer para establecer la imposición de una hegemonía social. Este análisis resultará enriquecedor si se atiende la manera en la que Michel Foucault plantea su aproximación al significado del poder en relación al estado:

Me parece que por poder hay que comprender, primero, la multiplicidad de las relaciones de fuerza inmanentes y propias del dominio en que se ejercen, y que son constitutivas de su organización [...] las estrategias, por último, que las tornan efectivas, y cuyo dibujo general o cristalización institucional toma forma en los aparatos estatales, en la formulación de la ley, en las hegemonías sociales. (112-113)

El dominio del Estado mexicano en su proyecto de la nación moderna se centra entonces en la imposición de una hegemonía social que se va a cristalizar en la institucionalización

del charro imagen masculina y mestiza como ícono central de la identidad mexicana, o través de teorías raciales como *La raza cósmica* de José Vasconcelos. En ambos casos el mestizaje queda en el centro de la identidad nacional mientras que los indígenas son desplazados a los márgenes y los afrodescendientes han sido invisibilizados. Sin embargo es a través de la implementación de la Constitución mexicana de 1917 donde se puede advertir con más claridad la ejecución del poder del Estado-nación en relación a su proyecto de hegemonía y su determinación por borrar a los afrodescendientes. Sobre todo si se atiende el artículo segundo, que tal y como lo he mencionado anteriormente establece a México como un país culturalmente diverso en relación a los grupos indígenas. De esta forma la invisibilidad discursiva hasta este punto de los afrodescendientes se vuelve legal. Se debe entender este punto con gran claridad para poder apreciar plenamente las dificultades que las comunidades afromexicanos contemporáneas deben enfrentar para obtener su estatus legal, situación jurídica dentro de una nación cuya constitución hasta el día de hoy niega su existencia. Manteniendo en mente esta realidad voy a acercarme a la obra de José Vasconcelos *La Raza Cósmica*. Con este ensayo filosófico Vasconcelos intenta completar el proyecto iniciado por los positivistas: Pimentel, Sierra, Bulnes, Raigosa y Aragón entre otros, así como también el de la constitución.

Parte II - Construcción utópica racial e ideológica del mestizaje: José Vasconcelos y *La raza cósmica* (1925)

Como se ha mencionado anteriormente, José Vasconcelos es otro intelectual que tiene una influencia notable tanto en el ámbito de la educación como en las discusiones sobre el mestizaje siglo XX, dirigido a la construcción del ciudadano.¹⁴ En su ensayo *La raza cósmica*, Vasconcelos centra sus discusiones en una tesis de mestizaje que, entre otras cosas, intenta justificar la exclusión de los afrodescendientes en México al mismo tiempo que pretende desvirtuar la imagen del indígena (aunque Vasconcelos insiste en velar esta intención). Su finalidad es privilegiar su propuesta de un mestizaje que acentúa la importancia del componente ario en su base fundamental. En este sentido Peter Wade establece que:

En América Latina, donde la mezcla interracial forma, en muchos casos, parte de la narrativa mítica de la nación... hay una corriente importante de pensamiento nacionalista latinoamericano que imagina la nación basada en

¹⁴ En su extenso trabajo como servidor público tiene un impacto directo en el ámbito de la educación dentro y fuera de México: fomenta la publicación de la colección de clásicos de la Universidad (1920); promueve la construcción de bibliotecas; celebra la primera exposición del libro en el Palacio de Minería; así como también edita la revista *El maestro* y mejora la Biblioteca Nacional (1921). Vasconcelos continúa con su proyecto de impulsar un programa educativo para México, logrando estimular el movimiento de la pintura mural mexicana al ofrecer apoyo a los pintores Diego Rivera, José Clemente Orozco, David Alfaro Siqueiros, entre otros. Sin lugar a dudas Vasconcelos tiene un fuerte impacto en el ámbito de la educación en México aunque es preciso puntualizar que todo este esfuerzo no es suficiente para que logre promover por ejemplo la literatura de la Revolución, ya que presenta un conflicto de intereses en relación a su proyecto de literatura más bien clasicista. En este sentido, Domínguez Michael argumenta que: “El clasicismo americano de Vasconcelos responde al impulso ecuménico de la Revolución Mexicana, de la demagogia obregonista y callista si se quiere -así lo ve José Joaquín Blanco-, pero es un conjunto de obsesiones apenas esbozadas y jamás una doctrina estética constituida. Su clasicismo es intención profética y propaganda en un acto, y por ello vale, pero nunca resulta ser el proyecto civilizador a largo plazo al que aspira” (114). Más allá de esto, lo que en realidad contribuye al fracaso del impulso de la literatura de la Revolución es que el gobierno ofrece apoyo a los escritores siempre y cuando los artistas no ataquen su imagen y promuevan a cambio una imagen populista.

la mezclas de categorías raciales (aunque sólo ciertas direcciones de mezcla, y no de otras) (“Debates contemporáneos” 57).

Como consecuencia podemos advertir que Vasconcelos en realidad no pretende proponer un proyecto de mestizaje plural—como muchas veces lo señala—sino que más bien se puede advertir una intención por acentuar sus ideales posrevolucionarios en términos de lo que él considera es el ciudadano idea de la nación moderna mexicana: el mestizo con un claro acento ario.

El ensayo filosófico *La raza cósmica* está conformado por un prólogo y tres partes. Vasconcelos va ir delimitando un discurso encaminado a la exclusión de los afrodescendientes en México, aunque a simple vista no parece ser su meta principal si es un componente importante en su discurso. Consecuentemente se advierte cómo el filósofo a través de diferentes mecanismos como la omisión o el desprestigio logra borrar/invisibilizar las contribuciones culturales de los afromexicanos en su propuesta de mestizaje. Si lo que Vasconcelos pretende es trazar la invisibilidad de los afrodescendientes mexicanos es oportuno comenzar el análisis de su ensayo subrayando la manera en que él analiza las diferentes civilizaciones antiguas que han vivido en un momento histórico un mestizaje. Sobre todo es importante enfatizar que cuando el filósofo nos lleva por este recorrido histórico, tiene el propósito de mostrarnos con ejemplos reales-históricos cuáles han sido los mestizajes más importantes en la historia de la humanidad, cuáles han sido los componentes humanos, y cuáles han sido los resultados. Es posible trazar las reflexiones de Vasconcelos sobre los beneficios de aquellas civilizaciones que si bien presentan un mestizaje, no experimentan “la penetración negra” en relación con aquellas que sí la experimentan. Así el filósofo va

señalando las ventajas del mestizaje de unas civilizaciones y los inconvenientes de las otras, hasta llegar a edificar el tipo de mestizaje que imagina para México y para las Américas. Al final de su ensayo Vasconcelos propone su mestizaje ideal: la quinta raza/la raza cósmica. Esta raza puede borrar/invisibilizar la presencia afrodescendiente del centro del discurso nacional.

Vasconcelos describe primero a los egipcios como “la raza” más antigua de la historia. El filósofo subraya que si bien este grupo experimenta “la penetración negra” (xvi) tuvo la oportunidad de lograr un mestizaje que a través de varios siglos da lugar a una nueva raza mestiza. Vasconcelos destaca que esta nueva raza logra producir el Segundo Imperio, que se ha caracterizado por ser el “más avanzado y floreciente” (xvi). Es importante detenernos aquí y explicar que, según Vasconcelos, el factor tiempo, es decir el paso de los siglos, es lo que da la oportunidad a esta sociedad de alcanzar su esplendor. Sin embargo, el filósofo aclara que este no es el caso para el Nuevo Mundo, donde el mestizaje de los españoles e indígenas no han tenido el tiempo de alcanzar su esplendor, ya que los españoles fueron expulsados antes de que se completara dicho mestizaje. Vasconcelos deliberadamente no menciona la población afrodescendientes como un componente del mestizaje del mundo hispano. Dicha postura sugiere que el primer paso para borrar a este grupo es omitir su existencia.

Cabe señalar que el antropólogo Gonzalo Aguirre Beltrán, en su libro *El negro esclavo en Nueva España. La formación colonial, la medicina popular y otros ensayos*, establece que en 1810 la población indígena representaba el sesenta por ciento de la población total, en tanto que el treinta y ocho restante estaba compuesto de criollos y mestizos, y que el número de negros existentes entonces era de sólo el 0.1 %. Sin

embargo vale la pena hacer notar, declara el antropólogo, que en esa misma fecha solo existían unos siete mil españoles europeos que también representa el 0.1% de la población (18). Es decir que pese a que a principios del siglo anterior la población afrodescendiente era proporcionalmente igual a la de los españoles, Vasconcelos omite mencionarlos. Yendo más allá, el filósofo desarrolla una propuesta eugenésica encaminada a invisibilizar/borrar a los afrodescendientes mexicanos de la construcción de identidad nacional del México moderno al mismo tiempo que abre un espacio para colocar al blanco/ario como el elemento que va a servir de puente para la construcción de la *raza cósmica*.

Cuando llega Vasconcelos a los griegos—de la edad de oro—aclarando que si bien experimentan una mezcla de razas, éstas son “razas de color claro” (xvi), lo que los lleva a vivir más bien una “mezcla de linaje y corrientes” (xvi). Continúa con los romanos y advierte la presencia de galos, españoles, británicos y aún germanos, precisando que si bien hubo emperadores de sangre hispanorromana “los contrastes no eran violentos, ya que las mezclas en lo esencial era de razas europeas” (xvi). Vasconcelos llega a las siguientes conclusiones sobre este primer grupo de civilizaciones. Migrando al norte, la civilización egipcia tuvo la oportunidad de lograr un buen mestizaje, que a lo largo de los siglos los volvió seres superiores. Los compara con los egipcios del Primer Imperio, aquellos que experimentaron mestizaje con “los negros” y que vivieron un periodo de decadencia. La civilización griega se dio entre razas de color claro por lo tanto, según sus palabras, no presentaron complicaciones. La civilización romana, bajo su apreciación no presentó contrastes violentos ya que todas sus razas eran europeas. Considerando todo lo

expuesto por Vasconcelos podemos entender que la “raza negra” es un elemento que complejiza el mestizaje.

De esta discusión se puede advertir que el filósofo deberá enfrentar dos obstáculos en su proyecto de mestizaje. En el primero Vasconcelos va a buscar la igualdad de la cultura indígena mexicana en comparación con las grandezas alcanzadas por los grupos sajones y arios del mundo europeo.¹⁵ Mientras que en segundo lugar, el filósofo deberá erigir un mecanismo que le permita excluir hasta llegar a borrar/invisibilizar la presencia de los afrodescendientes mexicanos de su “raza cósmica”, ya que según el énfasis de su análisis el mestizaje con la “raza negra” sólo ha retrasado a las civilizaciones antiguas que lo experimentaron.

En su ensayo Vasconcelos continúa su discurso de la raza cósmica enfocándose en el Nuevo Mundo. En el primer ejemplo, menciona a los Estados Unidos, llamando a este país como la poderosa nación “erisol de las razas europeas (sic)” (xvi), de nuevo el filósofo omite mencionar a los afrodescendientes de este país como parte creadora del poder.¹⁶ Cuando Vasconcelos menciona a los afroestadounidenses es para señalar que, “los negros en realidad se han mantenido aparte, en lo que hace a la creación del poderío sin que deje de tener importancia la penetración espiritual que han consumado a través de la música, el baile y no pocos aspectos de la sensibilidad artística” (xvi). En este sentido la visión de Vasconcelos de los Estados Unidos es más bien miope; es una versión donde la segregación en efecto cumple su función. En verdad, la línea de color en los Estados Unidos es una membrana imperfecta y permeable que separa a los negros de los blancos. Donde si bien es cierto que los blancos fueron capaces de forzar a gran parte de las

¹⁵ Es importante advertir que la palabra ario para Vasconcelos es más amplia, de lo que significaba para los nazis porque para el primero incluye a los griegos y los romanos.

¹⁶ En esta edición aparece la palabra erisol pero en otras ediciones se encuentra crisol.

comunidades negras a los márgenes de la sociedad “americana”, los negros siguieron haciendo valiosas contribuciones a la vida intelectual y política del país a pesar de los esfuerzos por silenciar a la comunidad negra. Es un error imaginar que los campos de artes y entretenimiento fueron los únicos campos en los que los negros eran capaces de hacer contribuciones significativas. Esta imaginación monolítica y reductiva de la comunidad negra sirvió para fines como lo de Vasconcelos, pero no refleja la complejidad o realidades de la vida en los Estados Unidos, donde existen preocupaciones por las relaciones raciales. De esta forma, Vasconcelos reduce las aportaciones de los afroamericanos a los asuntos meramente artísticos pero esta no es la verdad; especialmente desde la perspectiva de lo afroamericanos. Por ejemplo el Harlem Renaissance (1919-1937) que no fue solo un movimiento artístico sino que tuvo implicaciones políticas, científicas, filosóficas, etcétera. En conclusión se puede apreciar cómo Vasconcelos va entretejiendo un discurso que lo ayuda a desprestigiar a los afroamericanos y yendo más allá, parece que tiene en mente una nación imaginaria para los Estados Unidos donde sólo los blancos están en el centro.

Continuando con su recorrido por América, ahora Vasconcelos aborda el ejemplo de la República Argentina para argumentar que después de los Estados Unidos es el otro país “en donde se repite el caso de una mezcla de razas afines, todas de origen europeo, con predominio del tipo mediterráneo” (xvii). Aunque esto no es una realidad, Vasconcelos conjetura que en Argentina no existen las poblaciones afrodescendientes, cuando en nuestro días se puede comprobar que más allá de su existencia como afroargentinos, se pueden encontrar retenciones culturales como en el caso del tango que

por cierto es una de las representaciones de identidad nacional de ese país.¹⁷ Además de las dos realidades raciales que Vasconcelos establece como elementos ideales en la República Argentina—la europea/mediterránea y la inexistencia de afrodescendientes—es importante señalar que las comunidades indígenas casi habían sido exterminadas.¹⁸ Consecuentemente se puede advertir que el ejemplo ideal de mestizaje para Vasconcelos es aquel que tiene un menor porcentaje de población indígenas, no tiene población negra y su base es la europea mediterránea.

Hasta aquí Vasconcelos ha mencionado los dos ejemplos en el continente americano que le parecen ideales en términos de mestizaje, ya que implican “linajes similares”, el primero nórdico (cuando se refiere a Estados Unidos) y el segundo mediterráneo (cuando se refiere a la República Argentina). Más allá de las reflexiones de Vasconcelos, me parece que en relación a las comunidades afrodescendientes, ya ha dicho que los negros de Estados Unidos están “aparte”/segregados lejos del poderío, mientras que desde su perspectiva no existe población afrodescendiente en la república Argentina. De esta forma los dos países de las Américas ideales ante sus ojos son aquellos que no presentan al componente afro, al menos en el centro de su identidad nacional.

¹⁷ En este sentido, Ezequiel Adamonovsky escribe el ensayo “El color de la nación Argentina. Conflictos y negociaciones por la definición de un ethnos nacional, de la crisis al Bicentenario”, donde discute el surgimiento de una identidad negra en ese país a partir de la década de los 90. Adamonovsky argumenta que este movimiento se caracteriza por que no establece una reivindicación de pertenencia a una raza o a un ethnos concreto (amerindio, mestizo o afroargentino), sino que más bien ha surgido como un recurso que hace “visible metonímicamente la diversidad humana que compone lo popular” (355). A lo largo del ensayo Adamonovsky analiza la música popular –“cumbia villera” (349); también menciona la literatura y en las artes plásticas donde los autores buscan “un orgullo plebeyo y negro” (352).

¹⁸ “...en países como Argentina y Chile casi fueron exterminadas las tribus indígenas como resultado de las campañas militares que se hicieron para despojarlos de sus tierras y poder integrarlas a un modelo moderno de explotación económica...” (Garcíadiego: xi)

Por último, Vasconcelos cita el caso de los “pueblos hispanoamericanos, donde predomina el elemento indígena”. En este caso el filósofo trata de explicar que este mestizaje es desigual: “Entre nosotros el mestizaje se suspendió antes de que acabase de estar formado el tipo racial, con motivo de la exclusión de los españoles” (xvii). Parecería entonces que el mundo hispano no tiene escapatoria, ya que su mestizaje se sostiene en la base de factores disímiles, según los planteamientos de Vasconcelos. Sin embargo aquí aparece el factor sorpresa, Vasconcelos argumenta que, “aun los mestizajes más contradictorios pueden resolverse benéficamente siempre que el factor espiritual contribuya a levantarlos. ... Una religión como la cristiana hizo avanzar a los indios americanos, en pocas centurias, desde el canibalismo hasta la relativa civilización” (xvii). De esta manera podemos observar cómo Vasconcelos resuelve la contradicción del elemento indígena que al ser convertido al cristianismo se ha transformado en un ser *civilizado* que puede perfectamente conformar la base de la raza cósmica o la quinta raza. Lo que merece atención hasta este punto es observar cómo Vasconcelos ha ido resaltando elementos que resultan convenientes para apoyar su propuesta de mestizaje, al mismo tiempo que ha omitido otros aspectos que pudieran resultar peligrosos para sostener su tesis. Como por ejemplo, no menciona el hecho de que la misma religión cristiana sometió a los indígenas bajo el argumento de la cristianización y dio legitimidad a los europeos para realizar el tráfico de los esclavos africanos. Precisamente esa población afrodescendiente del mundo hispano que no ha sido mencionada como componente del mestizaje hispano. Por lo tanto, el problema que Vasconcelos debe resolver ahora es el papel que está reservado para la población afrodescendiente en su proyecto de la raza cósmica. Podemos vislumbrar su posición al observar que la población africana del

mundo hispano no ha sido mencionada hasta ahora, lo que significa que Vasconcelos ha tratado de borrarla hasta intentar volverla invisible. Es decir bajo este argumento los miles de esclavos traídos a lo largo de la colonia así como las migraciones posteriores de africanos (siglo XIX y XX) han sido silenciadas por Vasconcelos, tal parece que jamás hubieran existido.

Vasconcelos continúa con su ensayo filosófico, en la primera parte se puede observar como desarrolla un discurso sobre la genealogía de los grupos indígenas para avalar un pasado histórico. De tal forma introduce el concepto de la Atlántida perdida y lanza una teoría acerca de la pertinencia de que la Atlántida dejó sus huellas, sus reminiscencias en América a través de Chichén Itzá y en Palenque. Ya que no hay posibilidad de que la historia científica ni la historia empírica pueda avalar su tesis Vasconcelos insiste en que su teoría—sobre las huellas de la Atlántida en las Américas—es posible gracias a un “salto del espíritu nutrido de datos” (5). En este sentido, Claude Fell afirma que: “Vasconcelos no titubea en mezclar historia y leyenda, lo que lo lleva casi naturalmente a recurrir al mito de la Atlántida [...] El nacimiento del continente se aureolaba así de un nimbo místico capaz de excitar la imaginación y suscitar el entusiasmo de los “iberoamericanistas” convencidos” (107, citado por Domínguez Michael). Vasconcelos busca trazar un parentesco entre los atlantes y los indígenas de las Américas. Esta conexión es importante para el filósofo—tal y como hemos podido observar hasta ahora—considerando que su horizonte de la civilización es lo occidental.

La propuesta de Vasconcelos básicamente sugiere que la Atlántida floreció en América pero fue decayendo hasta quedar reducida a los menguados imperios azteca e inca. De esta forma podemos advertir que si bien los indígenas de las Américas

mantienen un linaje con los atlantes, los primeros son descritos por adjetivos que los hacen parecer como una cultura disminuida. Continuando con su argumento Vasconcelos establece que después de este descendimiento la civilización de la Atlántida se trasladó a otros sitios, lo que produjo un cambio de estirpe en Egipto, India y Grecia. Vasconcelos, subraya sobre todo que esta última civilización--la griega-- dio como resultado a “la civilización europea-la civilización blanca” que finalmente llegó a América para “consumar su obra de recivilización y repoblación” (5). En este sentido el filósofo está proponiendo que los hijos de la Atlántida dejaron sus huellas en América entre las culturas indígenas y que, por otra parte, los europeos también son descendientes de estos mismo Atlantes. De esta forma, Vasconcelos ha logrado conectar las dos civilizaciones en un pasado común: la Atlántida. Sin embargo los indígenas americanos son ejemplo de un imperio degradado, mientras que el europeo, el hombre blanco que si bien “se ha convertido en el invasor del mundo”, en realidad tiene un cometido: “servir de puente” en el nuevo proyecto de mestizaje. De este modo tenemos a los dos elementos que van a conformar la base de su propuesta del mestizaje de las Américas: los europeos y los indígenas. Debemos insistir en que aún no se menciona el otro componente que ha sido parte de la historia de México y de las América: la población afrodescendiente. Si Vasconcelos nos ha conducido por un camino para poder iluminar la trayectoria genealógica a través de las civilizaciones antiguas con la intención de evidenciar las cualidades de aquellos mestizajes “de razas afines” que le permitirá enfatizar los elementos raciales de su teoría, podemos sospechar que el elemento afrodescendiente debe ser borrado: según sus palabras, los egipcios vivieron un periodo de decadencia cuando experimentaron el mestizaje con los negros.

Después de este ir y venir a lo largo de la historia de las antiguas civilizaciones, Vasconcelos articula finalmente la función del hombre occidental “blanco” y civilizado en su propuesta de mestizaje: “El blanco ha puesto al mundo en situación de que todos los tipos y todas las culturas puedan fundirse. La civilización conquistada por los blancos, organizada por nuestra época, ha puesto las bases materiales y morales para la unión de todos los hombres en una quinta raza universal, fruta de las anteriores y superación de todo lo pasado” (5). Como se puede observar, el filósofo ha otorgado un papel protagónico al “blanco”—epistemológicamente hablando—, aunque varias veces ha mencionado que el resultado final de su propuesta de mestizaje no es llegar al tipo ario, sí es sospechosamente importante que plantee la base de su teoría en relación a este sujeto. En este sentido Marentes afirma que: “los conquistadores del continente americano son, para Vasconcelos, figuras heroicas comparables a la mítica figura de el Cid” (citado en Grijalva 340). Lo cierto es que cuando el filósofo plantea al europeo/blanco como el puente de su mestizaje está proponiendo una particular filosofía de blanqueamiento, sobre todo si consideramos, lo siguiente: en primer lugar la importancia y privilegio del elemento ario en la base de su tesis de mestizaje, en segundo lugar la disminución a la que ha sometido la imagen de los indígenas de las Américas, y finalmente la exclusión de los afrodescendientes de su planteamiento hipotético.¹⁹

Vamos a entender aún más el destino que Vasconcelos ha previsto para los afrodescendientes cuando revele la manera en la que el “negro” se irá borrando hasta quedar prácticamente invisibilizado dentro de su proyecto de la quinta raza o la raza cósmica. En este sentido Aguirre Beltrán afirma que:

¹⁹ Grijalva asegura que: “Esta fobia escondida a las ‘malas mezclas’ es, sin duda, la razón por la cual Vasconcelos sitúa el elemento dominante de la civilización occidental en una tradición cultural ‘blanca’” (342).

aunque José Vasconcelos representa en México la reacción intuitiva contra el materialismo positivo y no pierde ocasión para atacar a los científicos del porfiriato, toda la argumentación de su evangelio mestizo está basada en el positivismo de Comte o en el Spencer, la filosofía que aclama no deja de ser darwinismo puro por el simple hecho que la llame mendelismo y le asigne finalidades que no son dominicales. (66)

Alejado o no de las ciencias biologizantes positivistas, el proyecto de Vasconcelos tiene como objetivo aniquilar discursivamente a los grupos inconvenientes—como los afrodescendientes y los indígenas—de su proyecto de mestizaje encaminado a la construcción de nación mexicana imaginada—al igual que en el pasado lo hicieron los positivistas de finales del siglo XIX.

La propuesta de Vasconcelos sobre el mestizaje se basa en lo que ha denominado como la ley del gusto o la ley de los tres estados sociales, que se divide en: el estado material o guerrero, el estado intelectual o político y el estado espiritual o estético. A partir de estas divisiones Vasconcelos hace una serie de reflexiones orientadas a explicar cuáles son los tipos de mestizajes que se han generado en cada uno de los estados. En el estado material o guerrero, la mezcla de sangre se ha impuesto por la fuerza material y por la violencia (23), mientras que en el estado intelectual o político rige la inflexible norma de la razón y “la mezcla de las razas obedece al capricho de un instinto libre que se ejerce por debajo de los rigores de la norma social y obedece especialmente a las conveniencias éticas o políticas del momento” (24). Finalmente explica el filósofo el estado espiritual o estético así: “Una mezcla de razas consumadas de acuerdo con la ley de la comodidad social, la simpatía y la belleza, conducirá a la formación de un tipo

infinitamente superior a todos los que han existido” (25). El estado al que aspira Vasconcelos para fundar su raza cósmica es el tercero, aquel que está envuelto por el pathos estético donde sólo va importar ser bello. En sentido es importante entender qué significa ser bello, así como también qué significa ser no bello o feo para Vasconcelos:

los tipos bajos de la especie serán absorbidos por el tipo superior. De esta suerte podrían redimirse, por ejemplo, el negro, y poco a poco, por extinción voluntaria, las estirpes más feas irían cediendo el paso a las más hermosas. Las razas inferiores, al educarse, se harían menos prolíficas, y los mejores especímenes irán haciendo en una escala de mejoramiento étnico, cuyo tipo máximo no es el blanco, sino esa nueva raza, a la que el mismo blanco tendrá que aspirar con el objeto de conquistar la síntesis. El indio, por medio del injerto en la raza afín, daría el salto de los millares de años que median de la Atlántida a nuestra época, y en una cuantas épocas de eugenesia estética podrían desaparecer el negro junto con los tipos que el libre instinto de hermosura vaya señalando como fundamentalmente recesivos e indignos, por lo mismo, de perpetuación. (27)

Siguiendo la lógica de Vasconcelos podemos entender que desde el inicio condena al “negro” a ser borrado hasta llevarlo a la invisibilidad, primero, y a su desaparición después. Esto se puede apreciar cuando el filósofo establece que el “negro” será absorbido junto con los tipos bajos de la especie. Este punto es muy importante porque evidencia la ansiedad racista de Vasconcelos; entonces el negro deja de ser irrelevante y más bien lleva al filósofo a crear una teoría que lo ayude a borrar a los afrodescendientes de su raza cósmica. Por otra parte, aunque en este punto no lo especifica Vasconcelos ha

mencionado anteriormente a los chinos como el grupo que va “degradar la condición humana” (16). Consecuentemente Vasconcelos está planteando un mecanismo para borrar del discurso de identidad nacional mexicana a los afrodescendientes, y a los chinos a través de la eugenesia estética.

Por otra parte, “el indio” tiene un destino diferente, ya que su injerto a la “raza afin” lo volverá parte del centro de la identidad nacional. La pregunta aquí es ¿cuál es esa “raza afin” a la que Vasconcelos se refiere—específicamente en su raza cósmica—pero no menciona directamente? La respuesta la ha ofrecido antes cuando enuncia: “Quizás sobre todos los caracteres de la quinta raza predominen los caracteres del blanco, pero tal supremacía debe ser fruto de elección libre de gusto y, no resultado de la violencia o de la presión económica” (21). De esta forma podemos entender cuál es el fin último de Vasconcelos, una supremacía de los caracteres del blanco, que según ha declarado, a diferencia de los esquemas establecidos, que han sido regidos por la “violencia o presiones económicas” ahora van a determinarse por el libre gusto.²⁰ Este es el proyecto de identidad nacional que Vasconcelos tiene en mente para México con proyecciones a Latinoamérica. Este es un discurso posrevolucionario de identidad con el que Vasconcelos trataba de ofrecer un rostro a la nación moderna mexicana. El mestizaje que Vasconcelos concibe bajo las nociones de su filosofía de eugénica estética. Se basa en un proceso que con el paso del tiempo hará posible desaparecer, al menos volver invisibles a los grupos no deseados dentro del discurso de identidad nacional.

²⁰ En este sentido, Grijalva afirma que: “Si bien Vasconcelos defiende un mestizaje positivo, utópico, en el que participarían de manera democrática todas las razas y culturas de la humanidad; por otro lado, afirma contradictoriamente el privilegio de ciertas mezclas, repudiando la presencia bárbara de otras. . . . Esta fobia escondida de las ‘malas mezclas’ es, sin duda, la razón por la cual Vasconcelos sitúa el elemento dominante de la civilización occidental en una tradición cultural ‘blanca’” (342).

Sabemos que este fue un proyecto utópico pero lo cierto es que en parte esta ideología logró pasar a la base del discurso nacional. Entre otras cosas, los mexicanos han sido explicados como el resultado del encuentro de dos mundos. Hasta el día de hoy existen discrepancias en los libros de textos de educación básica donde se explica a todos los niños mexicanos que su origen es resultado del encuentro entre españoles e indígenas. Y finalmente en las celebraciones del bicentenario de la Independencia y el centenario de las luchas armadas de la Revolución de México se omite, se marginaliza y se minimiza la presencia de los afrodescendientes y las retenciones culturales—música, comida, danza, etcétera—que se encuentran en el centro de la llamada identidad nacional mexicana.

Considerando este discurso posrevolucionario que aún permea como una sombra en la manera en la que se entiende la identidad nacional mexicana, la pregunta pertinente es ¿qué pasa con los grupos afrodescendientes? ¿Logró Vasconcelos que su utopía eugénica estética diera frutos? ¿Es posible, entonces, argumentar que los negros, y sus descendientes afromexicanos han sido invisibilizados? ¿O al menos que han sido borrados de dentro del discurso nacional de identidad mexicana? Creo que hay dos realidades que pueden ayudar a contestar estas preguntas. En primer lugar, es posible encontrar una serie de elementos culturales que han sobrevivido hasta el día de hoy, como por ejemplo la comida afroveracruzana o el son jarocho, que son retenciones específicas de la cultura afrodescendiente en un área geográfica en particular. Lo interesante ahora es ir creando un corpus de aquellos estudios que intentan desentrañar las contribuciones de los afrodescendientes que se encuentra en el centro de lo que conocemos como auténticamente mexicano, por ejemplo el charro mexicano y su música

que ha sido explicado como la transculturación de lo español y lo indígena, sin mencionar la importantísima contribución del elemento afro.

Por otra parte, es importante señalar que parte del discurso de Vasconcelos en *La raza cósmica* para invisibilizar a los afrodescendientes mexicanos es una constante que se puede apreciar en ejemplos como las historietas, especialmente en *Memín Pinguín* (1943) de Yolanda Vargas Dulché; o en el cine como en el caso de *Angelitos Negros* (1948) del director Joselito Rodríguez—ambos ejemplos se van analizar en capítulo cuatro—, así como también en la literatura como por ejemplo en la novela *La Negra Angustias* (1944) de Francisco Rojas González. En este caso, Rojas evidencia a través de su personaje la negra Angustias estereotipos raciales, sexuales y de género que indica su adhesión al mismo pensamiento discriminatorio de Vasconcelos. Sobre todo vamos a poder apreciar cómo Rojas construye un discurso encaminado a presentar a Angustias como la antítesis de la imagen ideal de la nación moderna: masculina y mestiza. De esta manera la imagen femenina y negra de Angustias funciona para que Rojas plantee su proyecto ficcional de un mestizaje nacionalista donde como se va a poder observar a través del siguiente análisis los negros sólo pueden existir en los márgenes de la nación imaginaria.

Parte III - La literatura canónica y su relación con la construcción del “negro (a)”:

Fernando Rojas González y *La negra Angustias*

En la novela *La negra Angustias* (1944) de Francisco Rojas se puede advertir cómo el escritor establece un rango muy estrecho sobre las posibilidades políticas y sociales, no sólo para las mujeres afrodescendientes en México, sino también para los afrodescendientes en general. Considerando el contexto histórico, el elemento de género y componente de raza que enmarcan esta novela se puede percibir el surgimiento de una serie de ensayos académicos que indican un marcado interés por estudiar este trabajo ficcional de Rojas. Un ejemplo de este corpus es el ensayo “La negra Angustias, preámbulo a una revolución trunca. El elemento afromexicano en la narrativa de la revolución” de Margarita López López. En este estudio López plantea que:

la novela LNA, con su trayectoria identitaria de la mulata revolucionaria, se considera como manifestación literaria del esfuerzo individual de Rojas por compensar el mestizaje homogeneizador y borroso reafirmando ahora al negro como agente activo en el devenir histórico”. Continuando con su tesis López agrega: “las. . . [L]as características distintivas del perfil etnológico y literario de Rojas demuestran su compromiso social para con las clases destituidas de México. (114)

En este sentido, es importante aclarar que si bien puede ser cierto que Rojas se muestra comprensivo con respecto a la exclusión a la que están siendo sometidos los afrodescendientes en México, esto no significa que su novela pueda “compensar el mestizaje homogeneizador y borroso” como lo sugiere López. Simplemente mencionar a

los afrodescendientes en la literatura o incluso construir un personaje como la negra Angustias no es señal de que Rojas está planteado la inclusión de las comunidades afrodescendientes o de la mujer afrodescendiente dentro del discurso de la identidad nacional. Por lo tanto no se puede sugerir que hay lecturas alternativas válidas en el argumento de la novela *La negra Angustias*. Aún cuando Rojas ilumina la presencia del afrodescendiente en México, lo hace de una manera que no impugna ciertas constricciones, así como tampoco desafía algunas de las ideas problemáticas sobre las que se basa la construcción de identidad del afrodescendiente en México.

La novela *La negra Angustias* comienza cuando Angustias es una niña que vive en la comunidad de Mesa del Aire primero con Crescencia (la mujer/bruja que la cría) y después con su padre Antón Farrera, quien regresa al pueblo después de cumplir una condena penitenciaria. Angustias crece y despierta el interés amoroso de Rito (“el mestizo tirado a blanco”). Cuando se niega a casarse con él es rechazada por su comunidad. Posteriormente Angustias es acosada por Laureano, quien intenta violarla; en defensa propia Angustias lo mata y huye. A partir de este momento comienza el desplazamiento de Angustias: primero llega a la hacienda El Rondeño donde vive de nuevo el asedio sexual—de Efrén el Picado—y otros enfrentamientos raciales, ahora con doña Chole. Angustias continúa su camino hasta Real de Ánimas, donde asume la herencia de su condición racial, en relación al significado que tiene la notoriedad de su padre, quien robaba a los ricos para ayudar a los desprotegidos. Posteriormente Angustias se une a la Revolución mexicana—un espacio en movimiento—donde vive su condición racial y de género de una forma diferente. Cuando termina la Revolución Angustias vuelve a Mesa del Aire, donde se casa con el profesor Manuel de la Reguera y Pérez

Cacho. Sin embargo no puede vivir ahí porque pierde el prestigio—ya que no es la coronela Angustias—, y tiene pendiente la muerte de Laureano. Finalmente la negra Angustias se va a la ciudad de México donde es confinada a vivir en una vecindad con su hijo y en condición de amante, es decir en los márgenes de la nación mexicana.

Desde el título de la novela *La negra Angustias* Rojas nos indica que su argumento gira alrededor de una mujer específica: la mujer negra. Por lo tanto, lo primero que se puede percibir al observar el personaje de la negra Angustias es una doble excepción: su condición racial y su género sexual. Rojas enfatiza la intersección de género y raza mediante la sexualización grabada en el cuerpo de Angustias—directamente relacionada con su negritud. Consecuentemente dicha sexualización es lo que problematiza la inclusión del personaje de Angustias en la vida cotidiana de Mesa del Aire primero, y luego dentro del discurso de identidad nacional mexicano. Bajo esta premisa que involucra la intersección de género, raza y sexualización es pertinente iluminar cómo tanto el Estado—nación como Rojas inscribe marcas impresas en el cuerpo femenino negro mexicano de Angustias. De tal forma al analizar las marcas de la nación inscritas en el cuerpo del personaje de la negra Angustias señalo los mecanismos encaminados a ignorar, marginalizar, descartar, minimizar u omitir la identidad afrodescendiente del discurso de identidad nacional mexicano.

Considerando que este análisis se centra en el personaje de la negra Angustias—un cuerpo femenino afrodescendiente—es pertinente discutir cómo el Estado-nación ejerce su poder cuando está construyendo la nación imaginada que proyecta como base de su identidad nacional. En este sentido el argumento que traza Wade resulta útil, sobre todo cuando explica que “la sexualidad y el género en las identidades nacionales y raciales”

adquiere relevancia cuando se visualizan situaciones de poder desigual. Especialmente agrega el antropólogo, hay que pensar en “[e]l control masculino sobre la sexualidad femenina, las definiciones nacionalistas de masculinidad y feminidad ‘apropiadas’ para una nación eugenésicamente ‘bien construida’ y ‘exitosa’ en el escenario internacional, la simultaneidad del estigma y del poder sexual adheridos al otro subordinado” (“Identidad racial y nacionalismo” 375). Por lo tanto es importante señalar una serie de puntos que pueden ayudar a establecer una interpretación sobre lo que sugiere Rojas en relación a la construcción de México como una nación “eugenésicamente ‘bien construida’”.

En el argumento de la novela *La negra Angustias* se pueden distinguir tres puntos de desarrollo claves que tienen una correspondencia con tres diferentes espacios geográficos. Cada uno de estos puntos clave me van a ayudar a desarrollar mi análisis, en primer lugar sobre las propuestas nacionalistas de masculinidad y feminidad ‘apropiadas’ que el Estado-nación establece y que Rojas plasma en su novela; y en segundo término sobre el control sexual de las imágenes no apropiadas de masculinidad y feminidad de los grupos que deben ser invisibilizados, borrados o que deben permanecer en los márgenes de la nación mexicana imaginaria.

El primer punto se desarrolla en Mesa del Aire cuando Rojas nos sitúa en el momento que el personaje Angustias “la negra” rechaza casarse con Rito “el mestizo tirando a blanco”, y su decisión se vuelve una afrenta contra todos los habitantes de Mesa del Aire. En este sentido, el escritor coloca otra marca impresa en el cuerpo *negro* de Angustias—el desprestigio sexual—porque se ha negado a casar con el cuerpo mestizo/blanco de Rito. Sobre todo se debe considerar que con este acto el desafío real del personaje de Angustias es contra el poder del estado-nación, al negarse a contribuir

con el destino de México que pretende alcanzar una identidad homogénea a través del mestizaje.

En segundo punto se produce en el contexto de la revolución–espacio geográfico itinerante–, donde Rojas representa a Angustias vestida con un traje de charro y asumiendo una personalidad masculina cuando es coronela de la Revolución mexicana– que es el único momento en que dicho personaje tiene poder y prestigio. Rojas está consciente de los diferentes componentes de una identidad personal; por lo tanto cuando presenta la intersección de raza y género establece que estos dos elementos no pueden estar juntos en un personaje sobresaliente y con poder de la Revolución mexicana. Cuando Rojas reviste a Angustias con el traje de charro, la acerca a la imagen ideal de la identidad nacional mexicana, sin embargo no es suficiente: también decide velar su género por lo que la caracteriza con una personalidad masculina. La condición racial de Angustias es una marca impresa en su cuerpo que Rojas no puede ocultar o revestir, sin embargo en este contexto no va a ser un elemento de tensión considerando que los integrantes de este grupo revolucionario son indígenas y otros afrodescendientes imaginados todos como identidades ubicadas en los márgenes de la identidad nacional.

Finalmente Rojas destina a Angustias a casarse con el maestro Manuel de la Reguera y Pérez Cacho, caracterizado como un hombre “rubio” de ojos verdes, que la desprecia y la usa para conseguir una pensión. Rojas va más allá de la explotación económica–a la que condena a Angustias–y propone una situación en la que la unión/matrimonio con el cuerpo negro de Angustias, es entendido por Manuel/Manolo como “una cruz absurda”. De tal forma, Manuel/Manolo dispone que Angustias viva en

los márgenes de la sociedad mexicana: sin derecho a formar parte del discurso posrevolucionario y rebajada al papel de amante.

Mesa del Aire: construyendo la genealogía racial y étnica no deseada

En primer lugar, Rojas presenta la historia de la niña Angustias—en Mesa del Aire— y su genealogía familiar, al mismo tiempo que va a ir delineando una ambigüedad con respecto a su adscripción racial. A través de la voz de Crescencia, Rojas presenta la genealogía de Angustias a través de la voz de Crescencia cuando ésta le explica a Antón: “Mulata como usted. La madre—que en paz descanse—era blanca y fina; de ella sacó Angustias las facciones y de usted los ademanes, la resolución y lo prietillo” (13)). Entonces, sí Angustias es el resultado de la unión de una mujer blanca y un hombre negro puede ser considerada una mujer mulata, sin embargo Rojas decide enfatizar en Angustias la herencia de su padre: sus actitudes, su audacia, y sobre todo su color. Esa ambigüedad racial es una constante a lo largo de la novela. Rojas nos indica desde el título que alude a una mujer negra así mismo sucede con la descripción física de Angustias, sin embargo su genealogía nos indica que es mulata y así se va a referir Rojas sobre ella en innumerables ocasiones.

Esta inconsistencia/constante tiene que ver con la forma en la que se está construyendo la identidad nacional posrevolucionaria, donde el mestizaje era el concepto usado para explicar la identidad de los mexicanos. De tal forma si se está hablando de “negros” en México, una manera de asociar explícitamente el mestizaje es usando la

categoría de mulatos aunque Rojas los revista con características físicas de negros.²¹ Tal y como voy a demostrar a lo largo de mi análisis la pigmentocracia no es el único factor que va a usar Rojas para determinar la marginalización de los afrodescendientes. En realidad el escritor entreteje una serie de estereotipos como la sexualización o la violencia alrededor de Angustias y de los afrodescendientes en su novela que también indican las razones por las que los afrodescendientes no deben estar en el centro de la nación mexicana.

Cuando Rojas delinea la genealogía de Angustias y evidencia que la elección de que su madre blanca de un hombre negro como Antón como compañero es señal de: “la debilidad que sentía [la madre] por los mulatos!” (13).²² Rojas nos indica que tal decisión es en realidad un defecto consecuencia de una “debilidad”, es decir que la unión de esta mujer blanca con un hombre negro es consecuencia de una flaqueza. De esta forma Angustias es el producto de una “debilidad”. Este planteamiento se relaciona con el mito de Otelo, en la parte del argumento de la obra teatral que expone que Desdémona ha sido seducida engañosamente por Otelo. Evidenciando que esta mujer blanca no se puede haber enamorado en realidad de un negro. En este sentido hay que recordar la propuesta eugenésica de Vasconcelos en *La raza cósmica*: “los tipos bajos de la especie serán absorbidos por el tipo superior. De esta suerte podrían redimirse, por ejemplo, el negro, y poco a poco, por extinción voluntaria, las estirpes más feas irían cediendo el paso a las

²¹ Vasconcelos, en *La raza cósmica* argumenta que en Iberoamérica sería más fácil la mezcla racial porque “tenemos poquísimos negros y la mayor parte de ellos se han ido transformando ya en poblaciones mulatas” (22).

²² En este sentido Christine Arce señala que: “Although the tragic mulatta genre in the hands of the abolitionists in the United States focused on her virtue, purity, and encased her within the Christian paradigm of martyr, there is a stronger current of racist literature that contends that Black women are immoral and that the blackness in the mulatta figure contaminates the whiteness with overt sexuality and moral depravity as “[b]y the end of the seventeenth century, then, the mulatto had come to signify an abominable spiritual contamination as well as the spurious violation of the boundaries between property and human identity ‘identity’ (Robinson, Cabral 2)” (1090).

más hermosas” (27). Siguiendo esta lógica, la única manera de justificar la elección de una mujer blanca (“estirpe hermosa”) por un hombre negro (“estirpe fea” que debe desaparecer) es como resultado de una “debilidad” o bien porque ha sido “seducida engañosamente”. Rojas por supuesto está contando aquí un mito milenario del cuerpo que rige la fascinación europea por los cuerpos negros/africanos. Esta fascinación también se puede observar claramente cuando se sexualizan los cuerpos afrodescendientes. El escritor no preñer debatir los estereotipos que ha heredado cuando describe el cuerpo de su protagonista con explícito detalle.

Rojas presenta a la joven Angustias cuando describe detalladamente su cuerpo: “El cuerpo de la mulatita tornóse elástico y fuerte como un arco. Requemó el sol su piel hasta hacerle tomar tintes brillantes. . . . El cuerpo menudo y rectilíneo había tomado suaves curvas, sus piernas, negras como dos troncos de ébano, eran torneadas de tal manera, que ella se abochornaba de mostrarlas al pasar el arroyo en pos del ganado” (19-20). Tal parece que esta descripción muestra una imagen sexualizada de Angustias, que está estrechamente relacionado con su adscripción racial. Tal es el caso cuando el escritor se refiere por ejemplo a las *piernas negras como ébano*. Esta sexualización se vuelve aún más obvia cuando Angustias percibe las reacciones de los hombre que empiezan con “palabras dulces” y llegan hasta “ademanos provocativos”. El escritor subraya aún más esa sexualización cuando sugiere que la herencia de Angustia por parte de su padre no es sólo cuestión de su color de piel. En este sentido, Rojas insiste en unir el presente de Angustias con el pasado sexual de su padre, cuando revela una característica de la juventud de Antón: “[...] la lujuria salvaje del mentado mulato” (67). Ahora la herencia de Antón a Angustias va más allá de la ascendencia africana de su padre, también es

heredera “lujuria salvaje” que la vuelve una mujer sexualizada y vulnerable. Esta vulnerabilidad es obvia cuando Laureano intenta violarla, y le dice “Me revolcaré contigo como un verraco y destrozaré tus entrañas igual que tu padre lo hizo con tantas mujeres, allá cuando asaltaba en el camino del Real de Ánimas” (42). Al parecer ante los ojos de Laureano que la negra Angustias es la hija de Antón, la vuelve un objeto sexual al que él puede acceder. El mito de la sexualización que Rojas ha inscrito en el cuerpo femenino negro de Angustias traspasa este imaginario hasta llevarlo al extremo del estereotipo del desprestigio sexual—otro recurso recurrente en el imaginario creado por la supremacía eurocéntrica de la Ilustración para denigrar la imagen de los afrodescendientes y mantenerlos sometidos. Cuando Rojas coloca este mito en el cuerpo de la negra Angustias está contribuyendo a enfatizar las razones por las cuáles los grupos afrodescendientes deben permanecer en el margen de la nación mexicana imaginada del siglo XX.

Antes de ahondar en la manera en la que Rojas desarrolla la relación entre Rito “mestizo/casi blanco” y la negra Angustias, debemos recordar la situación de su madre quien es juzgada por la elección de un hombre negro. Dicha decisión es calificada como una debilidad en el marco de la jerarquía racial existente, que sitúa a esta mujer por encima del marido que eligió, en términos sociales, culturales, morales, éticos, y genéticos. La inferioridad de Antón está en primer plano por insistencia de la comunidad de que la madre se abstengan de bajarse al nivel de su marido. Debemos poner este fragmento del argumento de la novela junto a aquel donde Rojas coloca a la negra Angustias en una condición donde debe decidir si quiere aceptar la propuesta amorosa de un hombre “mestizo/casi blanco” al que la sociedad supone superior a ella. Al contrario

de su madre, Angustias es castigada por negarse a la propuesta de un hombre social, cultural y moralmente superior. Al leer estos dos relatos del argumento juntos podemos observar con cierta claridad que el escritor no está desarrollando exclusivamente discursos de supremacía blanca sino que también está desplegando alusiones de la inferioridad de los afrodescendientes, sobre todo, teniendo en cuenta los términos de animalización que utiliza para describir la sexualidad de la negra Angustias.

Angustias es escogida por “Rito, el único heredero de la fortuna paterna, mestizo tirando a blanco” para contraer matrimonio (24). Rojas se esmera en hacer parecer que la petición de matrimonio de Rito Reyes más que un cumplido se vea como una obligación que Angustias y su padre deben aceptar. Un hombre mestizo/casi blanco—con recursos económicos—es la mejor opción que podía tener la negra Angustias. Este argumento queda evidenciado cuando Angustias y su padre rechazan el matrimonio y Rojas propone que la comunidad de Mesa del Aire cobre esta ofensa racial con el desprestigio sexual de la protagonista: el primer rumor apunta a las “bestiales relaciones incestuosas” que mantiene Angustias con su padre; después los vecinos llegan a sugerir que la mulata no quiere a los hombre porque “las mujeres la atraían de forma pecaminosa” (28). Finalmente la gente sigue promoviendo el rumor de su homosexualidad cuando Angustia es señalada como: “criatura hija de lobo, mujer al revés, cazuela boca abajo, gallina con espolones” (30) sugiriendo su inclinación sexual.

Como se puede observar, cuando se trata de las mitologías que rigen la sexualidad de los afrodescendientes, Rojas imagina el cuerpo de los afrodescendientes y sus deseos como patógeno—como si hubiera algo mal en la negritud—y no es el primero que lo hace. Al final Rojas depende de conjuntos interrelacionado de ideas: las que rigen la

supremacía blanca y las que rigen inferioridad de los afrodescendientes. De hecho, uno podría argumentar que no pueden existir estas dos ideas en forma aislada, sino que son interdependientes en forma perniciosa y destructiva. En este sentido, Wade argumenta que: “Las mujeres a menudo son vistas como guardianes y civilizadores pero pueden ser vistas también como una amenaza posible del cuerpo de la nación si no se comportan bien—sobre todo en lo relacionado con el sexo” (“Debates contemporáneos sobre la raza” 50). De tal forma se puede interpretar que tanto la sexualización como el desprestigio sexual que Rojas ha vertido en el cuerpo negro de Angustias tiene como finalidad demostrar que ella es una amenaza para el cuerpo nacional. Sobre, sobre todo cuando ha tenido el coraje de desafiar a Rito, un hombre mestizo/casi blanco, y por lo tanto también ha desafiado su obligación de conformar/contribuir a la creación del mestizaje mexicano.

Después del desprestigio sexual, Angustia sufre el punto más álgido de su vida—en Mesa del Aire—cuando debe enfrentar constantemente el acoso de Laureano—el boyero de Rancho Seco. Angustias termina matando a Laureano en un acto de defensa cuando éste intenta violarla. Rojas coloca de esta forma a Angustias, en un nivel tal que al convertirse en una asesina, se vuelve prófuga de la justicia y debe huir de Mesa del Aire. Más allá de la ambigüedad, de la sexualización, y del desprestigio sexual, Rojas coloca a Angustias en una posición donde no hay una salida, ella no puede formar más parte de su comunidad, un pequeño espacio de la nación imaginada mexicana.²³

²³ En su ensayo Arce desarrolla la relación entre la subjetividad del negro y la criminalidad. Siguiendo los argumentos de Hartman, Arce analiza cómo el rechazo de Angustias al matrimonio con Rito, así como el asesinato de Laureano demuestra que más allá de una conducta criminal de la negra Angustias se puede apreciar : “... a metaphorical rape of her persecutor (through her father’s knife) as well as castration — both real and metaphorical— of her antagonists” (1093-94).

En resumen, cuando se construyen las meta-narrativas de genealogía y orígenes y cuando existe ambigüedad, en ocasiones se recurre a los mitos etiológicos surgidos en la Ilustración y basados en la ideología eurocéntrica de supremacía blanca: éstos son los mismos tipos de mitologías que sugieren la inferioridad de los negros. Hay que recordar que dicho mitos contienen un discurso sobre la organización del universo y la cadena de los seres (*scala naturae*), donde una de las partes más infamatorias se refiere a la sexualidad de los negros. Como hemos podido observar, Rojas usa la construcción genealógica del personaje de Angustias, primero revistiendo de la ambigüedad de su origen, para seguir con la incógnita de la unión de su madre—una mujer blanca—con un hombre negro, y terminar colocando en el cuerpo de Angustias el estereotipo de sexualización y el desprestigio sexual. Las inscripciones que Rojas vierte en el cuerpo negro de Angustias la alejan cada vez más de la imagen del ciudadano ideal nacional.

La Revolución mexicana: construyendo la imagen del ciudadana no deseada

“Lastima que el más hombre de todos sea mujer” (126)

Ahora que Angustias se encuentra en transición a otro espacio, la hacienda El Rondeño, Rojas insiste en subrayar que la ascendencia racial y la sexualización inscritas en su cuerpo son marcas que no se pueden borrar. De tal forma el cuerpo negro de Angustias es de nuevo objeto del deseo sexual de los hombres de la hacienda, especialmente de don Efrén el Picado, (el jefe de la acordada de la hacienda).²⁴ Por otra

²⁴ De acuerdo a John Kenneth Turner en *México Bárbaro*: “la acordada es una organización secreta de asesinos, una especie de policía dependiente de cada Estado mexicano. Se compone de un jefe y de 6 a 50 subordinados. La acordada suele eliminar a los enemigos personales del gobernador o de los jefes políticos, a los políticos sospechosos, a los bandidos y a otros de quienes se sospeche que han cometido algún delito, pero contra los cuales no hay pruebas” (114).

parte, en términos raciales el escritor presenta un enfrentamiento entre doña Chole—la mujer de don Efrén—y Angustias. Doña Chole por celos insulta a la negra Angustias llamándola: negra mustia, esta negra del infierno, o la cambuja resbalosa (64). Cada uno de estos insultos tiene implicaciones raciales, Rojas subraya que el color de Angustias puede ser usado como un insulto. El escritor agrega otro elemento a este enfrentamiento racial cuando caracteriza a doña Chole como una mujer, “blanca y delicada de facciones; pelo y cejas castañas y abundantes” (57). De tal forma si bien esta pelea es una cuestión de celos, doña Chole aparece como una mujer superior a Angustia porque es blanca. Rojas revela esta situación con más claridad cuando doña Chole se enoja— incongruentemente los celos pasan a un segundo plano— porque Angustias le dice que no está interesada en don Efrén. La respuesta de doña Chole es: “¿Desprecia una negra un hombre blanco y cabal como don Efrén?” (64). Tal y como sucedió en Mesa del Aire, Rojas enfatiza que una mujer negra no puede despreciar a un hombre blanco.²⁵

De esta forma Rojas reitera que los elementos raciales y sexuales adscritos al cuerpo de Angustias van a ser un obstáculo para que ella consiga un espacio en el cuerpo de la nación. Sobre todo, hay que subrayar que pese a que Angustias huya de Mesa de Aire por haber cometido un delito, esta transgresión no parece ser una marca que la persigue. En consecuencia no es una sorpresa que el destino de Angustia que propone Rojas es un espacio itinerante, sin ley y sin orden, como el de la Revolución mexicana.

El escritor conecta la fama de Antón con Angustias para que ella pueda erigirse como una coronela de la revolución. Antón es conocido en Real de Ánimas como “un ladrón justiciero: jamás robaba a los pobres, antes les daba dinero” (78).

²⁵ En este sentido hay que mantener presente que el imaginario nacional: “privilegiaba cierto tipo de mezcla —el de mujeres negras e indígenas con hombres blancos— y no otro —el de hombres subalternos con mujeres blancas” (Moutinho, citada por Peter Wade 50).

Consecuentemente, podemos observar en Angustias a una mujer nueva, orgullosa de su adscripción racial que quiere ayudar a los pobres y que está buscando un espacio dentro de la nación mexicana.

Rojas propone el movimiento revolucionario como un destino para la negra Angustias pero al mismo tiempo le niega un lugar espacial o geográfico fijo dentro del cuerpo de la nación. De tal forma la coronela Angustia debe transitar por Jonacatepec Morelos, pasar por el cerro del Zopilote para llegar a La Estancia de Méndez, después proseguir a Tepaltzingo, hasta llegar a Cuautla, Morelos y finalmente poder asentarse en Cuernavaca, Morelos. Cuando Rojas presenta a Angustias con capacidad de decisión, de control y de poder es en un espacio ubicado en los márgenes de Estado-nación. Consecuentemente se debe preguntar, ¿cuál es papel que Rojas asigna a los afrodescendientes en relación a la identidad nacional y a la construcción del ciudadano nacional de la nación imaginaria mexicana?

La negra Angustias es ahora una zapatista, y forma parte del movimiento revolucionario. En este espacio—sin ley, ni orden y por ende caótico—es donde la protagonista finalmente encuentra un lugar donde puede ostentar su condición racial sin complicaciones. En este sentido Rojas hábilmente describe a los compañeros revolucionarios de Angustias: “costeños pintos con las más exóticas coloraciones del vitiligo; indios tlapanecos altaneros, cazurros y orgullosos de su linaje; negros de la Costa Chica, parlanchines y traviosos; mestizos de la sierra tan serenos y temerarios en la pelea como sombríos y trágicos en la paz, criollos alegres, valentones y descarados; mulatos impulsivos y majaderos... todo el mosaico étnico que componía la erguida población rural mexicana de aquellos días” (118-19). Esta es una síntesis remarcable donde Rojas

evidencia los grupos que conforman la realidad la nación mexicana a diferencia de la construcción del mestizaje dualista que proyecta la nación imaginada. El escritor muestra en esta descripción la posibilidad de una identidad multicultural para la nación mexicana. Sin embargo, la mayoría de los integrantes de dicho grupo están destinados a permanecer en los márgenes de la nación imaginada. Por otra parte, parece que Rojas ha escogido este espacio como destino inmediato para Angustias, ya que su adscripción racial no va a ser un elemento de tensión en medio de la variedad étnica y racial de los otros revolucionarios.

De esta forma, se puede interpretar que Rojas propone que la situación racial de Angustias deja—de momento—de ser el centro del argumento. Sin embargo el escritor establece que Angustias no podrá permanecer en el ámbito revolucionario usando su condición de género. Rojas insiste en revestir a su personaje con una imagen masculina cuando la presenta vestida de charro. Quizás la pregunta pertinente en este sentido es ¿por qué Angustias goza de su condición racial con los pantalones puestos y no con las faldas puestas? Tal parece que en el entramado que ofrece Rojas sobre el movimiento revolucionario resulta difícil encontrar un espacio para un líder/revolucionario negro pero es imposible encontrar un espacio para una coronela negra.

En el proceso de masculinizar a su personaje femenino el escritor coloca sobre el cuerpo de Angustias el traje de charro—el vestuario de la imagen ideal de la identidad mexicana—representación de lo masculino y lo mestizo en la nación imaginada. De esta forma Rojas reviste el cuerpo de Angustias más allá de la masculinidad con un atuendo que la acerca a la imagen del ciudadano ideal. Me parece que Rojas reafirma esta metáfora cuando nos muestra a la coronela Angustias-charro que goza de autoridad,

prestigio y poder. Sin embargo, Rojas aun en este intento por presentar a la negra Angustias acorde a la imagen del ciudadano ideal, parece insistir en revestirla con un comportamiento burdo: “fumaba un enorme veguero y bebía al parejo de los hombres; tosía roncamente y lanzaba lejos de ella gruesos escupitajos” (121). Tal parece que Rojas en el intento por representar la masculinidad de la negra Angustias la caricaturiza. De tal forma el escritor rodea a la coronela Angustias de actos bruscos que más allá de subrayar una masculinidad sugieren a un macho.

Por otra parte, también se puede observar que el escritor rodea a la negra Angustias de salvajismo, sobre todo a la hora de impartir justicia. Como por ejemplo cuando ordena el incendio del juzgado de Real de Ánimas; o cuando decide que la sentencia don Efrén el Picado (el abusador de mujeres) sea la castración; o cuando ordena que azoten a una mujer embarazada (por ser la amante de un hombre). Rojas insiste, de esta manera en enfatizar que Angustias además de las marca raciales y sexuales evidentes en su cuerpo también comparte otras características estereotípicas asociada a los afrodescendientes como la violencia. De manera más puntual, Rojas sugiere que la característica de la violencia es un rasgo que no va cambiar aunque Angustias haya sido revestida con la imagen del ciudadano ideal.

Más allá de la condición racial y el género, Rojas puntualiza la educación como otro elemento que dificulta la inserción del personaje de Angustias—y todo aquel que está en el movimiento revolucionario—al discurso nacional mexicano. Angustias ve un manifiesto impreso, y se da cuenta que es un papel indescifrable para ella porque no sabe leer. Por lo tanto, Angustias decide tomar clases con el maestro Manuel de la Reguera y Pérez Cacho quien va cada día al cuartel para darle tres horas de clases. Sin embargo,

Rojas desarrolla un discurso que desvirtúa el esfuerzo de su protagonista, cuando muestra la opinión de sus compañeros: “usted desde que se dedicó a la lectura no sirve pa maldita la cosa” (174). De esta forma Rojas establece un horizonte entre la educación y el analfabetismo, lo inculto y lo salvaje. El escritor propone que el hecho de que los compañeros revolucionarios de Angustias piensen que la lectura/la educación no sirve de nada es parte del problema de la Revolución. Rojas deja clara esta tesis a través del personaje Enrique Pérez Gómez, cuando éste declara que la revolución, “carece hasta ahora de filósofos y de sociólogos que sepan explicar atinadamente su génesis al conglomerado y el “porqué” y las dinámicas de determinadas actitudes colectivas... esta revolución trae un defecto de origen que debemos remediar: es de padres desconocidos, mostrenca, porque ni siquiera la apadrinó una enciclopedia que hubiera reunido la obra de todos los pensadores, para rescatar de entre ella la idea guía” (141-42). Cuando Rojas establece esta aclaración está indicando la dirección que va a tomar esa Revolución que no tiene guía, ni padres conocidos. El camino que queda a los revolucionarios es seguir esta pelea que no tiene propósitos claros, según lo deja ver Rojas más allá de lucha por restituir a los pobres o entregarse y acogerse a la amnistía.

La Revolución sigue su camino pero la negra Angustias no desea continuar en ese viaje. La coronela pide matrimonio a Manuel/Manolo—siguiendo aún con su rol masculino—pero él se niega, argumentando que: “sería imposible mi situación social, el nombre que llevo no podría asociarlo al suyo... En otras palabras que mi unión con usted sería considerada por la gente más que como un matrimonio como una cruz absurda... ¿Me entiende usted?” (172). De nuevo, Rojas coloca el elemento racial en el centro de su argumento. Cuando el profesor argumenta que su unión con Angustias podía tener un

significado de “cruza”, cuyo sentido está asociado con el cruce de los animales para mejorar la raza. En este sentido es inevitable asociar los argumentos de Vasconcelos sobre su filosofía de la eugenesia estética: “la mezcla racial debe estar basada en las leyes de la comodidad social, simpatía y belleza: tipo superior a todos los que han existido. Y que en esta eugenesia estética, podría hacer desaparecer al negro” (27). Consecuentemente, tal y como Rojas lo ha argumentado, a través de las palabras del profesor Manuel Angustias no tiene una oportunidad de ser su esposa. Antes Rojas nos ha demostrado que tampoco puede ser la mujer parte de la comunidad de Mesa del Aire, ni tampoco puede ser la coronela Angustias de la Revolución, ni tampoco puede ser la ciudadana proyectada en el imaginario de la nación mexicana.

Una cruz absurda: el matrimonio con la coronela pero no con la negra Angustias

Rojas coloca de nuevo a la nueva Angustia en el contexto donde ha tenido que enfrentar las marcas de su condición racial y de su sexualización impresas en su cuerpo. Angustias no llega sola—ya que envalentonada por el alcohol—decide raptar al profesor. El escritor reserva el contexto de Mesa del Aire para que Angustias deje de ser la coronela y se vuelva la mujer del profesor. Una vez consumado el acto sexual, Rojas enfatiza que esta es la marca de la transición entre Angustias la mujer y Angustias la coronela, consecuentemente la despoja de su traje. Este acto es bastante simbólico, ya que el escritor deja claro que Angustias al convertirse en mujer no puede usar más el símbolo de la identidad nacional.

Por otra parte, Rojas enfatiza que el profesor Manuel está interesado en casarse con la coronela pero no con la mulata, ya que su interés es únicamente económico:

conseguir una pensión por la trayectoria revolucionaria de Angustias. Cuando la negra Angustias deja de ser la coronela pierde el respeto de la gente que la deja de ver como “La Tigresa del Morelos” o “La audaz cabecilla” o incluso como “La terrible mutiladora de hombres” (198). Sin embargo, lo que en realidad problematiza que Angustias permanezca en Mesa de Aire del Aire es que tiene pendiente la muerte de Laureano. Por lo tanto, Rojas enfatiza que la negra Angustias no tiene un espacio reservado en su comunidad ni en la construcción de la identidad nacional mexicana. Por la criminalidad “innata” de la mulata

Por último, la negra Angustias va a la capital de la nación, centro del país. A través de sus ojos podemos tener acceso a una parte de la nueva realidad del México posrevolucionario:

cargadores sudorosos y mal humorados con pesos fantásticos sobre las espaldas ... domésticas atareadas y correlonas, con el canasto del mandado bajo el brazo ... mucha gente que caminaba aparentemente sin rumbo pero aprisa, nerviosamente. . . . Probablemente anden trabajando ¿pero cómo es posible ganarse la vida solo caminando de aquí para allá? En el campo trabajan los hombres con una coa en la mano o agarrados a las manceras del arado. Pero los de acá no les entiendo su modo de buscarse la comida si no es robándose unos a otros.... ¡Sabe Dios! (211)

De esta forma, Rojas subraya la nueva sociedad moderna—como lo es la ciudad más grande de México—que ante los ojos de Angustias carece de sentido. Sin embargo, esa es la sociedad que Angustia había ayudado a construir a través de su desempeño como una mujer revolucionaria. Esa es la ciudad que Rojas elige como el destino de la negra

Angustias. El destino final que escoge Rojas para Angustias es importante, sobre todo considerando que pudo haber elegido Mesa del Aire para resolver las tensiones (raciales y de género de sexualización) de su argumento en esta novela. En su lugar, el escritor coloca a Angustias en el corazón literal y figurado de la nueva nación. Por lo tanto, el resultado de las imperfecciones que Angustias relata en el pasaje anterior se magnifican, y sirven para subrayar la manera en la que Rojas representa el impacto de la Revolución a la nación.

Rojas evoca la Ciudad de México como el ejemplo del estado mexicano, el gobierno asentado ahí refleja la voluntad del pueblo. Las riquezas culturales de la era moderna fueron construidas junto a las reliquias de un esplendoroso pasado precolombino. Del mismo modo, los problemas de esa ciudad son el problema de la nación. La pobreza, la corrupción, los problemas en la educación, incluso los problemas de infraestructura y el comercio refleja los problemas de cada núcleo de la población mexicana por pequeño o grande que sea. La ciudad de México refleja la imaginación de Rojas de la nación de manera que Mesa del Aire o Real de Ánimas representa el campo pero nunca podrían aspirar a reflejar las realidades de la nación entera. Este realismo, en la frontera del naturalismo, se aleja significativamente del resto de la novela, en donde Rojas depende casi en gran medida de los tropos y estructuras del romanticismo. Quizás de esta forma Rojas está anticipando uno de los problemas más graves de la nación emergente, cuando al final de la novela pone frente a Angustias la brutal realidad de la corrupción desenfrenada política.

Angustias se entrevista con su jefe, aquel que ha estado dando la pensión que le corresponde a ella a su esposo Manuel, y descubre que es Enrique Pérez Gómez: “, “el

hijo desobediente y deudor de Silvayn, que se lanzó a la revolución para darle un dolor de cabeza a su papá” (213). Angustias recuerda perfectamente su rostro: era aquel hombre que habló en el campo revolucionario con ella para decirle, “entiendo que mi papel aquí es puramente político” (142). Rojas subraya que Enrique Pérez Gómez, el “revolucionario de gabinete” ahora es el Secretario de Guerra, que argumenta que, “La revolución que ha triunfado ha sido científica. La populachera, la incendiaria, la asesina, anda a salto de mata por las montañas de El jilguero.... Esta victoria mía y de mis colaboradores me ha sido premiada con la alta investidura (214). Consecuentemente Rojas está proponiendo que los beneficios de la Revolución han quedado en manos de los revolucionarios de saco y corbata, en tanto que la negra Angustias—que en realidad luchó en la batalla—así como todos los otros han quedado en los márgenes de la nación imaginada.

El final que plantea Rojas González para el personaje de la negra Angustias nos demuestra que el poder que acumuló este personaje como la coronela Angustias Farrera quedó allá en el campo de la batalla, aquel sitio sin orden, sin justicia donde todo era posible. Sin embargo, el lugar de Angustias la mujer, la mulata, la negra, está confinado a un cuartito en la ciudad de México. Ella, Angustias Farrera señalada como negra, como un objeto sexual, como una amante y como fugitiva de la justicia sólo puede habitar “la casa chica”, junto a su hijo—“un pequeño de piel morena y ojos verdes”. En su novela Rojas ha destinado que ambos—madre e hijo—vivan al margen de la legitimidad, en un espacio que representa la periferia, y la marginalización. Tal parece que nos encontramos frente a una analogía de la construcción de la identidad nacional: el mestizaje no ofrece

un espacio de reconocimiento jurídico al afrodescendiente en su constitución como estado/nación.

Conclusiones

Durante la primera parte del siglo XX se erige el estado moderno mexicana y los intelectuales mexicanos reconstruyen la imagen del mestizaje nacional mexicano. Si bien, es cierto que el ícono del ciudadano ideal que construyen las élites mexicanas es un imagen masculina, mestiza y rural, no se puede negar que ese mismo discurso de identidad nacional homogénea proporciona un lugar para aquellas las poblaciones que han sido destinadas a permanecer en los márgenes. Como bien se puede observar en la imagen romantizada del indio, que aparece también infantilizada y por consiguiente dependiente de un paternalismo/nacional. O como hemos podido apreciar a lo largo de este análisis en el caso de los afrodescendientes que han sido revestidos de estereotipos como el de la sexualización, la violencia, la fealdad, y lo incompetente. Entonces es posible pensar que la construcción de un mestizaje/homogéneo necesita de dos imágenes, una que permita al estado-nación establecer su ideal imaginado y otra que es usada para imprimir todo aquello que va a ser señalado como lo no deseado, como la imagen que debe permanecer en la marginalización. En este sentido, se puede agregar que la construcción del mestizaje nacionalista que propone Rojas establece una marca más al cuerpo negro de Angustias, ya que al ser dibujada como una ciudadana no deseada el hijo que ha procreado también forma parte del grupo que va a permanecer en los márgenes del Estado-nación. De modo que las mujeres, como Angustias que presentan las marcas raciales, de género y sexualización—que el Estado-nación ha impreso en sus cuerpos—juegan un papel importante en el proceso de la homogeneización de la nación imaginada.

Las marcas que Rojas imprime en el cuerpo de Angustias van a ser parte de una constante en diferentes creadores—ya sean escritores, caricaturistas o cineasta—hasta el día de hoy. Tal y como voy a demostrar en el siguiente capítulo cuando analice las representaciones estereotípicas de los afrodescendientes que aparecen también en el caso de la revista de historietas *Memín Pinguín* de Yolanda Vargas Dulché. (1943) y en la película *Angelitos negros* del director Joselito Rodríguez (1948). En este sentido, hay que agregar que si lo que pretende el Estado—nación mexicano del siglo XX es sacrificar la imagen de los afrodescendientes mexicanos del centro de la identidad nacional. Es pertinente preguntar ¿por qué surgen imágenes como la de Memín Pinguín, o la de su mamá Eufrosina en la historieta *Memín Pinguín*? o ¿por qué existen imágenes maquilladas como la de José Carlos, Mercé o Belén—para caracterizar los personajes negros en la película *Angelitos negros*? Podemos encontrar una constante en cada uno de esos ejemplos que puede ayudar a contestar esta pregunta. Todas y cada una de estas imágenes “negras” representan estereotipos asociados a los afrodescendientes, de manera que el Estado-nación sí necesita de estas imágenes para imprimir, marcar, subrayar aquello que no va a formar parte de la nación.

Capítulo cuatro - Identidad nacional: Una construcción masiva de la cultura popular. El “negro” mexicano a través de la imagen pública

Introducción

En 2005 el gobierno mexicano imprimió cinco timbres postales conmemorativos sobre la historieta de *Memín Pinguín* (1943) de Yolanda Vargas Dulché que dieron lugar a una serie de discusiones públicas entre políticos, académicos, y líderes comunitarios sobre la problemática de la percepción racial en México. Entre las posturas de dicha discusión se observa claramente la posición de un grupo que critica las tendencias discriminatorias, racistas e inapropiadas de parte del gobierno mexicano hacia los afrodescendientes mexicanos en particular y los afrodescendientes en general. Por otra parte, también surgen voces que se empeñan en defender que la historieta de *Memín Pinguín* no es racista; entre ellos están Enrique Krauze, uno de los historiadores más prolíficos en México,¹ Elena Poniatowska periodista y escritora con gran renombre en México,² y el sociólogo Carlos Monsiváis—considerado uno de los estudiosos más importantes de la cultura popular en México. En su ensayo “De las tribulaciones de

¹ Quien argumenta en su artículo “The Pride in Memín Pinguín”: “to Mexicans, he is felt to represent not any sense of racial discrimination but rather the egalitarian possibility that all groups can live together in peace”. Enrique Krauze, “The Pride in Memín Pinguín,” *Washington Post*, 11 July 2005. 4 November 2014.

² La escritora calificó de “absurdas” las reacciones de la Casa Blanca ante la aparición del timbre postal: “Es algo tan jalado de los pelos que ni el propio Memín se le hubiera ocurrido. Durante los años de existencia de esta historieta, nadie se ha sentido ofendido, inclusive es un personaje muy querido. No entiendo por qué ahora se desata esto. ¿Por qué en Estados Unidos no se han sentido ofendidos, por ejemplo, con la negrita que aparece en algunas cajas de harina para hot cakes? En nuestro país la imagen de los negros despierta una simpatía enorme, que se refleja no sólo en personajes como Memín Pinguín, sino en canciones populares. Hasta Cri-Cri creó su negrito sandía. En México, a diferencia de lo que sucede en Estados Unidos, nuestro trato hacia los negros ha sido más bien cariñoso”. Fabiola Palapa, Ericka Montaña, and Mónica Mateos “Memín Pinguín ‘No es el ícono popular del racismo en México,’” *La jornada*, 1 July 2005. 2 December. 2014.

Memín Pinguín”, Monsiváis inicia sus argumentos centrales haciendo una comparación entre *Our Gang* (la serie norteamericana de cortometraje que comienza a emitirse en 1922) y la historieta *Memín Pinguín* (1947) para señalar cómo se elimina la tragedia del primero, a favor del melodrama del segundo: “En *Our Gang* el racismo se transparenta en el trato de excepción del negrito, y esto no sucede en el cómic mexicano, donde Memín es un dato estrictamente pintoresco. No es el inferior; es el diferente, sin más”. Para finalizar Monsiváis concluye que:

El racismo, entre otras características, es el cúmulo de acciones discriminatorias que el prejuicio justifica y exige, y es la operación que se esmera al elegir los sujetos ridiculizables. Pero lo risible del personaje y de su etnia o sector es un adorno de su inferioridad, y esto no pasa con Memín Pinguín. Así el dibujo subraya la prominencia de los labios (“el negro bembón”), la mirada no es racista. El tema central del cómic no es la epidermis “quemada” sino la clase social. Memín es objeto de burla pero no de exclusión, y los chistes son los previsibles. ¿De dónde vienen, entonces, las acusaciones de “racista”? (Monsiváis, “De las tribulaciones de Memín Pinguín”).

Analizando la postura crítica de Monsiváis es posible encontrar una serie de desaciertos como por ejemplo cuando establece las características de Memín subrayando que no es “inferior sino diferente” o cuando enfatiza que el comic no ridiculiza, ni promueve la inferioridad del personaje, su etnia o sector, o que el tema central del comic no es sobre la epidermis “quemada”. Todos y cada uno de los rasgos señalados por Monsiváis sugieren una construcción estereotipada y discriminatoria. Es difícil mantener

una postura de reconciliación en la lógica desde la que se apoya Monsiváis, ya que es obvio que tanto el argumento como la iconografía de *Memín Pinguín* están plagadas de una serie de elementos racistas que llevan al extremo de reducir esta caracterización a una caricatura infantilizada de los afrodescendientes mexicanos, tal y como se va demostrar en el análisis de este capítulo. Con respecto a la construcción iconográfica de que se reviste al personaje de Memín Pinguín, se puede establecer una conexión con una serie de imágenes que aparecen alrededor del mundo como una forma de promocionar la inferioridad racial de los africanos y los afrodescendientes. En este sentido es importante subrayar que dicha iconografía sugiere además de la inferioridad racial de los afrodescendientes, en este caso la de Memín Pinguín, al mismo tiempo la supremacía blanca, si se quiere en este caso de lo occidental o de una construcción donde lo eurocéntrico es el modelo que la nación imaginaria mexicana pretende alcanzar. Más allá del racismo encontrado en el texto de *Memín Pinguín*, el racismo más cuestionable es la postura de los intelectuales mexicanos como Krauze, Poniatoŵska o Monsiváis, quienes no tan sólo desacreditan la posibilidad de que la historieta de *Memín Pinguín* sea racista sino que desde su posición de poder para ejercer un discurso hegemónico indican lo que es racista o no, o cómo se debe hacer una lectura racista en México. Este mensaje también está dirigido a las propias comunidades afrodescendientes contemporáneas en México.

Consecuentemente un análisis sobre la construcción de la imagen pública de la negritud en México tiene un valor trascendental, tomando en cuenta el impacto que ha marcado dicha imagen en las comunidades afromexicanos, y considerando que en el censo del 2015, va incluir la pregunta (a manera de un piloto) sobre el origen racial en

México.³ Para las personas afrodescendientes en México, la pregunta sobre la condición racial—orientada a establecer una representación jurídica del afromexicano—que ha tenido que esperar desde la abolición de la castas (1813) o “desaparición de las calidades” (“Africanos y afrodescendientes” 90) hasta el día de hoy.⁴ Sin embargo la ausencia de reconocimiento legal de los afromexicanos no significa que no existan sino que el gobierno mexicano no reconoce jurídicamente la existencia de estos grupos.

El reconocimiento jurídico oficial de la población afrodescendiente en México es el primer dominó que debe caer para el pleno reconocimiento de una comunidad que se ha vuelto prácticamente invisible durante casi tres siglos. Mediante numerosas reconstrucciones el Estado-nación mexicano se presenta al mundo como una nación homogénea. Como he indicado en los capítulos anteriores de esta disertación las imágenes de españoles, criollos, mestizos, y charros han sido un factor prominentemente en las corporizaciones (dependiendo del contexto histórico de México) de la nación mexicana y su población. Consecuentemente estas imágenes asociadas con los arquetipos (de su tiempo) contribuyeron significativamente a la conformación de una imagen de México como un prototipo de nación que ha pretendido y sigue pretendiendo enfatizar su descendencia mestiza con un marcado acento eurocéntrico. Como tantos otros Estados-naciones poscoloniales, México ha presentado una imagen de sí mismo ante el resto del

³ Cuando hablo sobre negritud en México me refiero a la serie de imágenes que surgen a partir de una secuencia de películas producidas entre 1948 y 1973 entre las destacan *Angelitos Negros* (1948), *El derecho de nacer* (1951) y *Negro es mi color* (1950), así como también en el caso de la historieta *Memín Pinguín*. Cada uno de las tramas de estos ejemplos gira alrededor de protagonistas negros, sin embargo cada uno de los argumentos establece una ambigüedad con respecto al origen de los personajes. De esta forma se va a observar una insistencia tanto en las películas como en la historieta citadas por establecer el origen de estos personajes negros ya sea en Cuba, o en alguno otro lugar en la costas que bien podría tratarse de algún lugar del Caribe o en la Costa continental de América Latina.

⁴ Aunque existe información que establece que la pregunta racial se estableció en el censo realizado a finales del siglo XIX durante el porfiriato (“Africanos y afrodescendientes” 17), así como también durante el censo de 1921, la información que se obtuvo no cambió la representación jurídica de las comunidades afrodescendientes.

mundo que no refleja su realidad demográfica. Una y otra vez México simplemente ha ignorado o negado la existencia de su población diversa—que incluye las comunidades afrodescendientes—para enfatizar una mestizaje homogeneizante indoeuropeo.⁵

En este sentido es importante subrayar que para entender las construcciones que existen en el imaginario mexicano sobre la negritud en el México de hoy se debe profundizar en las construcciones públicas que surgieron en los años cuarenta y cincuenta del siglo XX, y que tuvieron una difusión amplia a través de la historieta y el cine mexicanos. Este período se enmarca entre el comienzo de la II guerra mundial en 1939 y el comienzo de la guerra fría en 1953, durante el cual surge la tendencia alrededor del mundo por clasificar a los países como naciones del primer, segundo, o tercer mundo. En este contexto México se esfuerza para obtener un lugar en la familia de las naciones del primer mundo, y los medios de comunicación desempeñan un papel fundamental en los empeños de la élite en el poder para presentar a México como un país que si bien es mestizo debe enfatizar las raíces eurocéntricas, raíces que son presentadas por encima de sus otras raíces: la indígena y la afrodescendiente.⁶

De esta forma si se quiere apreciar el papel que desempeñan los medios de comunicación en la difusión de la imagen nacional de México es necesario un análisis que permita escudriñar la interrelación de la imagen primermundista que el Estado-nación mexicano pretende proyectar. Sobre todo es importante subrayar cómo dicha imagen resiste por una parte las presiones geopolíticas de los Estados Unidos—en relación

⁵ “La campaña cultural posrevolucionaria borra al negro, en ese pasado y para el futuro, al fijar lo étnico en el indio y el europeo solamente. Vasconcelos como director de dicha campaña, “deja a los afromexicanos fuera de la consciencia nacional” (Del Valle 85, citado por López López)

⁶ La insistencia del Estado-nación mexicano por mostrar un mestizaje con un marcado acento eurocéntrico no es una postura nueva—tal y como se puede observar a lo largo de la discusión de esta disertación. Sin embargo, en este contexto el fenómeno va a tener un impacto mayor entre los mexicanos, ya que los medios de comunicación masiva van a contribuir con la difusión de dicha imagen.

a la alineación intercultural y económica que experimenta México–, mientras que por otro lado, enfatiza el “blanqueamiento” propuesto a través de su identidad mestiza indoeurocéntrica. Por lo tanto, esta imagen mestiza se resiste a reconocer la presencia afrodescendiente contemporánea en México hasta 1990–con el surgimiento del programa *Nuestra tercera raíz*–pese al trabajo erudito realizado por el antropólogo Gonzalo Aguirre Beltrán desde 1946. A partir de esta investigación el antropólogo deja en claro que la presencia afrodescendiente no sólo es tan antigua como el llamado *Encuentro de dos mundos*, sino que motiva a que otras investigaciones demuestren que la población afrodescendiente en México no puede desvanecerse–como parte de un proceso de mestizaje–como lo sugieren los discursos del Estado-nación a lo largo de la historia de México. La población afrodescendiente ha continuado existiendo muy al contrario de las mitologías nacionales que sugieren que esta comunidad se ha vuelto insignificante.

Irónicamente, el silencio y la ceguera con respecto a la población afrodescendiente en México en las últimas décadas del siglo XX se debe en mucho a la imagen pública de la negritud que surge a través de los medios de comunicación de México en los años cuarenta y cincuenta. Se trata en particular de las representaciones de los negros durante la época de oro del cine mexicano (1930-1959) y a través de la caricatura ignominiosa de la negritud que se manifiesta en la historieta de *Memín Pinguín* (1943) de Yolanda Vargas Dulché y especialmente en la película *Angelitos Negros* (1948) de Joselito Rodríguez.⁷ Sobre todo, hay que considerar que dichas imágenes han permanecido presentes hasta el día de hoy por la proyección–ahora en la televisión–de las

⁷ Existen diferentes interpretaciones las fechas que marcan la época de oro del cine mexicano. Por ejemplo para algunos especialistas como Monsiváis dicho período se ubica entre 1932 y 1957 (*El cine* 307). Sin embargo se puede afirmar que su nacimiento se enmarca en el contexto de la segunda guerra mundial (1939-1945), algunos años más otros menos.

películas como *Angelitos negros* y las reediciones—la última de 2006—de la historieta *Memín Pinguín*.

Hasta ahora mi argumento se ha centrado en las complejas relaciones entre los discursos de los intelectuales, las imágenes culturales o populares de la negritud, y la construcción imaginaria de la identidad nacional mexicana. En este capítulo dirijo la atención a la cultura popular que se genera a través de medios masivos de comunicación—concretamente el cine y la historieta—en la década de los treinta y cuarentas del siglo XX, períodos cruciales en la historia moderna de la nación mexicana. Consecuentemente mi enfoque se centra especialmente en iluminar dos lados del fenómeno cultural que es el jarocho. Por una parte, surge la imagen del jarocho que enfatiza su componente “negro” en una serie de películas de los años 30’s, como un intento por presentar una imagen de lo “propio” dentro de la identidad nacional mexicana. Por otra parte, dicha imagen sólo llega a representar una sombra de su cultura y por lo tanto no forma un discurso que permita cuestionar la identidad de la nación imaginada indoeuropea sino que proyecta solamente una adscripción regional.

Por otra parte exploro las influencias externas o internacionales—que surgen especialmente en la década de los cuarentas y cincuentas—sobre la cultura popular y la imagen pública de la negritud en la cultura de masas mexicana. Específicamente me enfoco en las historietas (*Memín Pinguín*, 1943), y en el cine (*Angelitos negros*, 1948) para explorar cómo han contribuido a la representación de la negritud en el ámbito de la cultura popular mexicana. En este sentido me interesa analizar la influencia de la iconografía del *blackface* que contiene ciertos arquetipos literarios así como las imágenes del *minstrel show*, y arquetipos literarios dramáticos de los negros de los Estados Unidos,

y de su rival el teatro bufo cubano que a través de coreografías, música y escenografía pone en relieve “lo negro” y “lo mulato”.⁸ Dicho análisis me permite señalar cómo surge una construcción de la negritud entendida como un componente externo/extranjero a la identidad nacional mexicana.

En el caso específico de la historieta de *Memín Pinguín* voy centro mi objeto de estudio en las construcciones de inferioridad racial que la escritora Yolanda Vargas Dulché imprime a su célebre personaje homónimo. En este sentido demuestro cómo a través de la infantilización, la caricaturización, la animalización, y la referencia de África como una construcción de lo salvaje y lo incivilizado la escritora imprime elementos que han contribuido a la invisibilidad de los grupos afrodescendientes en México.

El trabajo de investigación histórica y análisis cultural es invaluable a mi análisis teórico ya que me permite examinar cómo la infantilización, la caricaturización, y la animalización de la iconografía del personaje Memín Pinguín funciona para enfatizar las características negativas de los grupos no deseados, aquellos que por lo tanto deben permanecer en los márgenes del discurso del mestizaje eurocéntrico mexicano. Por otra parte, me acerco a las imágenes/personajes femeninos: Mercé (la nana), y Ana Luisa (la hija) de la película *Angelitos negros* para analizar cómo los autores de dichas imágenes contribuyen a la construcción sobre las mujeres afrodescendientes como una amenaza a la imagen de la identidad nacional. En ambos argumentos es importante considerar que el Estado-nación establece que la familia es el núcleo que debe contener la identidad de la

⁸ Pulido hace un análisis detallado sobre el teatro bufo cubano, que surge en 1838, donde establece que las tramas presentan las relaciones raciales. Es así que surgen tipos populares como los negros y negras, mulatos y mulatas, además de otros personajes extranjeros como los españoles, judíos, chinos, etc. El teatro bufo, señala la investigadora, se nutre de dos vertientes principales: de los bufos madrileños así como de los *minstrels* estadounidenses. En 1869 tras un incidente en el teatro Villanueva las presentaciones del teatro bufo quedan suspendidas en Cuba, por lo que sus integrantes se exilian en México, República Dominicana y Venezuela. Una de las contribuciones a México que se atribuyen al teatro bufo, señala Pulido, es la introducción del danzón (6-13).

nación imaginada y que su proyección ideal es la familia mestiza indoeurocéntrica. Por lo tanto, personajes como Memín Pinguín, Eufrosina, Mercé, y Ana Luisa enfatizan al afrodescendiente como un elemento no deseado dentro del discurso de identidad nacional.

En este caso, me apoyo en los planteamientos teóricos de los estudios poscoloniales que uso en capítulo tres, especialmente los argumentos del antropólogo Peter Wade sobre la intersección de raza, género, y sexualización.⁹ Este acercamiento me permite analizar cómo en el proceso de construcción del mestizaje homogeneizante el Estado-nación enfatiza las características que debe contener la imagen ideal de la nación imaginada, al mismo tiempo que resalta los estereotipos, ya sean raciales, de género o de sexualización, en las imágenes que van a permanecer en los márgenes, como las imágenes de los afrodescendientes y los indígenas. En este sentido:

Las mujeres figuran en los discursos nacionalistas de varias maneras: como productoras de la prole que va a ser parte de la población nacional; como productoras de hijos que van a identificarse como ciudadanos nacionales; como símbolos de las fronteras y la identidad nacional y como participantes de las luchas nacionalista (Nira Yuval-Davis and Floya Anthias (1989), citadas en Wade 50).

Wade ha usado de manera elocuente el trabajo de Yuval-Davis y Anthias ya que sirve para subrayar la dicotomía nación y género. El Estado-nación usa a la mujer para determinar cuáles hijos van a ser parte de la nación fundacional, que para el caso de

⁹ Me permitió analizar cómo en el proceso de construcción del mestizaje homogeneizante el Estado-nación enfatiza las características que debe contener la imagen ideal de la nación imaginada, al mismo tiempo que enfatiza las imágenes que van a permanecer en los márgenes—como los de los afrodescendientes y los indígenas—inscribiendo estereotipos ya sean raciales, de género o de sexualización.

México son los mestizos eurocéntricos, así como también determinan cuáles son los hijos que deben permanecer en los márgenes por ejemplo los afrodescendientes mexicanos. Siguiendo con su argumento Wade agrega que: “Las mujeres a menudo son vistas como guardianes y civilizadores pero pueden ser vistas también como una amenaza posible del cuerpo de la nación si no se comportan bien—sobre todo en lo relacionado con el sexo” (“Debates contemporáneos sobre la raza” 50). En este caso el antropólogo aclara que el sexo debe ser entendido como reproducción social.

Siguiendo los argumentos de Wade es posible analizar los personajes Mercé (la madre) y Ana Luisa (la hija) de la película *Angelitos negros* como cuerpos femeninos que contienen la imagen pública de la negritud. Más allá de esta imagen de la negritud es posible advertir cómo precisamente dichos personajes están revestidos con estereotipos raciales, de género, y de sexualización que los convierten en una amenaza a la nación imaginaria mexicana.

Por otra parte, me apoyo en los planteamientos teóricos de la socióloga Mónica Moreno Figueroa, quien ha trabajado los procesos de la construcción de la identidad en México. Moreno Figueroa analiza la manera en la que se negocia la pertenencia a la comunidad y a la nación a través del núcleo familiar. En este sentido la socióloga establece que “mejorar la raza” es una idea persistente en México. A partir de esta conjetura la socióloga trata de definir lo que significa raza para los mexicanos:

El término ‘raza’ es entendido no como un conjunto de características físicas distinguibles y fijas, sino como un proceso que tiene el potencial de la maleabilidad, la transformación y la negociación—sin cuestionar el

hecho de que esta versión de la idea de ‘raza’ continúa confirmando su existencia como un hecho verificable, distinguibles y fijo– (404).

Esta interpretación tiene más sentido cuando la socióloga explica que en la expresión: “hay que mejorar la raza” existe la noción de que hay algo “defectuoso” o “corrompido”. De esta forma dicha interpretación contiene implícita la idea de que es posible ser “mejor”, “refinado”, “blanco”, “puro”, “hermoso”, “bello” (404).

Siguiendo con su argumento Moreno Figueroa establece que para mejorar la raza, los mexicanos se valen de “estrategias específicas, sobre todo matrimoniales”, “así como a través del *makeup* de su población como mexicanos(as) mestizos(as), y de los discursos oficiales de nacionalismo y miscegenación” (404-05). Finalmente, la sociología establece en su discusión que existe otro punto importante:

La promesa del mestizaje proclama que ‘la raza será mejorada’, y si esto no sucede de esta manera—si la apariencia de la gente no se aproximó al “blanco ideal”—individuos particulares pueden ser señalados como culpables... como parte de un proyecto personalizado en el que la negociación de la propia apariencia es posible y deseable (422) .

Considerando estos argumentos es enriquecedor para mi estudio abordar los personajes como Eufrosina y Memín Pinguín, así como también a la nana Mercé, Ana Luisa (la hija) y Belén (la nieta) para analizar el papel de la imagen de los afrodescendientes y de la negritud que surge tanto del discurso del Estado-nación como de los medios masivos de comunicación de mediados del siglo XX.

La tesis de este capítulo se orienta en el análisis de cómo las historietas y el cine como medios masivos de comunicación han contribuido a la construcción y la difusión de

la imagen del jarocho/negro como un componente de lo “propio” regional mexicano, y de la imagen pública de la “negritud” como un mecanismo “externo”/extranjero de la identidad nacional mexicana, ambas de las cuales imágenes han contribuido a la invisibilidad de los grupos de los afrodescendientes mexicanos. El control de la imagen de los afrodescendientes mexicanos ha sido importante en la construcción de la identidad nacional mexicana. Sin embargo en el período de los treinta, cuarenta, y cincuenta del siglo XX dicho control tuvo mayor importancia porque México está construyendo su identidad en relación a un espacio internacional no sólo a un espacio nacional—como había sucedido en el pasado. El entendimiento de este proceso es importante para mi tesis más amplia, considerando que el discurso de la nación imaginada en esta época: filosófica, jurídica y social forma la base del México contemporáneo. Si se quiere encontrar un camino que lleve a iluminar la presencia del afromexicano de hoy se necesita entender qué pasó especialmente en la época de los treinta, cuarenta, y cincuenta del siglo XX.

Un análisis como éste produce muchas preguntas, en ocasiones muchas más de las que se pueden exponer, sin embargo en este caso respondo a las siguientes preguntas: ¿Cuáles son las bases que permite a los intelectuales mexicanos desarrollar una iconografía de la negritud en México a mediados del siglo XX—considerando que no se puede encontrar un antecedente en las construcciones identitarias que surgieron en los años veinte o treinta—¿Cuál es el impacto en la identidad nacional mestiza-indoeuropea en el surgimiento de la imagen del jarocho/negro? ¿Cuáles son los recursos que reviste de extranjería a la imagen de la negritud en México? ¿Cuáles son los mecanismos de la inferioridad racial que usa Yolanda Vargas Dulché para imprimir en el personaje de

Memín Pinguín características estereotípicas hasta reducir su personaje afrodescendiente a la infantilización, la caricaturización, y la animalización? ¿Cuáles son los recursos que utiliza el director Joselito Rodríguez para imprimir en los cuerpos de los personajes o protagonistas femeninos negros la cualidad de perpetuar la herencia negra? Si los cuerpos femeninos negros perpetúan la negritud, entonces, ¿pueden considerarse a los cuerpos femeninos de los grupos marginalizados como reproductores del ciudadano no deseado? En consecuencia, ¿pueden ser entendidos los dos personajes/madres negras—Mercé (la madre) y Ana Luisa (la hija)—como una amenaza de la nación imaginaria mexicana? En este capítulo abordar estas preguntas y otras interrogantes en lo que respecta a la construcción de la identidad nacional en los medios masivos de comunicación.

Parte I - Los medios de comunicación masiva: historieta y cine en la promoción del identidad nacional mexicano a mediados del siglo XX

Una vez concluida la Segunda Guerra Mundial (1945), México se ve obligado a decidir cómo se va a articular en el “Nuevo Orden Mundial”. Con la elección de Miguel Alemán Valdés (1946-1952), el país comienza a alejarse de los principios del liberalismo clásico que marcó la reforma agraria y empieza a incursionar en los principios neoliberales que son más adecuados para la consolidación de México como una nación moderna, desarrollada industrialmente, y próspera en términos económicos (Cosío Villegas 145-54). De forma paralela, se puede observar un boom de la cultura popular en el país en esos tiempos, representada en el cine, la ficción popular—como las historietas—, y la televisión (de los Reyes 1987, Blanco 1993, Aurrecoechea 1988). En este sentido se puede advertir que los medios de comunicación masivos inician una gran influencia sobre la manera en que la nación imaginada de México es proyectada directamente al seno de la familia mexicana.

El Estado-nación elabora una nueva imagen de sí mismo, una imagen nacional que debe objetar los estereotipos que otros países hayan podido imprimir sobre el carácter y la calidad de la población de México. Este grupo de naciones incluye a las naciones europeas, así como también a los que aspiran a emular a las naciones de Europa. De esta forma las naciones no europeas—como México—encuentran su posición entre los márgenes y el centro, dependiendo del grado en que su población, costumbres, y cultura nacional se aproximan a un modelo eurocéntrico. Consecuentemente surge la construcción del mestizaje del siglo XX con una base indoeurocéntrica, que proyecta su imagen en el

estereotipo del charro–eurocéntrico, así como también se establece al indígena como un componente inevitable en la base de dicha ecuación.¹⁰ Pese a la existencia de las comunidades afromexicanas el Estado nación mexicano no las incluye como un elemento que debe sumarse a la construcción del mestizaje contenido en la identidad nacional mexicana. Sin embargo a través del cine de los treinta y de los medios impresos–algunos ejemplos en los veinte y en los cuarenta–se puede observar el surgimiento de una iconografía que contiene varias imágenes de la negritud. Especialmente en el cine se apreciar una imagen estereotípica del jarocho/negro o la de lo caribeño/negro o una presencia negra proveniente de “cualquier otra nación”. En este sentido se percibe una construcción identitaria de lo negro como una imagen que se sobrepone a otra. El resultado final de este proceso es que promueve sobre el origen de la negritud en México por una parte una ambigüedad y por otra un sentido de extranjería. Tomando en cuenta esta ambigüedad y extranjería, se puede afirmar que los medios de comunicación funcionan también como un elemento de promoción de la identidad mexicana del siglo XX que invisibiliza el componente afrodescendiente en la identidad mexicana de la nación moderna.

La trayectoria de la imagen del charro como representante de la mexicanidad y del discurso del mestizaje nacional y homogéneo, es la primera parte de la identidad mexicana del siglo XX que voy analizar.¹¹ Dicha imagen surge en los años veinte en las tiras cómicas como la de *Don Catarino y su apreciable familia* (1922) de Hipólito Zendejas y Salvador Pruneda, y la de *Mamerto y sus conciencias* (1927) de Hugo

¹⁰ La construcción del estereotipo del charro como una representación del mestizaje mexicano que surge en los años veinte y treinta del siglo XXI es un tema que se analizó en el capítulo tres de esta disertación. También ha sido estudiado cuidadosamente tanto por Ricardo Pérez Montfort (1999) como por Tania Carreño King (2000).

¹¹ Véase Pérez Montfort (1999) y Carreño King (2000).

Tilghmann y Jesús Acosta, así como también se puede observar su presencia en el cine, como con la película *El caporal* (1921) de Miguel Contreras, que es considerada la primera comedia ranchera. Ya con el cine sonoro, el charro va a tener una difusión muy amplia, sobre todo a partir de la película *Allá en el rancho grande* (1936).¹² Es así que en los primeros argumentos de la comedia ranchera se presenta a la hacienda vista como un mito, como un escape de la realidad. Los hacendados entienden que su mundo comienza a desvanecerse desde los movimientos revolucionarios (1910-1920) y continúa haciéndolo con la Reforma Agraria y la repartición de tierras en 1936. Por lo tanto, la contextualización histórica de estas películas es en el período anterior a la revolución. Entre las características más comunes de la comedia ranchera se pueden citar el jaripeo,¹³ las peleas de gallos, las corridas de toros, el uso del alcohol, y los cuadros que permiten mostrar las habilidades de los cantantes y por supuesto no podía faltar el baile del charro y su china poblana (Vidal 200-04).

Esta contextualización un tanto frívola sirve aun para enfatizar al charro como un estereotipo central de identidad nacional mexicana, sobre todo considerando que, en palabras de Carreño King, el charro sintetiza “en su persona y en su medio ambiente—la hacienda—, una serie de valores, costumbres, actitudes, formas de vestir y de hablar que se imponen y aceptan como referencia de identidad nacional” (66). Después de la película *Allá en el rancho grande*, surge una serie de filmes que presentan al charro como elemento central, entre las que se encuentran: *¡Ora Ponciano!* (1936) de Gabriel Soria, *Adiós Nicanor* (1937) de Rafael E. Porras, *Las cuatro Milpas* (1937) de Ramón Pereda, *Bajo el cielo de México* (1937) de Fernando de Fuentes, *Rancho Alegre* (1940) de

¹² De los Reyes aclara que las primeras películas del género de la comedia ranchera son *Cielito Lindo* (1936) de Roberto O’Quigley y *Ora Ponciano* (1936) de Gabriel Soria.

¹³ El deporte de montar a potros o reses sin montura.

Rolando Aguilar, *¡Ay Jalisco no te rajes!* (1941) de Joselito Rodríguez.¹⁴ Tal y como hemos podido advertir, el surgimiento de la comedia ranchera se desarrolla en la década de los treinta y los cuarentas, sin embargo se puede agregar que este género se extendió por largo tiempo de modo que es posible encontrar ejemplos hasta finales de los años setenta y principios de los ochentas como es el caso de los *Reyes del palenque* (1979), *Albur de amor* (1979) y *Te solté la rienda* (1980), entre otras (de los Reyes 142-156). La presencia del charro en un período tan amplio permite advertir el papel central que logra cultivar el género de comedia ranchera, más allá se puede advertir que el charro como una imagen predominante en la identidad nacional ha sido un recurso que se sigue transformando para lograr un espacio a largo de casi todo el siglo XX (1930-1980).

Usando las intersecciones en la obra de Ricardo Pérez Montfort, Fernando Mino Gracia, y Aurelio de los Reyes, podemos trazar la trayectoria de la imagen pública del indígena tan necesaria para respaldar la construcción del mestizaje indoeuropeo de la nación imaginada, de manera que surge como un elemento necesario del nacionalismo mexicano. Así como en el caso del charro, se puede advertir cómo la construcción de la identidad del indígena ha evolucionado de la imagen del salvaje del siglo XIX hasta convertirse en una iconografía romántica a principios del siglo XX. Pérez Montfort sugiere que esta construcción representa, “individuos distintos a la civilización y a ‘lo blanco’, capaces de identificarse con varios elementos estereotípicos” (*Estampas de nacionalismo* 180). Es decir se crea toda una serie de elementos estereotípicos como el vestuario y el habla para revestir la iconografía folclórica que representa al indígena envuelto con cierto exotismo. Un ejemplo de esta representación la podemos encontrar en

¹⁴ Carreño King hace un análisis detallado de cada una de estas películas que permiten advertir cómo la comedia ranchera pese a contar con elementos constante presenta variantes argumentativas (55-86).

la tira cómica *Don Catarino y su apreciable familia* (1922) de Hipólito Zendejas y Salvador Pruneda. Don Catarino—que si bien es un charro—es descendiente de dos indígenas que como Pérez Montfort establece “tenían nombres y atuendos estereotípicos del indio prehispánico. Se llamaban Mixcoac y Ciriaxixtli. Peinaban largo cabello negro en trenzas y usaban collares, aretes y tocados al estilo Netzahualcóyotl” (*Estampas de nacionalismo* 181). También se puede observar una tendencia, sobre todo en el cine a resaltar el contexto prehispánico del indígena como en las películas *Tabaret* (1918) de Luis Lezama. Se nota “la revaloración de la belleza indígena.... Lezama, adaptador de la obra, anotó que Tabaret debía ser un ‘indio joven, de alta estatura, de fuerte musculatura, de mirada impasible’” (De los Reyes 71). Por otro lado, en la película *Cuauhtémoc* (1919) de Manuel de la Bandera, Mino Gracia argumenta que se trata de subrayar la historia de la conquista: “el heroísmo de las dos razas: la conquistadora y la conquistada” (“Los Indios” 111).

Sin embargo, en los años treinta, a partir del trabajo del cineasta soviético Sergei Eisenstein, se pueda apreciar un tratamiento más íntegro con respecto a la manera de representar al indígena en el cine, aunque dista aún de la mirada antropológica propiamente dicha. De esta forma la nueva imagen estereotípica del indígena funciona para contrarrestar la idea acartonada del “indio” mexicano desde una perspectiva hollywoodense, y por otra parte es una oportunidad para dignificar al indígena considerando que es el otro componente del mestizaje indoeurocéntrico mexicano.

En este sentido se puede advertir que el cineasta Eisenstein logra imprimir un tono más objetivo en su visión de las comunidades indígenas, estableciendo por regla no usar actores sino miembros de las comunidades indígenas mismas. Así “filma a las

mujeres zapotecas del Istmo de Tehuantepec y a campesinos de una hacienda de Tlaxcala para ilustrar una historia inconclusa” (“Los Indios” 112). Eisenstein marca una tendencia que se va a reflejar en películas como *Redes* (1934) de Emilio Gómez Muriel y Fred Zinnemann que toma lugar en las costas de Veracruz y ofrece un contexto posrevolucionario, donde unos pescadores se organizan para exigir un salario mejor. *La noche de los mayas* (1939) Chano Urueta, narra la historia de una comunidad maya ubicada en el sur de México, donde la llegada del hombre blanco (Miguel) y su desconocimiento de la tradiciones indígenas produce una serie de desgracias que culminan con la muerte de Lol, una mujer indígena. *El Indio* (1938) de Armando Vargas de la Maza presenta un argumento contextualizado en la explotación de las haciendas en el porfiriato y la rebelión indígena. Como se puede advertir cada una de la películas señaladas trata de representar al “indio” más allá del folclorismo del que había estado revestido, aunque aún reflejan un desconocimiento de las tradiciones indígenas por lo que el resultado sigue siendo el de una construcción estereotípica. Sin embargo este cambio contribuye a modificar la mirada con la que se han visto las comunidades indígenas, sobre todo acercándose cada vez más su imagen a una que corresponde con la construcción del mestizaje–indoeuropeo–mexicano de la nación imaginada.

Finalmente, al igual que con la iconografía estereotipada del charro y la del indígena que surgen en los años treinta se puede apreciar una imagen pública que sugiere una presencia afrodescendiente en México a través del jarocho, que hace énfasis a su componente negro. Sin embargo, la imagen del jarocho/negro a diferencia de la iconografía del charro y del indígena se limita a proponer una identidad regional, que no produce un impacto en el discurso de la identidad nacional imaginaria que seguirá siendo

el mestizaje indoeurocéntrico. De esta forma es posible identificar un discurso que establece una cultura de lo “propio” o de lo auténtico—en el contexto mexicano—a partir del jarocho/negro en películas tales como *Huapango* (1937) de Juan Bustillos, *A la orilla de un palmar* (1937) y *Luna criolla* (1938) de Raphael J. Sevilla, *Alma jarocho* (1937) de Antonio Helú, *La reina del río* (1938) de René Cardona, *Hombres de mar* (1938) de Chano Urueta, *Pescadores de Perlas* (1938) de Guillermo Calles y *Allá en el trópico* (1940) de Fernando de Fuentes, e incluso en algunas películas producidas a lo largo de la década de los cuarentas.¹⁵ En este sentido es posible advertir por ejemplo cómo en la película *Huapango* se enfatiza el componente musical del son jarocho: el canto, la música y el baile, iluminando este elemento como un componente regional asociado a la cultura afrodescendiente. Sin embargo, también se puede observar otro elemento a la hora de subrayar la referencia a la negritud a través del uso del betún (maquillaje) en el personaje de Aurora (Gloria Morel) para caracterizarlo como una morena jarocho. Siguiendo el mismo tratamiento en la película *Hombres de mar* se puede advertir el recurso de la

¹⁵ A través de *Rumberos y jarochos*—programa académico de recuperación, clasificación y análisis—Rafael Figueroa Hernández cuenta entre sus objetivos estudios acerca de la música popular veracruzana en el cine nacional en dos de sus vertientes más importantes: la música afroantillana y el son jarocho. De esta forma ha podido ubicar piezas musicales dentro de algunas películas como *Santa* (1932), *María Elena* (1936), *Huapango* (1938), *El gendarme desconocido* (1941), *Historia de un gran amor* (1942), *Embrujo Antillano* (1947), *Amor perdido* (1950), *Víctimas del pecado* (1951), *En carne viva* (1951), entre otras, donde es posible encontrar géneros musicales que van del danzón, al son jarocho—“La bamba” o “El cascabel”—, o en otros casos con obras de compositores de Veracruz como Lorenzo Barcelata, o algunas interpretaciones musicales realizadas por veracruzanos como Toña la negra. Por otra parte, en la primera parte del ensayo “Lo ‘negro’ en la formación del estereotipo del jarocho durante los siglos XIX y XX”, Pérez Montfort establece el vínculo de Veracruz con el Caribe hispano con respecto a la construcción de un estereotipo general de lo mediterráneo compuesto por la cuenca geográfico-cultural del mismo nombre. Dice el historiador que se puede establecer que “lo cubano”, “lo colombiano”, “lo puertorriqueño”, o “lo venezolano”, apelan a los estereotipos particulares de índole nacional. Y en otra porción “lo guajiro”, “lo llanero” o “lo jarocho” representan a cada una de las regiones y subregiones a manera de estereotipos locales. Pérez Montfort agrega que en la formación de estos estereotipos se busca la identificación de los propio, lo auténtico, sea regional o nacional, con cierto afán de establecer lo típico de tal o cual espacio cultural. Finalmente concluye que este es el caso de las figuras “tipo” como “jíbaro”, “llanero” “guajiro” o “lo jarocho”. Estos “tipos” vistos desde lejos comparten diversas características culturales y procesos históricos pero observados desde cerca insisten en su propia especificidad, acentuando sus diferencias frente a los demás (131-36).

música y el baile para enfatizar elementos de la cultura del jarocho/negro como un elemento que teje el argumento. El escenario festivo es el común denominador para mostrar el componente jarocho/negro, tal y como se puede observar cuando presentan al cantante llamándolo “jarocho mulato”, o cuando se representa la escena del son jarocho y el danzón, que sugieren la alegría, el gozo, y las habilidades para el canto y el baile del ser jarocho.

Consecuentemente se puede advertir que la imagen del jarocho/negro que se proyecta en esta películas contiene un estereotipo regional mexicano (en un contexto del territorio nacional), que al mismo tiempo se relaciona con una representación de lo regional caribeño—donde se encuentra “lo cubano”, “lo colombiano”, “lo puertorriqueño” o lo “veracruzano”—y paralelamente simboliza un estereotipo local—que puede ser “lo guajiro”, “lo llanero” o “lo jarocho” (Pérez Montfort 2007). Esta construcción sólo es posible considerando que el común denominador en los tres casos es la adscripción a las comunidades diásporas africanas.

Al analizar los argumentos de los filmes citados se puede advertir que la presencia del jarocho hace énfasis a su componente negro a través de características ligadas a su personalidad: el gozo, lo mal hablado, lo franco, su disposición musical y la destreza a la hora de bailar—herencia de las descripciones de los cronistas extranjeros y de los pensadores mexicanos del siglo XIX (Pérez Montfort 2007, Pulido 2011).¹⁶ En este

¹⁶ En la tercera parte del ensayo “Lo ‘negro’ en la formación del estereotipo...” Pérez Montfort establece un análisis sobre las descripciones de los cronistas extranjeros y pensadores mexicanos que a lo largo del siglo XIX mencionan al “jarocho”, o “al sabor jarocho” vinculando con el componente “negro” y sus características: lo festivo, la belleza de sus mujeres, liberalidad de carácter, gusto por el placer pero no para el trabajo, lo mal hablado, etcétera. Por otra parte, señala el historiador que existe una tendencia—hacia la segunda mitad del siglo XIX—por señalar que los jarochos son resultado de la mezcla de sangre india con negra, mientras que los “veracruzanos” se relacionan con la sangre europea. Dicha diferencia también incluye una separación entre los soldados rasos y los políticos encumbrados respectivamente. Finalmente

sentido es importante puntualizar que en efecto esta corriente filmográfica trata de mostrar el componente afrodescendiente a partir de características asociadas a la personalidad del afrojarocho, al mismo tiempo que hace alusión a algunos elementos culturales como la música y el baile. De esta forma es posible advertir cómo estas películas proyectan una iconografía festiva del jarocho/negro que más bien parece representar una sombra de su cultura.

Sin embargo, siguiendo el argumento de estas películas es difícil ubicar la presencia física del afrodescendiente, sobre todo cuando se recurre al uso del betún para sugerir el componente negro, como en el caso de la actriz Gloria Morel en el personaje de Aurora en *Huapango*. Tampoco es posible ubicar elementos que sugieran las problemáticas sociales que pudieran estar aconteciendo en estas comunidades—como se puede advertir en el cine sobre las comunidades indígenas que surge en esta misma época. Parece que los cineastas no tienen ninguna intención por iluminar la historia de los afrodescendientes, más bien parece que lo que se está narrando es la historia de la apropiación de la cultura de la gente que vive en los márgenes. Estas cintas están lejos de representar una cotidianidad de las comunidades afromexicanas de esa época. La imagen sugerida del jarocho/negro no es suficiente para cuestionar la identidad de la nación imaginada—indoeuropea—en relación a la presencia y las aportaciones culturales afrodescendientes, sino que se proyecta solamente a una adscripción regional.

Por otra parte, en la década de los cuarentas se puede advertir cómo la imagen pública del jarocho sugiere también el componente de la “vertiente española”, sobre todo a través del vestuario que se relaciona con “los vestidos de gala peninsulares que usaban

concluye Pérez Montfort será hasta la tercera y la cuarta década del siglo XX cuando dicho estereotipo se consolida, no sin antes sufrir unas cuantas modificaciones (139-48).

las mujeres veracruzanas distinguidas–‘aristocráticas’”.¹⁷ Sin embargo, el componente negro sigue presente a la hora de representar lo jarocho, sobre todo en el cine, que además de hacer una referencia a las costas veracruzanas, ahora también hace alusión al Caribe como un componente argumental central, a través de la música, los bailes, y algunos personajes.¹⁸ Hay que puntualizar que en especial dicha referencia iconográfica se refiere al Caribe negro, si se quiere aquel que evoca a las mulatas y a las rumberas que marcan un rasgo característico en el cine mexicano de esa época (Pulido 17). En este sentido, se puede apreciar el surgimiento de una corriente cinematográfica que a través de “La asimilación de los estereotipos del negro y la mulata cubanos como recursos escénicos en el cine mexicano de los años cuarenta y cincuenta, posibilita el desarrollo de la temática de lo ‘tropical’ y lo ‘exótico’, manteniendo el sentido de extranjería de estos personajes” (Pulido 19). Concuero con dicho argumento, aunque debo agregar que el sentido de extranjería en los estereotipos de la negritud que emerge en el cine mexicano de este época también van a presentar una clara influencia de los Estados Unidos.

Por ejemplo en el uso de la iconografía del *blackface* del siglo XIX que contiene las imágenes del *blackface minstrelsy* como los “pickaninnies”, los “sambos”, y los “coons”–son un derivado del *Minstrel show* que saltó a la fama en 1840’s–, así como también en ciertos arquetipos literarios como: “Uncle Tom”, “Mammy”, y “Topsy”,

¹⁷Se puede establecer que en parte, el esfuerzo por relacionar lo jarocho con lo español se advierte a mediados de la década de los cuarentas y principios de los cincuentas, en parte debido a la promoción de Miguel Alemán (quien nació en Sayula de Alemán, Veracruz) en su campaña presidencial (1945) y durante su período como presidente de México (1946-1952). Consecuentemente se puede advertir un intento por blanquear (Pérez Montfort 2007, Pulido 2011) o si quiere al menos neutralizar lo negro (Figueroa 2015).

¹⁸ Pulido hace un excelente análisis de la película *La reina del trópico*, que tiene como personaje central a María Antonia (María Antonieta Pons), una mujer de “alma mulata”. En el argumento ella es de El Naranjal, Veracruz, y es a través de la fiesta del pueblo, del fandango específicamente–del que forma parte María Antonia–, que tenemos la oportunidad de ver la esencia de lo “propio” de la cultura local veracruzana. María Antonia se va a vivir a la ciudad de México y descubre sus dotes de rumbera que la llevarán a ser reconocida como la “reina del trópico” (22-25). Es aquí, me parece, que se puede percibir la función del ser jarocho/negro y de la rumbera/mulata/cubana.

construidos en la novela de *Uncle Tom's Cabin* (1852) de Harriet Beecher Stowe.¹⁹ *Uncle Tom's Cabin* (*La cabaña del tío Tom*) es una novela por entregas, publicada en la revista *The National Era* de junio 5 de 1851 a abril 1 de 1852. Producciones teatrales acerca de *Uncle Tom's Cabin* comienzan a aparecer antes de que se publiquen los últimos episodios de la novela. Algunos de estos “Tom Plays” son una parodia feroz de la obra de Stowe. Esas parodias llevan a personajes como Topsy a convertirse en elementos básicos de actuaciones de *blackface minstrel*. Si bien es cierto que estas imágenes surgen en el siglo XIX, son reservados y confinados en los estados Unidos para su uso en los medios impresos y eventualmente en la producción de radio y el cine del siglo XX. De esta forma la preocupación de los Estados Unidos con respecto a la raza no comienza ni termina con la ridiculización de la negritud a través del *Minstrelsy* o de la literatura: en la cinematografía norteamericana se ridiculiza al negro al igual que en el caso de México.

En el cine mexicano, *Angelitos negros* (1948) es el ejemplo más claro donde se pueden ubicar préstamos de la iconografía de los negros en Estados Unidos así como también del Caribe negro—que se analizan en la sección II de este capítulo. En esta película se pueden delinear tres formas de borrado en la imagen de los afrodescendientes mexicanos: primero, cuando se difumina la imagen del jarocho/negro al blanquear su apariencia física; segundo, cuando se coloca un sentido de imprecisión identitaria al performance de la mujer jarocho que se convierte en rumbera cubana; y tercero, cuando se colocan elementos extranjeros en la manera de presentar la negritud, ya sea a través de una adscripción caribeña o estadounidense. Me parece que todos estos procesos en

¹⁹ Para mayor información sobre *blackface minstrelsy* véase la introducción del libro *Jim Crow, American: Selected Songs and Plays* de W. T. Lhamon, vii-xxiv. Así como también se puede revisar el ensayo “Jim Crow,” “Zip Coon”: The Northern Origins of Negro Minstrelsy” de Alan W. C. Green. También resulta útil visitar la página web: Ferris University’s Jim Crow Museum of Racist Memorabilia; Using objects of intolerance to teach tolerance and promote social justice.

conjunto van creando un sentido de ambigüedad en la comprensión de la presencia afrodescendiente en México que va a tener un impacto en la manera en la que se perciben o se entienden actualmente su presencia y sus retenciones culturales.

Casualmente tanto el recurso de extranjería como el de la ambigüedad con respecto a la imagen pública de la negritud en México son recursos que se van a usar en los medios impresos en México. Ambos recursos van a contribuir al proceso de invisibilidad de las comunidades afromexicanas en la nación imaginaria. Uno de los ejemplos más representativos en este sentido es la historieta de *Memín Pinguín* (1943), donde la escritora Yolanda Vargas Dulché establece una referencia de la negritud de en África—tema que se analiza en la sección III de este capítulo.²⁰ Se puede observar que tanto en la historieta de *Memín Pinguín* como en la película *Angelitos negros* se proyecta la negritud como elemento extranjero—en relación a África o el Caribe. La negritud existe fuera del territorio nacional.

Considerando tanto el ejemplo la película *Angelitos negros* y la historieta de *Memín Pinguín*, se ve la dependencia de México de una serie de imágenes prejuiciosas sobre los africanos y los negros desarrolladas en la cultura popular occidental a lo largo de siglos (comenzando en el siglo XVI). En una fascinante discusión sobre estas imágenes Jan Neederveen Pieterse en su libro *White on Black*, establece que:

Long before the science of race of the nineteenth century, non-western peoples had been the subject of discussion. The sixteenth-century debate about the savage played a key part, along with other themes—the

²⁰ Sin embargo esta idea se puede encontrar en ejemplos anteriores como en la tira cómica de *Don Catarino y su apreciable familia* (1921), donde en uno de los episodios “Don Catarino” viaja a África y se hace presidente de una isla habitada por caníbales” (Aurrecoechea, 218). El protagonista de esta tira cómica es una de las primeras representaciones del charro mexicano, y será precisamente él quien pretende civilizar a los caníbales africanos de su isla “el Silao”.

comparison of these peoples with animals, the biblical curse of Ham, the concept of race—in the formation of European images of Africa and blacks. These themes form part of the “hidden text” of the images, part of the cultural assumptions built into them. They supply the underlying texture and mental horizon of western imagery, echoing far beyond their formative period to the present. (30)

En este sentido, Pieterse nos ayuda a entender cómo durante siglos los europeos ha construido imágenes de los africanos para representarlos como salvajes. A partir de imágenes existentes, así como también con la ayuda de nuevas imágenes que surgen tanto de las naciones europeas como de las naciones en las Américas se llegan a desarrollar iconografías que reflejan su pensamiento sobre África y los africanos. Las características exageradas inscritas en las caricaturas de los africanos unifican el pensamiento racista hiperbólico en que se apoya dicha construcción. De esta forma las imágenes de los africanos conforman un conjunto pequeño pero al mismo tiempo sumamente poderoso dentro de una serie de representaciones que han aparecido en pinturas, en la literatura o incluso en la Biblia, por citar algunos ejemplos. Es en las caricaturas de los africanos representados como salvajes se puede encontrar una consistencia para identificar y definir a los africanos, imágenes que sirven de base para una iconografía común internacional que persiste hasta nuestro momento.

Las colonias europeas en las Américas retienen y complementan las imágenes anteriores de los africanos como inferiores y no las desechan una vez que logran su independencia. A lo largo de la era de la esclavitud estas imágenes sirven para apoyar las justificaciones de dicha esclavitud basada en la raza. La abolición de la esclavitud

desencadena un aumento en la diversidad de estas imágenes como estrategias de poder para justificar sistemas de privilegios raciales dentro del poder que suplanta a la esclavitud. Consecuentemente estas imágenes se vuelven importantes para la construcción de la imagen pública de la negritud que tiene su base en el período colonial.

La insistencia de la élite mexicana por argumentar que en México no existen afrodescendientes da lugar a una iconografía pública que representa parcialmente—a través del jarocho/negro—dichas comunidades, más allá de los retocados retratos del Presidente Guerrero y las reproducciones de las pinturas de casta. El mestizaje de la nación imaginaria mexicana establece una y otra vez que los negros no existen, por lo tanto el estereotipo del jarocho/negro sólo es una representación festiva inocente, que no constituye un peligro a su construcción identitaria. Por otra parte, la construcción de la negritud en México que se desarrolla a partir de la película *Angelitos negros* o de la historieta de *Memín Pinguín* hace una referencia a una población negra que existe en África o en el Caribe, o en cualquier otra nación—en el extranjero—pero no en el territorio mexicano. El uso de la ambigüedad y/o extranjería a la hora de representar una imagen pública de la negritud en México corresponde en cierta manera con la construcción de la nación imaginada. Esta imagen pretende proyectar una ideología homogeneizadora de México donde se ha borrado hasta llegar a invisibilizar una imagen que pudiera representar a las comunidades afromexicanas.

Este discurso se problematiza si se considera que en 1946 Gonzalo Aguirre Beltrán publica su investigación antropológica *La población negra de México 1519-1810*, que contiene información sobre las migraciones forzadas de esclavos africanos como parte del pasado histórico de México. Pese a esta contundente realidad, que demuestra la

presencia y evidencia las contribuciones de los afrodescendientes en México, se puede advertir cómo la presencia del afroamericano de finales de los cuarenta y los cincuenta del siglo XX no aparece como una imagen pública. Tampoco forma parte del discurso de identidad del Estado-nación mexicano, aunque sí existen comunidades afroamericanas.

Si la falta de representación jurídica de los grupos afrodescendientes ha contribuido a que no se reconozca la presencia ni las aportaciones de dichas comunidades en el presente, es de sumo interés analizar la imagen pública de los afrodescendientes. En un contexto en el que el Estado-nación ha proyectado la omisión de los afrodescendientes hasta volverlos casi invisibles, es indispensable iluminar aquellas imágenes que los vuelven visibles. A través de la película *Angelitos negros* (1948) y de la historieta *Memín Pinguín* (1943) es posible trazar la manera en la que los medios masivos de comunicación han contribuido a la construcción de la imagen pública de la negritud en México.

Parte II - *Angelitos negros*: no se puede ocultar el origen

De chile, de dulce, y de manteca
(refrán mexicano)²¹

La película *Angelitos negros* (1948) de Joselito Rodríguez es una de las más controversiales dentro de la célebre época de oro del cine mexicano. Como se menciona arriba, en esta película se puede advertir el uso de préstamos de los estereotipos raciales establecidos en los Estados Unidos y en Cuba. En este sentido, es importante mencionar que la película gira en torno a una versión mexicana del arquetipo de la “*tragic mulatto*” que fue recurrente en la ficción estadounidense del siglo XIX. Ana Luisa, mujer rubia, educada, y huérfana que vive con su nana Mercé, conoce al actor y cantante José Carlos Ruiz (Pedro Infante). Se casan y Ana Luisa tiene una hija—Belén—que resulta ser negra. A lo largo de la película, Ana Luisa se niega a desafiar el racismo que habita en su corazón, lo que la lleva a rechazar a su propia hija porque es negra. Como José Carlos también es huérfano, Ana Luisa piensa que la niña ha heredado el color de la abuela paterna. Por otra parte, Ana Luisa es cruel con su nana Mercé (negra): la insulta constantemente haciendo alusión a su condición racial. Lo que no sabe hasta casi el final de la película, es que Mercé no es su nana, sino su madre. También manifiesta rechazo por Fernando e Isabel—mulatos que aparecen en el show de cabaret con su prometido José Carlos—cuando se niega a saludarlos de mano. A través de estos eventos, queda claro que Ana Luisa tiene sentimientos de repudio por los negros, y que este rechazo es parte de su carácter y de su crianza. El personaje de Belén, por su parte, nos hace reflexionar sobre lo doloroso que resulta para una niña ser hija de una madre blanca que no la quiere. Esta es la versión contraria de la situación de Ana Luisa quien es adorada por su madre Mercé. La

²¹ Refrán que hace referencia al mestizaje y a la idea de que cada familia tiene variaciones raciales.

nana/madre no duda en sacrificarse para mantener en secreto el lazo que las une. Al final, cuando la nana se está muriendo José Carlos revela melodramáticamente a Ana Luis el secreto de su nacimiento: ella es hija de la negra Mercé.

Tal y como lo podemos observar en este breve resumen, la condición racial está en el centro del drama de esta película. La sofisticación del argumento nos permite identificar cómo la negritud se vuelve una herramienta que sirve como apoyo del proceso de invisibilización de los afrodescendientes mexicanos. Podemos encontrar cuatro mecanismos claves en el desarrollo de la exposición de la negritud. Estos cuatro mecanismos son la negritud como un elemento extranjero–cubano, la segregación racial, el secreto de la sangre negra, y el momento del descubrimiento de la verdad sobre el origen de la sangre negra como amenaza a la nación.

Quiero señalar tres escenas cruciales para mi análisis. La primera de ellas ocurre en el show de cabaret, donde se encuentra la negritud expuesta como un elemento extranjero. Aquí también se percibe la segregación racial en la ausencia de personajes negros mexicanos. El secreto de la sangre negra se insinúa a través del personaje de Mercé, especialmente en la escena donde habla con el padre Francisco para confesarle que ella es la madre de Ana Luisa. Por último, cuando José Carlos comparte la confidencia con Ana Luisa que en realidad ella es negra se descubre la verdad del origen negro como amenaza a la nación.

Para iluminar cómo funciona la raza en la escena del cabaret, quiero señalar la influencia de la iconografía del *blackface*, tanto en esta escena como en la caracterización de otros personajes cruciales. Uno de los primeros préstamos del *blackface* es cuando aparece José Carlos (Pedro Infante) en el show de cabaret. Esta escena, tal vez más que

cualquier otra en la película, explica por qué los críticos de los Estados Unidos conecta este film con la tradición del *blackface*, que tuvo un fuerte impulso en el siglo XIX. Sin lugar a dudas esta asociación es comprensible, sin embargo una mirada más atenta con respecto a la estructura y al contenido de la escena revela que las raíces de esta caracterización no se encuentran en el *minstrel show* estadounidense sino en el teatro bufo cubano. El uso de este recurso en el *minstrel show*, implica la transformación del blanco–y en el caso de México la del mestizo indoeurocéntrico–a una figura cómica negra–usada como un recurso para minimizar la imagen del personaje negro. En este caso, el *blackface* se usa más bien como un disfraz o maquillaje para realizar una mimesis.

La escenografía del cabaret podría leerse como un *sketch* de la plantación a los ojos de los estadounidenses, pero en realidad se trata de una caracterización de lo tropical, lo que sugiere un origen cubano. Hay acciones y personajes cuya interpretación crearían duda sobre la posible influencia de Estados Unidos en esta película con respecto al tema de raza, sin embargo se pueden ubicar claras interpretaciones de los arquetipos literarios de personajes negros del siglo XIX estadounidense. Por ejemplo, los personajes de Mercé y Belén se han extraído de las imágenes de la *mammy* y de la *pickaninny*. Estas referencias se aprecian en lo físico, si no en la caracterización. Belén no muestra indicio del sentido del ridículo con que usualmente se asocia a la *pickaninny* en la iconografía del *blackface* y tampoco se presenta como un recurso cruel para dar rienda suelta al humor negro. Por el contrario se representa con una tranquilidad y nobleza del espíritu. Por su parte, si la *mammy* del *blackface* se asocia a la domesticidad y al arte de servir a los demás, Mercé aparece como una mujer inteligente, sabia, y de sentimientos nobles.

Se puede ubicar otro préstamo de los Estados Unidos en el argumento de la película: el arquetipo de la “*tragic mulatto*” con el que se caracteriza al personaje de Ana Luisa.²² Este arquetipo es diferente a los usados en los personajes de Mercé y Belén, ya que la *mammy* y la *pickaninny* son recursos que existen tanto en el *blackface* como en los arquetipos literarios. El arquetipo de Ana Luisa es uno de los recursos literarios más comunes desarrollados en literatura estadounidense del siglo XIX. Este arquetipo establece que la mulata es física, moral, y socialmente percibida como blanca, hasta el momento que se descubre lo contrario. La tragedia radica en que la mulata tiene una gota de sangre negra que la aleja de la pureza de lo blanco. Este préstamo, al igual que los otros va a presentar variantes en un sentido opuesto: Ana Luisa es cruel, deshonesto y sólo piensa en ella misma en oposición a las características de la tragedia de la mulata que generalmente pero no siempre está revistada de moralidad, honestidad y piensa siempre en ayudar a los demás. La tragedia que Ana Luisa desconozca que es negra por una parte refleja las preocupaciones de la herencia racial en una nación mestiza, y por otra enfatiza que la imperfección de Ana Luisa puede obedecer a la herencia de su sangre negra.

Se puede concluir que estos recursos con que se caracterizan a José Carlos, Mercé, Belén y Ana Luisa contribuyen a enfatizar un sentido de “extranjería” en la representación de la negritud en México. Coadyuvan a presentar una ambigüedad con respecto al origen de dicha negritud. En otro nivel importante, estos personajes sirven como metáforas de ciertos aspectos de la presencia de los afrodescendientes en México y de la posición insostenible en que estas comunidades—identificadas racialmente—se encuentran dentro de la nación.

²² El ejemplo icónico de “*tragic mulatto*” surge de la novela de *Uncle Tom’s Cabin* con el personaje Eliza Harris. Para más discusión sobre este tema ver George Fredrickson’s *The Black Image in the White Mind: The Debate on Afro-American Character and Destiny, 1817-1914*: 110-24.

Volviendo al análisis del show de cabaret, es importante mencionar que precisamente es en esta escena donde se perciben tanto el referente de extranjería de la negritud—con una obvia referencia a Cuba—como elemento que ilumina la segregación racial de la que son objeto los afrodescendientes mexicanos. Con respecto a la negritud proyectada como un elemento extranjero se pueden señalar referentes culturales que salta a la vista como los ritmos musicales y las danzas sensuales. Sin embargo es en la historia narrada dentro la letra de la canción “Danza sagrada” de Armando Rosales donde se puede ubicar una referencia a la negritud más concreta. En este sentido, se debe poner especial atención a frases como: “Es la danza ritual que bailan los negros aquí en el manglar” o en “Es el ritmo negro con sabor africano”, así como también en “Los yorubas te ofrecen su danza con el ritmo de su tambores”. Es así que la canción se vuelve una narración donde el negro se reviste con ritmos, danzas, y religiones heredados del África que sirvieron de base en el surgimiento de un mundo sincrético cubano. Así la canción y la película conectan el pasado africano a la cubanía del presente.

Existen otros elementos en esta escena que enfatizan el elemento del Caribe. Por ejemplo a través de la escenografía o el vestuarios podemos advertir sugerencias de la caribeñidad estrechamente ligadas con lo tropical y con la imagen del guajiro cubano. Sin embargo, llama la atención que todos los participantes en esta puesta en escena, a excepción del personaje de Fernando (amigo de José Carlos), no son afrodescendientes. Desde los músicos hasta las bailarinas, los participantes están caracterizados con maquillaje para representar a los negros. Este recurso técnico, si se hace una lectura cuidadosa, sugiere la obvia ausencia de mexicanos de ascendencia africana. Esta ausencia entonces es un indicativo de una segregación racial implacable que se tiene que

interrogar. Sobre todo hay que considerar que no hay aversión a los cuerpos negros, siempre y cuando esos cuerpos negros estén pintados o referidos claramente a un contexto cubano, caribeño, pero nunca al mexicano. Dado que en la época se conoce la existencia de las poblaciones afrodescendientes significativas en Veracruz, Oaxaca, y Guerrero, se puede pensar que los afromexicanos pueden haber tenido apariciones al menos simbólicas en la película. Por ejemplo, uno podría preguntarse por qué alguien como Toña la negra está ausente de esta película en un carácter de mulata. Su fama como cantante—que le permite tener papeles en muchas películas—la lleva a ser una de las intérpretes más populares en México e incluso le permite tener una presencia mundial.

Quiero discutir con mayor detalle el impacto que esta segregación racial tiene en la década de los cuarentas, y lo sigue haciendo a la sociedad mexicana actual. En este sentido es importante preguntar, ¿cuál es el impacto de la segregación racial para las personas de ascendencia africana en México y qué ha significado para ellos? Antes de discutir estos puntos, quiero presentar el tropo del secreto de la sangre negra y el momento del descubrimiento de la verdad ya que el estudio de estos dos mecanismos van a enriquecer mi análisis del impacto de la invisibilización de la imagen pública de los afrodescendientes en México.

El tropo del secreto de la sangre negra se insinúa a través del personaje de Mercé, quien debe guardar el secreto, especialmente en la escena donde Mercé habla con el Padre Francisco y le confiesa que Ana Luisa es su hija. Después de esta confesión, Mercé ofrece una explicación al sacerdote:

Yo era criada en casa del que fue su padre. Don Agustín de la Fuente era viudo, rico. Nació ella tan blanca como él, rubia como un sol. Al verla tan

bonita la comenzó a querer y decidió darle su nombre, su fortuna a cambio de que yo renunciara a ella. ¿Qué madre en mi lugar no hubiera aceptado? Se trataba de la felicidad de mi hija... Ella no debe saberlo.

El Padre Francisco le dice a Mercé: “Pero nadie puede negar su propia sangre”. Mercé le contesta: “Ella sí, ella sí, padre que yo le he dado ese derecho”. En este sentido se puede argumentar que Mercé está equivocada en su afirmación. Ella es capaz de ocultar la verdad, pero la “verdad” del pasado racial de Ana Luisa se va a manifestarse en su progenie, y lo hace con el nacimiento de Belén. La sangre negra de Ana Luisa, herencia de Mercé, sale a la luz y con este hecho la amenaza de la nación homogénea.

Si se establece una metáfora del personaje de Mercé como una representación de los africanos que llegaron a México, podemos observar cómo ella está dispuesta a sacrificarse para proteger a su hija Ana Luisa. En este sentido don Agustín—representa metafóricamente la nación—que está dispuesto a criar a esa hija negra con apariencia de blanca—mestiza eurocéntrica—a cambio de que no se mencione, o de manera más precisa siempre y cuando se borre su pasado racial. Entonces Mercé—la madre—puede ocultar la verdad en beneficio de la nación. Esta interpretación alegórica tiene más sentido si pensamos en los estudios sobre nación y género que establecen que el cuerpo de las mujeres es usado “en la práctica y el discurso, como objetos clave en la creación, reproducción y alindamiento de la nación”.²³ Si el discurso de identidad mexicano señala al mestizaje—indoeurocéntrico—como base de la nación imaginaria, un cuerpo negro como el de Mercé, que puede producir una hija blanca como Ana Luisa, es una amenaza para la nación cuando la herencia racial sale a la luz en la tercera generación. Cuando el pasado

²³ Wade 49-51. Aquí Wade cita a McClintock, 1993; Nagel 2003: Cap. 5; Radcliffe y Westwood, 1996; Yuval-Davis y Anthias, 1989; Yubal-Davis y Webner, 1999

de la nación se hace presente niega la identidad homogeneizada de la nación. El único regalo que Mercé puede darle a Ana Luisa cuando la hace creer que es hija de padres blancos (Ana Luis creen que la esposa de su padre es su madre) es ilusorio, y en este relato es sólo temporal. Por supuesto, Mercé intenta mantener la ilusión más allá del nacimiento de Belén. Con este fin Mercé le pide a José Carlos que guarde el secreto y no le diga la verdad a Ana Luisa. Como Ana Luisa no encuentra una respuesta lógica a la negritud de su hija, José Carlos debe asumir la responsabilidad del origen racial de Belén.

En esta interpretación alegórica, Ana Luisa representa la nación imaginada. Aquella que el Estado-nación proyecta en el mestizaje, generalmente en relación al componente indígena. Sin embargo, en este caso la imagen de Ana Luisa contiene el componente afrodescendiente que esta en su sangre, aunque su proyección física es eurocéntrica. Ana Luisa es la metáfora de aquel México que desprecia lo negro y no puede reconocerlo porque no conoce su pasado. Se pueden observar escenas claves en las que Ana Luisa manifiesta su desprecio por los negros, así como por su propia hija. Por ejemplo cuando José Carlos le reclama a Ana Luisa que aunque Belén lleva la sangre que tanto aborrece también lleva la de ella, así que aunque quiera negarla seguirá siendo su hija ante Dios. En este caso, la película sugiere que el imaginario de la nación mexicana debe incluir a los afrodescendientes en la identidad nacional porque también son parte del mestizaje.

En otra escena, Ana Luisa recibe la visita de su amiga Malú, quien le presenta a su bebé. Cuando Malú se va Ana Luisa le dice a Mercé: “¿Por qué Dios no me dio una hija blanca y rubia como la de Malú? La hubiera querido tanto...” Y sigue con la confesión “Tú no puedes comprender mi tragedia, Nana, porque tú también eres...

[negra]”. En realidad la tragedia de Ana Luisa no es tener a una hija negra—a la que no puede querer porque no es blanca como ella la había soñado/idealizado. La verdadera tragedia es la de la “*tragic mulatto*”, la de odiar la propia sangre. La percepción de que la sangre negra es defectuosa es la raíz de la lógica de un círculo vicioso donde el odio es un defecto de su carácter. Consecuentemente se debe reflexionar sobre cuál es la fuente del defecto de su carácter: ¿el odio o la sangre? Yo propongo que es su odio y no la sangre heredada, porque los otros personajes negros—Mercé y Belén e incluso Fernando e Isabel—están representado como nobles y generosos.

El drama de la película gira en torno a la relación entre Ana Luisa y su hija Belén. El odio de Ana Luisa por los negros es absoluto e irracional, pero no por su desatinado e intrínseco racismo: esta no es la tesis de la película. El racismo de Ana Luisa es irracional porque lacera la forma más admirable del amor humano, el amor de una madre por su hija. Si el drama de la película se sitúa en el melodrama, es gracias al odio de Ana Luisa por su hija. Dicho odio se basa en el color de la piel de la niña, una herencia biológica que ha heredado de la misma Ana Luisa. Nunca queda claro cómo y por qué Ana Luisa llega a odiar a los negros de la manera que lo hace. En cambio sí es claro que su odio se convierte en la fuerza impulsora de su relación con todos los personajes principales de la película.

Al contemplar el odio que sienten personas racistas, es difícil identificar la relación causal entre el defecto percibido en el Otro y la emoción visceral. Cuando no se es capaz de conectar causa y efecto, se tiende a descartar cualquier fenómeno como irracional o ilógico. El argumento de esta película casi sugiere que el racismo puede ser una forma de psicosis y por lo tanto es incomprensible irracional o ilógico. En mi

argumento me he concentrado en iluminar los mecanismos y los procesos “racionales” utilizados para marginar o borrar la presencia de los afrodescendientes en México, pero el personaje de Ana Luisa es un recordatorio de que hay componentes de dichos esfuerzos que son absolutamente irracionales e ilógicos. Para los afrodescendientes en México, que se ven afectados por el racismo, tiene una resonancia especial la incapacidad de Belén para entender el rechazo que sufre a manos de su propia madre.

A lo largo de la diáspora africana, muchos afrodescendientes siguen creyendo que el color de la piel y la fisonomía (diferencias fisiológicas) son las razones que despiertan el odio racial que sufren. Las acciones de Belén hacen expresar una reacción más generalizada entre los afrodescendientes de la diáspora cuando unos tratan de borrar su propia diferencia. Belén ha estado escuchando la conversación entre su madre y Mercé, y en su afán de que Ana Luisa la quiera, Belén sube a su recámara y se pone talco para volverse blanca como su madre. Este acto, por supuesto, no logra el cambio que desea Belén. Por el contrario, sirve para acentuar el hecho de que el racismo y el odio racial van mucho más allá de la propia piel. La apariencia física externa sólo sirve como un marcador para un odio mucho más profundo. Queda sólo especular sobre cuál es el objeto del racismo, o sobre qué podría servir como el objetivo adecuado para la animosidad racial. Belén es el personaje más noble en esta película porque siempre dice la verdad. Ella es honesta y sólo quiere el amor de sus padres, especialmente el su mamá. Belén es el centro moral de la película por su inocencia unida a su imagen infantilizada. A diferencia de Belén, Mercé es la víctima de sus propios actos mientras que la niña es una víctima inocente de los actos de otro—de su madre Ana Luisa.

El último mecanismo de la invisibilización que emplea la película es la caracterización del origen de la sangre negra como amenaza a la nación en el momento de la revelación del secreto. Este momento surge cuando José Carlos presencia una discusión entre Mercé y Ana Luisa. Esta última le dice a Mercé: “¡Quítame las manos de encima, maldita negra!” y le da una cachetada, tirándola al piso. Es en este momento que José Carlos grita: “Ana Luisa, ¡no!, que es tu madre”. En un momento altamente dramático, Ana Luisa le pide su perdón a Mercé y ésta le toma la mano a su hija con el último aliento antes de morir. Cuando después Ana Luisa habla con el padre Francisco, le dice que rece por ella y agrega, “yo sola no puedo con mi pecado. Sólo ella podía perdonarme”. La película termina cuando Ana Luisa pide perdón a Belén y besa la mano de José Carlos. Rodríguez ha logrado caracterizar al personaje de Ana Luisa como una mujer imperfecta: soberbia, grosera, cruel, insensible, despiadada pero sobre todo racista.

Más allá de esta representación se puede reflexionar sobre el peligro que simboliza para la nación la posibilidad de que una mujer blanca tenga una hija negra. La amenaza a México como nación y a la identidad nacional imaginaria se advierte en la sugerencia que la historia de Mercé representa un fenómeno significativo en la historia mexicana. Si hay una Mercé, entonces es posible que existan muchos millares de Mercé(s) en el pasado real y no tan lejano de la nación. Es esta posibilidad tan real lo que convierte a Ana Luisa en un personaje sumamente poderoso. Mercé ha estado dispuesta a mantener con valentía el secreto del pasado racial de su hija a un costo psicológico muy alto. De hecho, ella está dispuesta a llevarse este secreto a la tumba. Si las mujeres como Mercé han “poblado” la nación, por lo menos en lo que respecta a la presencia africana, entonces la nación, al igual que Ana Luisa, ha estado viviendo una mentira. La mayor

amenaza que representa el personaje de Ana Luisa es que ella puede ser la metáfora más irrefutable de “la nación”, más que cualquier otro personaje de la película. *Angelitos Negros*, quizá sin proponérselo, ofrece a la nación una advertencia: no importa cuánto la nación reprima, minimice o niegue su presencia africana, con el tiempo la misma se manifestará. Esa revelación puede tardar generaciones en manifestarse, pero la advertencia del Padre Francisco, quien dice que “nadie puede negar su propia sangre”, sugiere las amplias repercusiones del secreto que puede ocultarse dentro de la sangre mexicana.

Parte III - Memín Pinguín: promoviendo la infantilización y la reducción del afrodescendiente

De tal palo tal astilla
(refrán mexicano)²⁴

Memín Pinguín es otro hijo negro de la cultura popular mexicana, que representa lo que el imaginario nacional debe omitir, borrar o invisibilizar. En este sentido es de sumo interés estudiar la manera en la que Yolanda Vargas Dulché proyecta a Memín Pinguín—que representa a los afrodescendientes mexicanos—enfaticando elementos de una construcción racista como la caricaturización, la infantilización, la animalización, el salvajismo y lo incivilizado como caracteres esenciales de su famoso personaje.

El personaje de Memín data de (1943), año en que aparece por vez primera publicado en la revista *Pepín* en la historia *Almas de niño*, con argumento de Yolanda Vargas Dulché e ilustración a cargo de Alberto Cabrera. La historieta de *Memín Pinguín* como revista independiente sale a luz en 1964, publicada por editorial *Argumentos (EDAR)*. Esta edición consta de 372 números, y aparece como ilustrador Sixto Valencia Burgos—quien en realidad se incorpora al equipo desde 1962 (Aurrecoechea 1994, Gantus 2013). Esta historieta ha presentado varios cambios durante su larga vida en el mundo editorial, entre los más importantes se puede citar la edición de 1987, cuando la historieta cambia de color sepia a formato multicolor. Valencia es el encargado de hacer las

²⁴ Dicho mexicano que se refiere a la herencia genética. También significa que el carácter y las costumbres se transmiten de padre a hijos o que todo se parece a su origen. Sevilla Muñoz, J., and Zurdo Ruiz Ayúcar. Refranero multilingüe. Cervantes Virtual Cervantes. 2009. Internet. 15 enero 2015.

variaciones necesarias, así como en la edición “homenaje” (2005) donde la historia se extiende al número 442 (Hernández Cuevas 2003, Gantus 2013).²⁵

La relación entre Memín y su madre Eufrosina juega un papel importante en la historieta. Eufrosina es descrita por Vargas Dulché como una mujer buena y robusta que lava para mantener a su hijo. En diversas ocasiones se observa el gran amor de esta a mujer hacia su hijo, a quien llama “mi tesoro”, llenándolo de mimos. En el sentido opuesto, a la menor provocación, la bondadosa madre Eufrosina disciplina a Memín, golpeándolo con una tabla. Eufrosina primero le pega y luego averigua la explicación que da Memín por sus acciones, la cual generalmente podría haberlo salvado de la paliza.

Durante cada uno de los volúmenes. Memín y sus amigos Carlos, Ricardo, y Ernesto viven una serie de aventuras, que comienzan en la escuela *Benito Juárez* y se extienden más allá del territorio mexicano en los diversos viajes que los niños realizan a África, Dallas, New York, y Japón, y otras partes. Memín es un niño negro que va es caracterizado como noble, solidario, y hasta cierto punto inocente. Si bien es cierto que las intenciones de Memín nunca son maliciosas, el niño casi siempre termina haciendo enredos que lo llevan a situaciones complicadas. Por otra parte Vargas Dulché provoca sentimientos de simpatía cuando caracteriza a Memín como un huérfano. Sin embargo, también va a ser representado con características negativas como que es mal estudiante (Vargas y Valencia, 2006, Vol. 8:14), o en ocasiones como que es desobediente con su madre—aunque siempre hay una razón justificable por la que ha violado las reglas. Más allá de estos rasgos de su personalidad se puede encontrar calificativos que lo definen como “loco” (1:19), “tonto” (3:8), “inútil” (3:6), “menso” (7:11) o como cuando Ricardo

²⁵ Según Gantus la fecha de esta edición es 1985, también aclara que fue en esta edición que se cambió el nombre de Pinguín a Pingüín. El cambio obedece a que la revista comenzó a distribuirse en Latinoamérica y el Caribe, y ya en algunas países la palabra Pinguín se relaciona con la pinga que significa pene.

le dice: “¡Quítate! ¡creo que apestas!” (1:7). Poco a poco se va erigiendo ante los ojos de los lectores un personaje que se evidencia como el más complejo de la historieta. Sobre todo se puede observar que la complejidad de Memín también subraya que la diferencia entre Memín y sus compañeros, más allá de color, es que sobre él recaen los elementos negativos que lo evidencia como el peor de los cuatro niños en términos intelectuales y sociales. La decisión de Yolanda Vargas Dulché parece ser una idea inocente en el mundo de cuatro niños, sin embargo adquiere una connotación compleja si se considera que el personaje de Memín Pinguín es la imagen pública más conocida sobre los afroamericanos.

Hay varias temáticas que ayudan a explicar el impacto de la historieta de *Memín Pinguín* en la proyección de la imagen pública de los afroamericanos mexicanos. Primero, examino la polémica sobre si la historieta es o no es racista. Para demostrar la inferioridad racial que subyace en esta historieta, centro mi análisis en tres procesos culturales que promueven la inferioridad de los negros. Segundo, analizo la infantilización con la que se reviste el personaje de Memín Pinguín. Tercero, me centro en la caricaturización como un elemento que diferencia a Memín y a su madre Eufrosina de los demás personajes. Aquí analizo la construcción de la negritud como un elemento extranjero a México, y referido a África. Finalmente, analizo cómo Vargas Dulché construye los ejemplos más específicos de un pensamiento racista—en el contexto africano—a través de la animalización, el salvajismo y lo incivilizado impresos a la imagen de Memín Pinguín.

La polémica sobre el posible racismo de la historieta incluye un debate entre intelectuales de los Estados Unidos que creen Memín es una caricatura racista y críticos

de México que sostienen la tesis contraria. No es una sorpresa que ambas partes creen que sus posiciones son inexpugnables. Para los estadounidenses que atacan a Memín, no hay duda de que él es una caricatura de un ser humano. Su certeza sobre este punto tiene sus raíces en el hecho de que la cara de Memín les es familiar. Con más precisión, muchos intelectuales estadounidenses argumentan que las raíces somáticas y temáticas de Memín se remontan a los Estados Unidos y no a México.

Esta alegación motiva el análisis de los préstamos que determinan el sello más característico de la caricatura de Memín Pinguín, que se da a través de los *cartoons* de los Estados Unidos de mediados del siglo XX. Las raíces “estadounidenses” del personaje Memín Pinguín son somáticos y no temáticos. Somáticamente hablando, Memín Pinguín se deriva de “Ebony White” el compañero de “The Spirit”, creado en 1940. La principal diferencia física entre estos dos personajes es el estilo de la gorra que sus creadores eligen: Memín Pinguín rara vez es dibujado sin su gorra de béisbol y “Ebony White” siempre lleva una gorra de conductor de taxi. El periodista Pablo Espinosa Vera argumenta que “hay que destacar que ‘Memín Pinguín’ está inspirado en el negrito ‘Ebony’, primer negro caricaturizado dentro del comic ‘Spirit’ de Hill Eisner en 1940, así lo reconoce Sixto Valencia, dibujante de 71 responsable del genial ‘Memín’” (“The Memin Pinguín, s affaire”) (sic). La conexión de Sixto Valencia es convincente. Más convincente, sin embargo, es el caso de que Yolanda Vargas Dulché obtiene su inspiración no de los niños negros de la Habana, sino de los niños que componen el elenco de la popular serie “Our Gang”.²⁶ Si bien esto es cierto que la conexión con “Our Gang” explica la relación de Memín con sus amigos (Ricardo, Ernesto y Carlos), se

²⁶ En diversas ocasiones se ha mencionado que Yolanda Vargas Dulché se inspiró en los niños que vio en la Habana, Cuba para desarrollar la imagen de Memín Pinguín. (González 2005, Farber 2009). Aurrecochea señala también esta tesis (373).

puede recurrir a otra tira cómica americana para establecerla como precursora de la relación que Memín tiene con su madre: Li'l Eight Ball creada por Universal Studios' Walter Lantz en 1939 (Lehman 56) Se puede afirmar que en esta serie de imágenes México encuentra su mayor inspiración para la creación de la caricatura más exitosa de su negritud.

Los críticos de los Estados Unidos entienden que Memín fue creado a partir de dos fuentes, fuentes que no se pueden borrar y que están conectadas a las imágenes del *darky* que se producen en los Estados Unidos. Para estos críticos, somática y temáticamente, Memín es visto como una caricatura racista, y es precisamente en la caricaturización que se encuentra el elemento más humillante. La más importante de estas ideas es la yuxtaposición de la caricatura de Memín Pinguín a las imágenes normativas de los otros niños, la que refuerza la supremacía en la norma de la inferioridad de la caricatura.²⁷ Críticos estadounidenses argumentan que esta caricaturización junto con el hecho de que Memín es a menudo señalado como inferior en términos intelectuales y sociales refuerza las actitudes preexistentes acerca de la diferencia racial. Para estos críticos, no importa cuáles son o eran las intenciones de la historia. Lo que importa para ellos es el impacto o el efecto de estas imágenes. Consecuentemente la discusión se traslada a una posición donde no son importantes las benignas intenciones de Vargas Dulché y sus dibujantes—Cabrera y Valencia—sino el impacto de su creación. La validez del argumento se puede apreciar por recurrir a un contexto contemporáneo, en el discurso

²⁷ “Alberto Cabrera, ilustrador de la primera época, introduce el contrapunteo entre el trazo francamente caricaturesco de la pareja protagonistas formada por Memín y Eufrosina, y el tratamiento naturalista del resto de los personajes y de la escenografía. El racista recurso de extremar la estilización grotesca de los personajes étnicamente ‘exóticos’ no es original; ya a principios de los cuarentas lo practicaban, entre otros, Milton Caniff con el chino Connie en *Terry y los Piratas*, Chuck Cuidera en Chop-Chop en el *Halcón Negro*; y Will Eisner con Ebony White en *El Spirit*. (Aurrecoechea 391)

sobre el acoso sexual, donde no importan las intenciones de un individuo lo que importa es cómo se perciben las acciones. Con más precisión, es importante insistir en el efecto que produce esta historieta en la audiencia mayoritaria de Vargas Dulché que no puede ver en Memín Pinguín una imagen racista, precisamente se debe insistir en subrayar el efecto negativo en este público que no se ofende y no ve racismo en la historieta. Así como también se debe hacer un enfoque en aquella porción de su audiencia que sí puede entender lo ofensivo de la imagen. En verdad es difícil que los intelectuales mexicanos puedan sostener argumentos contra los orígenes racista de Memín Pinguín.

Es cierto que muchos de los defensores de Memín Pinguín no podían saber las conexiones históricas que esta imagen contiene con las imágenes racistas de los Estados Unidos: para ellos las conexiones racistas no reflejan la “verdad” sobre el personaje de Memín Pinguín. Para estos defensores, la intención autoral era sumamente importante. Mientras que los americanos mantienen una postura de ofensa, los mexicanos argumentan que las condiciones que causan dicha ofensa no existen en México. Más directamente, en su opinión, la ideología racial de los Estados Unidos es significativamente más detestable que la ideología racial de México. Se puede advertir una explicación sobre dicha postura en los argumento que Christina Sue establece en su libro *Land of the Cosmic Race: Race Mixture, Racism, and Blackness in Mexico*, (y otros investigadores han señalado). Sue argumenta que después de la Revolución, la ideología de México sobre su identidad nacional se basa en “three pillars of Post-revolutionary ideology.” El primero de estos pilares es el mestizaje, la idea de que México es una nación formada por una amplia gama de personas, “la raza cósmica”. A diferencia de Estados Unidos, con su historia de segregación racial, México no impone leyes denigrantes en la vida de las personas de

ascendencia africana. México no vive una guerra civil costosa antes de la abolición de la esclavitud. Más importante aún, México no experimenta la segregación racial legal, ni promueve sanciones legales contra matrimonios interraciales como sucede en los Estados Unidos. Por el contrario México es un país que se muestra orgulloso de su historia de mestizaje racial—en aquella época y hoy. Aún más importante es señalar que el Estado—nación ha construido una ideología que sostiene que no existe el racismo en México, y es aquí donde se ubica el segundo pilar ideológico. Sue señala que:

As in other parts of Latin America, Mexico's mestizaje ideology provided the basis for an ideology of nonracism. Government officials and intellectuals argued that racism cannot exist in a racially mixed society. Driven by this belief, elites concluded that there was no need to document race and thus removed the race question after Mexico's 1921 census (15).

Según esta lógica, Memín no es racista porque el racismo no existe en México. El debate acerca de Memín Pinguín revela que este segundo pilar ideológico se mantiene intacto. La conclusión más lógica y fácil es argumentar que Memín Pinguín no puede ser racista porque en México no hay racismo. En su ensayo defensivo “The Pride in Memín Pinguín”, Enrique Krauze al menos reconoce la falla obvia en esta lógica:

Perhaps no society can completely avoid the accusation of racism. Certainly Mexico has—in some times and places—shown racism toward its Indian population, especially in areas of the southeast such as Chiapas, where the process of racial mixing—*mestizaje*—barely functioned” (Krauze, “The Pride in Memín”).

Esta cita sugiere que en los lugares donde el mestizaje sí funciona en México, el racismo no se desarrolla. Por lo tanto, si existe el racismo en México, es sólo en lugares aislados, no es parte de la conciencia nacional. El problema con el argumento de Krauze y otros intelectuales es que sólo contiene las dos primeras bases de la ideología posrevolucionaria, pero ignora la tercera—la de “Nonblackness” —que para Christina Sue significa: “minimization or erasure of blackness from the Mexican national image, both as a separate racial category and as a component of the mestizo population” (15).²⁸ Este punto es muy importante y es necesario discutirlo en detalle. El discurso del Estado—nación nunca ha estado interesado en integrar su población afrodescendiente, porque tal interés implica reconocer una herencia racial que admite los lazos imborrables con África. El racismo científico proporciona un discurso para que las naciones como México puedan legitimar su herencia europea, ya que los vínculos con África hacen que tales naciones parezcan “inferiores” antes los ojos de las naciones que niegan o han renunciado a esos vínculos. Como he argumentado, en diferentes momentos de su historia, México ha intentado borrar, eliminar o reducir al mínimo la presencia afrodescendiente. Dicha postura obedece al intento de México por lograr la aceptación de las “evolucionadas” naciones europeas. En sentido es difícil para México ser testigo de cómo los Estados Unidos sí es aceptado en este grupo de naciones élite a pesar de la clara presencia de los negros en su vida diaria. Sin embargo es preciso aclarar que si los Estados Unidos ha tenido éxito en este sentido, es por su capacidad de convencer al mundo de que la segregación es efectiva y que la supremacía blanca siempre dominará en la ideología de lo estadounidense.

²⁸ See Christina A. Sue’s *Land of the Cosmic Race: Race Mixture, Racism, and Blackness in Mexico*. 14-17.

México no tuvo más remedio que negar, disminuir, o buscar otra manera para intentar minimizar la presencia afrodescendiente. Para mí, es debatible la discusión sobre si Memín Pinguín es o no una construcción racista, sobre todo porque las definiciones de racismo, tanto en los Estados Unidos como en México son por naturaleza construcciones manipulables. ¿Lo que significa el racismo en la Florida es significativamente diferente de lo que implica en Oregón? ¿Lo que significa el racismo en Veracruz es diferente de lo que significa en la Costa Chica? La imaginación del racismo en la Ciudad de México es significativamente diferente de la de Washington DC. Finalmente es imposible ofrecer una definición que funcione en todos los lugares en todos los tiempos. En este análisis me quiero enfocar en un aspecto del racismo—las construcciones en relación con la promoción de la inferioridad de los negros en México. Específicamente me quiero centrar en cómo el personaje Memín Pinguín ha funcionado en los últimos años como la imagen pública más importante de la negritud en México. Sobre todo quiero enfocarme en los recursos de inferioridad racial como la infantilización, la caricaturización, y la referencia de la negritud a África—un espacio extranjero al territorio nacional mexicano—con que Vargas Dulché ha construido su historieta *Memín Pinguín*.

La infantilización con la que han sido revestidos los negros es un proceso de inferioridad muy complejo que está construido en la base de la ausencia de la cognición. Esta construcción de inferioridad se apoya en una premisa biológica que establece que las capacidades del conocimiento se encuentran en la misma raza. También establece que existen elementos comunes en la capacidad y la manera de pensar al interior de la raza. Uno de esos elementos comunes inscritos a los negros entonces es la incapacidad de pensar, asociada a un estado infantil de conocimiento. Cuando se observan las escenas

cómicas que se apoyan en el proceso de infantilización de los negros es posible advertir un modelo.

El esquema establece que ante una situación que puede ser política, social, o de otro carácter, pero siempre compleja, se presentan diferentes niveles de pensamiento crítico, donde el negro siempre está caracterizado con la deficiencia analítica o con la falta de conocimiento resultado de la cualidad infantil o inmadura de su conocimiento. La comedia radica en la extensión de la realidad del evento, y en el nivel más alto de cognición de los otros. Es decir, entre más larga es la anécdota existe una mayor posibilidad de presentar más desconocimiento—en este caso de parte de los negros—y por lo tanto hay más comedia. Por ejemplo en el volumen número 7 de la historieta de *Memín Pinguín*, Carlos está hablando con Memín y le cuenta que su mamá no es una mujer honrada—Memín no lo sabe pero Carlos se refiera a que trabaja en un cabaret. Memín contesta “¿se robó algo la señora?” (12). De esta forma empieza la anécdota del volumen. Memín se va para encontrarse con Ernesto y Ricardo, sin antes prometer a Carlos que no va a contar el secreto. En el camino se sigue preguntando: ¿le aconsejarían a la mamá de Carlos que robara un banco?” (14). Cuando sus amigos preguntan a Memín por Carlos se le sale el secreto involuntariamente—tras un largo escrutinio que lo enreda: “Me dijo que me pusiera pico de cera que no les contara que su mamá no es honrada” (16). Aquí Vargas Dulché aprovecha para enfatizar su recurso de inferioridad cuando Ricardo no le cree a Memín y le dice: “Disparates de negro. ¿Entiendes algo de lo que dice este pedazo de carbón?” (16). Enfatizando de esta manera que Memín “el negro” y no otro, no entiende la dimensión de lo que está diciendo. Ernesto es el que explica que a veces las mujeres trabajan en los cabarets bailando. Sin embargo esta explicación da lugar a que

Memín ahora se confunde más, pensando que no hay deshonra en que una mujer baile. El enredo va a continuar hasta el final del volumen y a lo largo de diez y seis páginas.

Los blancos—o en este caso los mestizos—pueden ver la verdad porque son más inteligentes que los afrodescendientes. Esta comprensión de la situación demuestra que su proceso de pensar es más avanzado. Por lo tanto, ellos pueden corregir la dirección incorrecta de pensar de los negros. Justamente en este proceso de corrección es donde subyace la idea de la comedia. El acto de corregir no significa que los negros no tienen conocimiento o no son geniales. Precisamente aquí radica la otra parte de la promoción de la inferioridad de los negros: su genialidad está ubicada en el terreno de la subsistencia y la diversión: bailando, cocinando, y cantando, en la producción cultural, en aquellas actividades que implican actos viscerales o automáticos pero no intelectuales. El subtexto de este proceso de inferioridad es que para los negros es difícil entender las implicaciones de sus acciones o las de otras personas. Si se llega a dar el caso contrario la explicación lógica es que se trata de una situación de excepcional. Memín no forma parte de esta excepcionalidad, su genialidad subyace en sus dotes para provocar los enredos. Por el contrario Vargas Dulché refuerza las deficiencias de Memín al enfatizar que él es pésimo estudiante. Este no es el único recurso que la escritora usa para enfatizar la inferioridad de su personaje. Por ejemplo en ocasiones la escritora ridiculiza al personaje cuando sugiere que más que un niño Memín está más cerca de la animalización. En este sentido, el personaje es revestido de varios elementos que nos sugieren su parecido con un chango: es ágil, se denota en su caminar, pero sin lugar a dudas los elementos más evidentes son sus características físicas. El trazo de su imagen/caricatura subraya un énfasis al resaltar características como sus orejas, sus ojos, y su boca.

Se puede entender que es tentador para los críticos centrarse en las características físicas de Memín Pinguín cuando acusan a Vargas Dulché o a Sixto Valencia Burgos de haber creado una imagen racista en la historieta de *Memín Pinguín*. La verosimilitud humana se abandona en el caso de Memín y de su madre de una manera que no sucede con los otros personajes. Memín no tiene un referente “humano”. Como se ha mencionado anteriormente, Memín encuentra sus antecedentes físicos en los Estados Unidos. Su boceto se inspira inicialmente en el personaje de Li'l Eight Ball y Ebony White de “The Shadow”. Tanto el personaje de Memín como su madre se entretejen por la hebra de las imágenes del *blackface* originalmente creados en esta historieta por Alberto Cabrera. Cabrera fue el primero en destacar la representación hiperbólica de ojos, labios, pelo, y las orejas. Reconociendo la deuda de Memín a la tradición evidentemente racista del *blackface* no parece tener sentido que Vargas Dulché y sus artistas—Cabrera y Valencia—se propusieran crear un personaje que pone en funcionamiento el pensamiento racial en México. Sin embargo, incluso los más ardientes defensores de la historieta deben reconocer el hecho de que Memín y su madre son más caricaturescos que cualquiera de los otros personajes que aparecen regularmente en la serie. Desde el principio hasta el final de la serie, se puede percibir que la fisonomía de Memín realza la diferencia entre él y los otros personajes que pueblan la historieta. Más importante aún es subrayar que la “comedia” de este historieta se deriva de la “diferencia” intelectual y física de Memín en relación a sus compañeros. En mi opinión no es únicamente la apariencia física de Memín la parte más problemática de la construcción de Vargas Dulché. El problema más grave con Memín es la manera en la que se yuxtapone su imagen tanto intelectual como físicamente con las otras imágenes para dar el efecto

cómico. Este es un mecanismo que se puede advertir de manera constante a través de la historieta, incluyendo volúmenes donde Memín se encuentra con otras personas de ascendencia africana que también aparecen como superiores a él.²⁹

El efecto cómico a menudo depende de la yuxtaposición de las diferencias físicas entre los individuos o grupos de personas.³⁰ Un tropo estándar en la comedia en todo el mundo consiste en presentar dúos, donde hay una persona “seria” junto a alguien que es menos inteligente o cómicamente mal informado. Este tropo se utiliza constantemente en la historieta de *Memín Pinguín*. A diferencia de sus compañeros cuyos cuerpos son de tipo mesomórfico o ectomorfo, el cuerpo de Memín es de tipo endomorfo.³¹ Además, la postura de Memín es encorvada y “simiesca” en comparación con sus amigos que son presentados como normales. Los rasgos faciales exagerados de Memín son más notables cuando se coloca al lado de las imágenes de sus tres compañeros. Situación tras situación, Memín cumple con la función de la persona “cómica” mientras que sus compañeros son los personajes “serios”, una función que se hace más fácil por la apariencia física de Memín.

Por otra parte, es notable que en muchos volúmenes de esta historieta los compañeros de Memín concluyen sus comentarios con epítetos raciales. Por ejemplo

²⁹ Volumen 115 “Clavadista a la vista” y en el número 393, “La herencia”.

³⁰ Esto es especialmente usado en los “dúos cómicos” que cuentan con una figura “seria” y una figura “cómica”. Es raro que los miembros de los dúos cómicos compartan el mismo tipo de cuerpo. Esto sucede incluso cuando estas parejas son de género mixto. La pareja más común es una figura delgada, alta y “seria” frente a una figura fornida, baja y “cómica”. En la actualidad entre los programas de televisión populares como Univisión “El gordo y la flaca” son el ejemplo de este estereotipo.

³¹ En este caso, me estoy apoyando en el sistema de William H. Sheldon para clasificar los tipos de cuerpos humanos; “somatotypes”. Sheldon argumenta que existen tres tipos de cuerpos en general en relación a la altura y el peso corporal. De tal forma que clasifica a las personas cortas y pesadas como endomorfos, las personas altas y delgadas las clasifica como ectomorfos y los mesomórficos ocuparon el espacio entre estas dos imágenes. Desde hace mucho tiempo los estereotipos sociales sobre los tipos de cuerpos fueron documentados en el estudio “Stereotypes Somatotypes” de William D. Wells y de Bertram Siegel. Este estudio establece que la gente asociada con la obesidad y con una altura por debajo de la media es poco inteligente.

cuando Ricardo le dice a Carlos, “¡ese negro baboso siempre comete tonterías!” (Vargas y Valencia, 2006, Vol. 5:10), en otra ocasión Memín se dice a sí mismo: “¡Que suerte tan prieta...!” (10:31), o en otro momento de nuevo Ricardo dice sobre Memín: “este negro tonto de capirote platica de bulto” (14:11). Estos comentarios no se limitan a los personajes, dentro del texto el narrador omnisciente de Vargas Dulché también hace comentarios racialmente insensibles sobre el personaje de Memín. Sobre todo en lo que respecta a su inteligencia, así como también en lo que se refiere a sus características físicas. Por ejemplo cuando el narrador describe a Memín mencionando “...su extraña figura, el chico de color” (1:5) o en otra ocasión advierte: “la negrura de su piel impidió ver que Memín enrojecía de vergüenza...” (1:15). A lo largo de la historia de esta serie, comentarios como estos y otros hechos por su compañeros mantienen a Memín en un mismo nivel: Vargas Dulché nunca permite que Memín se eleve por encima del papel de personaje cordial pero cómico.

Comprender el uso de las inflexiones raciales del *blackface* en Memín Pinguín, obliga a volver a los argumentos que sugieren que la historieta no es una caricatura racista. Si dejamos a un lado la palabra “racismo” momentáneamente, podemos discutir lo que la historieta revela con respecto a las expectativas de su audiencia potencial, sobre todo a las referencias de los estereotipos raciales. El artificio del argumento de *Memín Pinguín* se manifiesta más claramente cuando otros personajes negros aparecen en el texto. La mayoría de las veces, estos personajes se dibujan en el mismo nivel de verosimilitud que los tres compañeros de Memín. En ocasiones, Vargas Dulché incluye personajes negros en sus narraciones. Uno de los primeros, se localiza en el volumen 115 “Clavadista a la vista”, Memín y sus amigos se encuentran en otra de sus aventuras esta

vez en Acapulco. En este caso Memín, confundido de que la quebrada (un acantilado, desde el que clavadistas locales hacen un show), es la mamá de los quebrados, pide a un niño que vende chicles que lo lleve al lugar. Este niño es representado con características de afrodescendiente mexicano.³² En este sentido es importante aclarar que Acapulco junto con Veracruz fueron los puertos de entrada de la población Africana que llegó a México durante la colonia. Otro ejemplo que presenta a otro afrodescendiente se encuentra en el número 393, “La herencia” donde aparece el tío de Memín (hermano de su padre fallecido) quien es un afrodescendiente que aclara es de Veracruz. Si nada más, estos volúmenes indican que tanto Vargas Dulché como Valencia Burgos—así como los otros escritores anónimos que escribieron el número 393 (2005)—entienden que los afrodescendientes existen en México y que es políticamente incorrecto representar estos personajes en *blackface*. En este punto es necesario aclarar que a partir de la edición homenaje (2005), que se publica de manera póstuma a Yolanda Vargas Dulché (1926-1999) se extienden los volúmenes de la historieta del número 372 hasta el 442 (Gantus 2013). De manera que el argumento corre a cargo de otros escritores anónimos. Por lo tanto el dato de que el tío de Memín e incluso Eufrosina son de Veracruz—así lo evidencia su entusiasmo por viajar de nuevo a recorrer su ciudad natal—es una aclaración que no hizo Vargas Dulché. Durante el período que corre a cargo de la escritora siempre hubo una noción de la ambigüedad con respecto al origen de Memín y de Eufrosina. En primer lugar porque Vargas Dulché no establece este dato con claridad en el argumento de la historieta. Es decir, se infiere que tanto Memín como Eufrosina son mexicanos que viven

³² Quebrado en las matemáticas se refiere a fraccionario. El que expresa una o varias partes alícuotas de la unidad. “Quebrado.” *lema.rae.es*. Diccionario de la Lengua Española, Octubre 2014. Web. 15 Marzo 2015.

en DF, pero la escritora no da más información o referencias culturales que pudieran ayudar a ubicarlos como afrodescendientes.³³

Los ejemplos anteriores ponen en tela de juicio la política de caricaturización de Memín. Ya que el personaje fue creado en la época de los cuarentas, período donde las imágenes del *blackface* circularon sin crítica o al menos con impunidad. No es sino en las décadas posteriores—cincuentas y sesentas—que gradualmente el *blackface* pierde su popularidad por lo que se hace insostenible que una construcción como Memín Pinguín sea la representación de la imagen pública de los negros en México. Vargas Dulché no se rinde ante esta nueva realidad que ha cambiado la manera de entender lo que puede ser y lo que no es aceptable con respecto a la representación de la negritud. Su actitud demuestra no solo arrogancia sino también avaricia, ya que reconstruir la historieta significa cambiar a Memín de manera fundamental.

Por otra parte, se puede agregar que este reconocido ícono también es un ícono lucrativo que siempre ha aceptado a Memín como una caricatura del *blackface*;³⁴ al mismo tiempo que ha proporcionado entretenimiento para muchos mexicanos, que no pueden reconocerse como parte de una población africana, debido a que es una minoría marginada, prácticamente invisible y silenciada en México. Un cambio físico de Memín (que no enfatice su figura simiesca) implica el riesgo de dañar la franquicia en términos

³³ Pienso que este hueco en la historia genera cierta ambigüedad entre los lectores. Además esta ambigüedad se subraya si se agrega el hecho de que la escritora explica en diversas ocasiones que la base de la creación/recreación del personaje de Memín Pinguín se debe a los niños cubanos que conoció en un viaje que hizo a Cuba. A tal grado se genera una confusión en este sentido, que a propósito de la polémica de la impresión de los timbre postales conmemorativos sobre Memín Pinguín (en 2005), Sixto Valencia Burgos—el dibujante de la historieta—en una entrevistas aclara: “‘En Estados Unidos’ no tienen la más mínima idea de la cultura mexicana de la ‘historieta’, lo que se demuestra en un comentario del diario Dallas Morning News, que indica que Memín es supuestamente de origen cubano”. Martín Arceo S. “Nueva Polémica en EU por Memín Pinguín: Lo retiran de Wal-Mart,” *La jornada*, 10 June 2008, Internet, 11 Jan. 2015.

³⁴ Ver nota a pie de página 28, donde Aurrecochea señala que el recurso de la caricaturización es racista.

económicos. Se puede entonces argumentar que Memín es una lamentable capitulación del impacto del capitalismo. Memín por lo tanto no reflejaría un insulto racial intencional para los afrodescendientes en México. En esta formulación, Memín sólo sirve como un recordatorio de la función racialmente degradante del *blackface* fuera de México - especialmente en los Estados Unidos.

Desde esta perspectiva se puede ser menos considerado a la hora de excusar a Vargas Dulché, a Valencia Burgos, y a la extensa serie de justificaciones de que Memín Pinguín no perpetúa el racismo contra los afrodescendientes mexicanos. Monsiváis, y otros intelectuales como Enrique Krauze, Elena Poniatowska, Helio Flores, Rogelio Naranjo, El Fisgón, entre otros podrían ser excusados si no fuera por el hecho de que las yuxtaposiciones—analizadas como características del personaje de Memín en los apartados anteriores—con que “normalmente” se revisten a los negros también fueron usadas por Vargas Dulché para marcar los únicos momentos en que Memín entra en contacto con personas de ascendencia africana.

Es con esta transición de espacio—Memín en África—que mi análisis se mueve más allá de la perdonable infantilización o de la conveniente caricaturización de la negritud. Es en el punto en que Memín interactúa con los africanos, que aparecen los ejemplos más claros e imperdonables de un pensamiento racista. En las selvas de África, Vargas Dulché despliega estereotipos inequívocamente racistas sobre los africanos y los afrodescendientes. Junto a las imágenes de los africanos caracterizados como salvajes, Vargas Dulché teje una narrativa en el volumen 209 “Ceniciento de la selva” donde Memín completamente animalizado es confundido con un gorila bebé y es adoptado por una madre amorosa—por cierto, una madre gorila que es más afectuosa con Memín que su

propia madre humana, quien casi siempre lo golpea con una tabla después de sus enredos con ella. Esta no es la única vez que Vargas utiliza este tropo. En el volumen 104, que incluso desde el nombre “Matanga dijo la changa” se sugiere la temática de la historia. Bebita una orangután de un circo cree que Memín es su muñeco/orangután. La animalización de Memín es un tropo recurrente en contexto mexicano—como he mencionado en otra parte: la gente a menudo confunden a Memín con un animal—casi siempre un chango. Mercedes la mamá de Ricardo o la gente en Acapulco, por mencionar los más evidentes, se muestran indebidamente “sorprendidos” por su apariencia física. Considerando que este argumento es peyorativo y es ofensivo para cualquier ser humano pensante, se puede descartar como un ejemplo producto de la fantasía. Cuando Vargas Dulché asocia a Memín con un chango, orangután o gorila no es una casualidad, ya que su insistencia por caracterizarlo con estereotipos inferioridad va a continuar, ahora subrayando salvajismo e incivilización.

A continuación quiero discutir otros tres ejemplos de cuando Memín entra en contacto con los africanos. En los dos primeros ejemplos—volumen 58, y en los volúmenes 214 al 216—Vargas Dulché sugiere una África salvaje e incivilizada a través del “dreamscape”. Mientras que en el tercer caso, la escritora subraya el salvajismo y la incivilización del continente a través de una escena de esclavitud en pleno siglo XX—volúmenes 221 al 223. Estos ejemplos tienen implicaciones significativas para cualquier argumento que sugiere que esta historieta es inocente cuando trata la raza, los estereotipos raciales, las inflexiones de pensamiento racial, o cualquier definición de racismo.

En una nación mestiza como México donde no se menciona la presencia afrodescendiente como parte de la construcción identitaria, ¿cómo puede ser visto un personaje como Memín Pinguín? El primer efecto que Vargas Dulché resalta cuando alguien conoce a Memín es la sorpresa o el susto. Esta reacción está directamente relacionado con el color de Memín. Hay muchos ejemplos que se pueden mencionar, entre lo que se encuentran la ocasión en que el papá de Ernesto conoce a Memín, quien además de asustarse dice: “Que espantoso eres, negro del demonio” (Vargas y Valencia, 2006, Vol. 6:13), o cuando unos policías lo ven y dicen: “¿De donde salió este negro?” (10:6). Sin embargo uno de los ejemplos más problemáticos es cuando Mercedes–la mamá de Ricardo–ve a Memín por primera vez, ya que lo confunde con un chango (4:28). Este último ejemplo sugiere que Memín no sólo causa sorpresa por ser negro sino que su negritud se reviste de animalización, así como también se sugiere una conexión con lo salvaje. Volviendo al asombro, revisando las reacciones que causa el ver a un negro en un contexto mexicano sugiere que el impacto de la ideología mexicana posrevolucionaria ha tenido éxito. Si el Estado-nación pretende minimizar o borrar la imagen de los afrodescendientes como una categoría racial así como también como un componente de la población mestiza–tal y como Sue lo sugiere–es una realidad que se refleja en este argumento. Yolanda Vargas sugiere que Memín no vive en el lugar correcto que aun cuando él es mexicano, más específicamente afromexicano su presencia y su color no encuentra un espacio en el imaginario mexicano nacional.

Si la negritud de Memín es un elemento que no tiene lugar en un país como México, es importante para este análisis explorar cómo está proyectada dicha negritud. Uno de los ejemplos más representativos en este sentido se encuentre en el volumen 58

“Entre caníbales”, donde se narra que Memín Pinguín sueña que está en África con sus amigos. Memín sólo tiene que vestirse como africano para que los propios nativos piensen que se trata de uno más de la tribu: es más ni siquiera sus propios amigos lo reconocen. Vargas sugiere en este caso que Memín—y por extensión todos los afrodescendientes—no son diferentes a los africanos. En este caso, Memín es “exactamente” como los africanos que se encuentra en su sueño. De hecho, una vez debidamente ataviado, ni sus amigos pueden notar la diferencia entre Memín y los otros africanos—psicológica e intelectualmente, Memín ha regresado a la selva. Es así que Memín, el niño que siempre causa sorpresa, asombro, y en momentos hasta asusta en aquellos que lo ven por vez primera en un contexto mexicano, tiene en África—en especial en una tribu de salvajes—un referente natural donde no es un ser extraño.

El recurso de inferioridad utilizado por Vargas Dulché, en este caso es obvio cuando sugiere que Memín puede perder cualquier indicio de su contacto con la civilización, tan sólo con vestirse como un salvaje. En este caso Memín Pinguín representa un cliché sobre la idea de que los negros no pueden salir de África pero si lo hacen no pueden inhibir sus características de africanos en términos físicos, intelectuales, y psicológicos. El sueño de Memín es la pesadilla de la colonias y de los países del primer mundo cuando conciben que los negros van a llevar su esencia de salvajes y van a contagiar a los otros. También es posible pensar en otro argumento que sugiere que los negros son inferiores y todos los demás son superiores de manera natural, consecuentemente Memín no es una amenaza para los mexicanos. Sin embargo en un nivel más sutil pero al mismo tiempo poderoso Vargas Dulché subraya que Memín tiene su referente en África—creo que todos los afrodescendientes lo tienen. Lo poderoso de

esta tesis es que de esta forma la escritora enfatiza el discurso nacional imaginario que proyecta que en México no hay negros. En este caso Memín queda inserto como un componente ajeno a la realidad mexicana y proyectado a África.

En un sentido más amplio se puede suponer que Memín proviene de la realidad en lugar de la caricatura del *blackness*—tanto mental como física. El problema en realidad no es la afirmación de que los afrodescendientes en México y en otros lugares de la diáspora africana comparten un patrimonio en común conectado con África—hay algo de cierto en esta afirmación. El problema es cómo Vargas Dulché representa ese patrimonio a través de lo simiesco y brutalmente salvaje. En este sentido se siente el impulso de desestimar este volumen y colocarlo como el producto de la imaginación de Memín, pero es muy fácil encontrar los medios para resistir dicho impulso en el hecho de que Vargas Dulché es quien en realidad crea los sueños de Memín.

En otra excursión a África, la anécdota se extiende de los volúmenes 202 al 223 de modo que el argumento se va a recrear tanto en la realidad como en un sueño de Memín. En este caso, la escritora altera el esquema de las características faciales específicas de los africanos—a diferencia del caso anterior—pero no se aparta de su construcción de África como una tierra poblada de salvajes y bárbaros. Los africanos ya no tienen labios, los ojos, la nariz y las orejas tan exageradas como Memín, sin embargo todo lo demás en su tesis se mantiene prácticamente sin cambios. El ejemplo más específico de Vargas Dulché donde se pueden percibir esta postura se encuentra en los volúmenes 214 “Memín I”, el 215 “Huyendo del peligro” y el 216 “La vida es sueño”.

En esta nueva aventura—de tres volúmenes—Memín y sus amigos están en África, y Memín tiene un sueño—de nuevo—pero los lectores no lo saben hasta el final. La historia

comienza cuando los pigmeos atrapan a los niños y a don Samuel—el acompañante de esta aventura. Una vez que llegan a la tribu—a través de una intérprete—Memín se entera que es el rey de los pigmeos, y que lo consideran enviado de los dioses. Esta historia va a permitir a Vargas Dulché recrear la tesis de la África salvaje a tal punto que Memín come carne humana—de un aviador. Memín salva a sus amigos de ser comidos por los pigmeos pero se delata y en su huida sube a los árboles con destreza para mantenerse a salvo. El recurso no le funciona como generalmente sucede en México, ya que los pigmeos también son ágiles trepadores. La escritora enfatiza de esta forma que Memín tiene las mismas características que los africanos. La historia termina con la aclaración de que todo es un sueño, y los niños tienen la oportunidad de conocer a los pigmeos desprovistos del salvajismo con que fueron revestidos en el “sueño”. Estos tres volúmenes se vieron empañados por la insistencia de Vargas Dulché sobre la asociación de África como salvaje específicamente relacionada con el canibalismo. Con la excepción del volumen 188 “Gajes del oficio” particularmente macabro—donde Memín encuentra las partes del cuerpo de un niño en una maleta—, esta serie de tres partes del sueño de Memín en la tribu de pigmeos—recibió unas de las críticas más negativas.

Finalmente Vargas Dulché concluye su extensa historia en África con los volúmenes 221 “Tierra a la vista”, 222 “te quito los grilletes” y 223 “La oca”, que tocan el tema de la esclavitud contemporánea en ese continente. Los niños están viajando en un barco cuando son testigos de que ilegalmente se transporta a un grupo de esclavos africanos. La escritora recrea esta historia mostrando a los africanos encadenados, además el narrador omnisciente describe el estado físico de los esclavos: “...subían al barco con la cabeza inclinada, como resignados a su destino”.

Con este paraje la escritora hace la sugerencia de que en África aún existen las condiciones para la esclavitud, y por consiguiente insinúa un estatismo. El argumento de Vargas Dulché no es sofisticado ya que no ofrece detalles como el origen o el destino de estos hombres. Tal parece que esta anécdota sólo existe para relacionar a Memín con los esclavos. Memín en un tono de broma dice: “Si me llevaran entre ellos, yo sería de a tres por cinco, ¿verdad?”, refiriéndose al pago que harían por él en caso de que fuera vendido. Con esta referencia Vargas Dulché enfatiza que Memín es el que menos valor monetario tiene de entre todo los negros. Memín se encuentra al final de esta escala de degradación.

Entre los niños y don Samuel hacen un plan para salvar a los esclavos. Memín quiere ser el capitán pero como siempre se sugiere que intelectualmente no tiene capacidad. Don Samuel, entonces le dice a Memín que va a ser el grumete—pero él no sabe en qué consiste su flamante designación, al igual que en el caso de los esclavos él ha sido asignado a la posición inferior en el orden jerárquico del barco. Cuando Memín descubre esta verdad sólo puede percibir dos opciones atacar como cualquier otro animal en el continente Africano—lo hace al pelear con sus compañeros—o regresar a su posición reservada en los márgenes. De modo que se puede interpretar que la resolución del capítulo más allá de la liberación de los esclavos es regresar a Memín a su posición natural en el contexto mexicano. Este viaje no le da la oportunidad de lograr una promoción y al igual que los esclavos regresa a su estado quo. Vargas Dulché ha sido muy cuidadosa de mostrar una África primitiva, salvaje, incivilizada, etcétera. Cuando estos estereotipos funcionan como verdades naturalmente generan preguntas sobre “los Otros” los africanos: ¿Cómo son diferentes ellos de nosotros?

La escritora jamás nos muestra el aeropuerto, las autoridades, las ciudades, todas las marcas de civilización están ausentes de su construcción. Sin embargo si incluye los rituales y el canibalismo que sugieren una ausencia de dios. Las intersecciones religión con raza son imprescindible para promover la inferioridad. Este es un tema familiar para Vargas Dulché ya que para poder colocar a Memín Pinguín en los márgenes de la sociedad, él y los otros en su historieta necesitan contestar las siguientes preguntas: ¿Los negros son humanos con facultad? ¿Los negros son humanos con moralidad? O más específicamente ¿Los negros pueden tener redención religiosa?

En el volumen 87 “Ilusiones rotas” Vargas Dulché introduce la pregunta: ¿Los negros tienen alma como los humanos? o ¿Los negros no tienen alma como los animales? Pinolillo—otro niño que va en la clase de Memín—le dice que los negros se van directo al infierno. Memín se muestra incrédulo, entonces su compañero le explica que por esa razón en las iglesias no hay ángeles negros. Esta historia se extiende, y en el volumen 89 “Angelitos negros”, Vargas Dulché se propone arreglar el argumento de que no hay ángeles negros. Primero Eufrosina le muestra a su niño una estatua de San Martín de Porres pero Memín no cree que con tan sólo un ejemplo que representa a los negros todos los negros van a ir al cielo. Carlos, Ricardo y Ernesto se proponen ayudar a Memín de forma que preparan una prueba para su amigo cuando pintan algunos angelitos de negro en la iglesia. La escritora tiene la precaución de aclarar a través del cura que los niños si pueden hacer eso siempre y cuando usen pintura que se pueda borrar. “Mentira piadosa” que pretende dar la oportunidad a Memín de sentirse parte de su sociedad, sólo que no se puede olvidar que Vargas Dulché ha ofrecido una salida falsa.

Cuando Vargas publica con Sixto (1964) el volumen 87, el público está familiarizado con la tesis sobre los angelitos negros. La sensibilización sobre este tema permite establecer varias preguntas. ¿Los negros tiene alma? ¿El cielo es un lugar poblado sólo por los blancos? ¿Entonces los negros deben ir al infierno? Los volúmenes 87, 88, y 89 de la historieta son los volúmenes más duros para Memín Pinguín, ya que sus preguntas no se centran en sus posibilidades para la siguiente vida sino que se está preguntando por su humanidad en esta vida.

Memín Pinguín establece en este caso una búsqueda de su identidad relacionada con su humanidad. Vargas mediante un dudoso argumento establece la idea de que hay ángeles negros. Sin embargo ella no declara necesariamente que hay ángeles negros, más bien engaña a Memín para que crea que sí hay. Esta línea de cuestionamiento por supuesto está conectada a la pregunta central de la película *Angelitos negros*, al mismo tiempo que está conectada a un discurso más amplio sobre la presencia negra no sólo en México, sino en todo el diáspora africana. En realidad más bien se trata de una serie de preguntas que la supremacía eurocéntrica se ha planteado y replanteado a través de los siglos. Suponiendo la inferioridad de “los negros”, los españoles buscan justificar su diferencia para establecer su subyugación—Cabrera pinta/registra (XVII) la existencia de las jerarquías de castas—calidades—que se desarrollan al menos en parte, sobre una pregunta: una vez que los hemos esclavizado ¿cómo se puede mantener el orden social que resulte de su entremezcla?

En cada etapa del desarrollo de la identidad nacional, México se ocupa de plantear las preguntas que llevaron sucesivamente a los negros a ocupar las posiciones más marginales. ¿Cómo se puede controlar la progresión económico-social de “los negros”?

¿Cuáles son los demarcadores de inferioridad de los afrodescendientes? ¿Qué se puede hacer con los afrodescendientes que no forman parte del mestizaje/ciudadano nacional? ¿Qué se puede hacer con los grupos afrodescendientes que no tienen un espacio en la construcción indoeurocéntrica? ¿Cómo se puede ocultar la herencia afrodescendiente en la imagen del afro-jarocho? ¿Se debe tener miedo sobre la herencia de la sangre “negra” en las generaciones posteriores? ¿Se debe estudiar al afrodescendiente como un sujeto histórico? ¿Se puede estudiar al afrodescendiente desde la etnografía? ¿Las estampillas postales de Memín Pinguín son racistas? ¿Necesitamos una categoría para los afrodescendientes en el censo? Preguntas como estas, hoy y ayer, demuestran que la herramienta más poderosa contra el proceso de la marginación-invisibilización de los afrodescendientes reside en el cuestionamiento. En esas preguntas más que en las respuestas que buscamos, porque en lugar de responder preguntas como ¿Es Memín Pinguín racista? Se debe contestar otras especies de preguntas sobre la salud, la educación, la representación, las retenciones culturales de los afrodescendientes, preguntas sobre las realidades de los afrodescendientes y no sobre si existen o no.

Conclusiones

La negrita Cucurumbé,
se fue a bañar al mar,
para ver si las blancas olas,
su carita podían blanquear.

La negrita Cucurumbé,
a la playa se acercó,
envidiando a las conchitas,
por su pálido color.

Quería ser blanca,
como la luna,
como la espuma,
que tiene el mar.

--Francisco Gabilondo Soler¹

A la hora de delinear mis conclusiones el entendimiento más lúcido apareció cuando vi la foto de una niña afrodescendiente de cuatro años junto a su piñata de cumpleaños que es la imagen de la “negrita” cucurumbé (donde se puede advertir una clara influencia de la imagen de las *mammies* del *blackface*). Pensar en esa niñita y el significado de ser afrodescendiente me llevaron a reflexionar en que todos los retos de ser una mujer comienzan en la inocencia de la infancia: cuando la raza toca ese espacio indudablemente nos muestra el lado más brutal y profundo de este proceso. A pesar de la investigación, y del análisis que aquí he desarrollado no pude comprender del todo las implicaciones del racismo sino hasta que releí la foto de mi niñez.

Esta foto me abrió los ojos. No puedo recordar los dulces que cayeron de esa piñata, o a los niños revolcándose en el piso para recoger los dulces. Lo que sí puedo

¹ “Cucurumbé” es una canción de cuna del veracruzano Francisco Gabilondo Soler (Gabilondo 51).

saber con certeza es que mi mamá y mi papá me compraron esas piñata porque era el mejor regalo que podían darme para mi celebración de cumpleaños. El hacer una lectura tanto de la piñata, como de la letra de la canción “Cucurumbé” me obliga a enfrentar al hecho de que como muchos otros niños, aprendí raza, no con la malicia o con el odio por los “negros” sino en los actos más íntimos y en los hechos más amorosos que suceden en el seno de la familia. Mi foto me ayudó a entender que antes de que fuera capaz de formar recuerdos permanentes, estaba siendo instruida sobre raza, casta, expectativas de género y de poder. La negrita Cucurumbé sirve como una fábula con moraleja sobre el deseo de cambiar las cosas que no podemos cambiar nosotros mismos. Sin embargo, de la misma manera en que la fábula es inocente, su significado se extrae de un mensaje insidioso de que hay algo inherentemente, indeseable en la negrita Cucurumbé que no se puede cambiar, su color de piel. Más allá de eso, también nos indica su posición en la sociedad como una sirvienta (su turbante lo subraya) que también está ligada a ese color de piel. La complejidad de los supuestos racistas de esta fábula, está por supuesto, disfrazada en implicaciones inocentes por lo tanto la vuelven más profunda y permanentemente arraigada. Llegamos a la edad adulta con las canciones de nuestra niñez totalmente intactas y a menudo incuestionables. La raza es algo que se aprende desde el nacimiento, no de un amanaera tan complicada y siniestra como puede parecer.

Precisamente en la simplicidad es donde se encuentra el poder de racismo, y aún más el poder para ocultar todo un sector de la población mexicana. Sí, aprendí sobre los mecanismos de invisibilización de las comunidades afrodescendientes a través de las lecciones de Cabrera, de las de Altamirano, de las de Vasconcelos, de las de Rojas, de las de Rodríguez o de las de Vargas aunque esos dispositivos están articulados a la cultura de

forma que es difícil percibirlos a simple vista. Sin embargo, tal vez la lección mayor es que en ocasiones eso no es suficiente, muchas veces aun ese conocimiento no produce la claridad que se necesita para leer las fotografías de nuestra vidas. Esa claridad viene cuando podemos realizar las conexiones entre la teoría y la vida diaria. El iluminar y analizar esa invisibilidad es el conocimiento y la aportación que hace esta disertación.

Nos imaginamos que la supremacía eurocéntrica es una estructura hegemónica, viciosa, poderosa. Aunque esto es cierto, hay características sutiles de su funcionamiento cotidiano [o de su racismo cotidiano] que se pueden perder si solamente se considera el corpus teórico para explicar su poder. Cuando se analiza con atención una estructura hegemónica como la supremacía eurocéntrica, es posible percibir también cierta fragilidad. Por ejemplo, la supremacía eurocéntrica no puede existir sin demandar que la sociedad crea en la inferioridad de los demás: esta demanda es su vulnerabilidad. Sin embargo la habilidad de ver esa fragilidad no le resta su poder. En estas conclusiones propongo el argumento de que se necesita entender tanto las ideas complejas así como las sutiles fragilidades de nuestra ideología para desarmar su poder. Necesitamos de las pinturas de casta, del blanqueamiento de las pinturas de Guerrero, de los personajes como el Tigre, la negra Angustias, Ana Luisa, de la nana Mercé, de Belén, de Memín Pinguín, y de Eufrosina pero además necesitamos de las fotos de las niñas de cuatro años paradas junto a su piñata de la “negrita” Cucurumbé. Al examinar las grandes intervenciones culturales del eurocentrismo junto a sus pequeñas manifestaciones diarias, vamos a poder entender con más claridad que Memín Pinguín está construido sobre los argumentos más débiles pero que la imagen es totalmente poderosa.

En el capítulo cuatro he identificado y analizado amplias estructuras, mecanismo complejos y sorprendentemente sistemas de pensamiento sofisticado que son ejemplos del poder de la supremacía eurocéntrica. Quiero detenerme un poco más en la canción Cucurumbé para ilustrar mejor las complejas estrategias retóricas a que me refiero aquí. La canción Cucurumbé no significa solamente un recorrido nostálgico entre las canciones infantiles escritas e interpretadas por el popular y talentoso Francisco Gabilondo Soler. La popularidad de Gabilondo Soler en su natal México sigue siendo absolutamente inmaculada, y su obra es venerada aún en la actualidad. El personaje de Gabilondo Soler no es otro que el famoso grillo Cri-Cri, un producto de la imaginación de la infancia de Gabilondo Soler. Walt Disney reconoció el potencial de comercialización de la inocencia infantil en el seductor y atractivo Cri-Cri. Disney ofreció comprar los derechos del personaje y sus canciones, pero Gabilondo Soler se negó argumentando que Cri-Cri es un icono mexicano.² Si Cri-Cri es un icono se puede afirmar que sus canciones son iconográficas. Para la gran mayoría de los mexicanos que crecieron escuchando a Cri-Cri, las canciones, y textos de Gabilondo Soler, son inexpugnables. De hecho, se han convertido en una parte importante de la estructura misma de la sociedad mexicana, y por lo tanto están más allá de la crítica. ¿Cuáles son las consecuencias que una creación iconografía sea intocable? ¿Cuáles son las consecuencias de rehuir a la crítica de esa iconografía? ¿Cómo nos asalta lo inexpugnable?

Mi foto de la niña de cuatro años parada junto a su piñata de la “negrita” Cucurumbé me ayuda a responder estas preguntas. Con las canciones de Cri-Cri y con Memín Pinguín, somos testigos de un ciclo insidioso de la reproducción acrítica de las

² Por supuesto, Disney no se dio por vencido y creó su propia versión del personaje, Jiminy Cricket. Cri-Cri: es la historia de un señor que una vez fue grillo (González 54).

racistas pero aceptables imágenes de una generación, que permanecen para el consumo acrítico de la siguiente generación. Utilizo el término insidiosa porque los niños son los destinatarios principales de estas imágenes. Aprendí la letra de la canción Cucurumbé mucho antes de entender el significado de esas palabras. Para ser más precisa, interioricé los mensajes contenidos en esas palabras mucho antes de desarrollar la capacidad intelectual para desafiarlas. Más importante aún, no podía hacer las conexiones entre las imágenes ficticias de los africanos, que yo y otros afromexicanos consumimos como niños, y las realidades políticas, sociales y económicas que marcaron nuestra vida cotidiana.

¿Y quién es ese señor? Él es el señor que nos trajo “Cucurumbé”, “Negrito sandía”, “Negrito bailarín”, y otras canciones que hablan a los niños mexicanos sobre la raza y la diferencia. Aunque la mayor parte de la obra de Gabilondo Soler no tiene nada que ver con la raza, estas tres canciones se convirtieron en unas de sus canciones más populares. En 2000, el Instituto Veracruzano de Cultura (IVEC) editó *¿Y quien es ese señor? Antología ilustrada de un grillo fabulista y cantador*. Estas tres canciones se presentan en esta antología, junto con las representaciones artísticas de los personajes dentro de la canción. Las imágenes de la “negrita” Cucurumbé han cambiado desde mi infancia donde era representada con un pañuelo (que siguiere a una *Mammy*) a una niña con rasgos exagerados que son una reminiscencia de la imaginería de lo “negro”. Las características de este nuevo personaje son unos labios excesivamente grandes y la cara descolorida, partiendo del relato de la canción. La imagen es menos caricaturesca, pero la canción y sus implicaciones sobre raza siguen siendo las mismas. En la introducción de la canción, Elisa Ramírez ofrece la siguiente explicación acerca de la sociedad humana:

En este mundo nadie está conforme, como bien sabe Cri-Cri: cuando hay ruido quiere silencio; cuando uno es chico quiere ser grande; los flacos quieren ser gordos; los negros se bañan para desteñirse. No hay modo: la raza humana es inconforme y este lugar de llamarse planeta tierra, debía llamarse “planeta quejas.” (51)

Ramírez aparentemente no alcanza a percibir la corriente subterránea racista de la canción o la arrogancia racial de sus propias palabras. Por el momento, se puede pasar por alto la mala conducta personal y la pereza con que se caracterizan al “negrito” de la canción “Negrito bailarín” para llegar a la reinención artística más problemática de estas tres canciones: “Negrito sandía”. La nueva imagen de este personaje es un niño negro cuya sonrisa se representa literalmente por una rebanada de sandía. Esta imagen y la representación de la canción revelan la deuda de Gabilondo Soler con la iconografía del *blackface* de los Estados Unidos de América, donde las imágenes de este tipo surgieron durante los días de “Jim Crow” (finales del siglo XIX hasta 1960’s). Centrándose en los estereotipos lingüísticos de las comunidades afroamericanos, Ramírez localiza al “negrito” de la canción “Negrito sandía” en la comunidad de Alvarado. La canción está diseñado para enseñar a los niños a no utilizar malas palabras, uso que se imaginaba es común en las comunidades afrodescendientes—o por lo menos característica común en las bocas de los niños afroamericanos.

La supervivencia de estas ideas no depende de las personas o familias que transmiten las imágenes y las ideas de una generación a la otra. Por el contrario, estas ideas son difundidas en los más altos niveles de la sociedad mexicana. Instituciones como el Instituto Veracruzano de Cultura, el Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, el

Gobierno de estado de Veracruz, y Alas y Raíces a los niños veracruzanos han apoyado la publicación de textos como *¿Y quien es ese señor?* que forma parte de la sociedad mexicana contemporánea. La conservación de estas inocentes y aun potentes imágenes es posible gracias al poder institucional.

Mi preocupación aquí es menos con respecto a la preservación de estas imágenes, que con la forma en que estas imágenes son adoptadas por los niños mexicanos de hoy. En un momento en el que sería impensable ver que los niños de ascendencia europea en los Estados Unidos se vistan con un *blackface* o se caracterizaran como *pickaninnies*, esto es precisamente lo que está sucediendo en México. Es asombrosamente sorprendente ver vídeo tras vídeo en el Internet de los niños en *blackface* caracterizando a la “negrita” cucurumbé o al “negrito” sandia en los festivales escolares.³ Debemos perdonar, por supuesto, a los niños que participan en estas actuaciones, pero se cometería un grave error si se ignora la complicidad de los adultos en estas representaciones “inocentes” de la negritud. El fracaso por no interrogar y cuestionar estas imágenes fue un factor en mi juventud y por desfortuna sigue siendo un factor en la actualidad. Para tener una visión mucha más completa de las implicaciones del racismo en México es necesario juntar las ideas complejas así como las sutiles, aquellas que guardan lo común de la cotidianidad.

Antes de continuar es importante examinar los aspectos cotidianos de la supremacía eurocéntrica. En “White Supremacy as Substructure: Toward a Genealogy of a Racial Animus,” el sociólogo Dylan Rodríguez lee en lo que llama “el archivo vivo”, “white supremacy’s mundane self-chronicling, and hence its official and quotidian self-narrations, against a critical analytic that situates white supremacy as a substructure of

³ Diegojovent, dir. “Negrita Cucurumbe” YouTube. 25 June 2007. Web. 29 April 2015. Y Fermín Montoya, dir. “El negrito bailarín” YouTube. 2 April 2013. Internet. 29 April 2015.

social formation, statecraft, and nation-building.”⁴ Rodríguez vuelve a las narraciones recogidas por “The Freedman’s Bureau” durante la Reconstrucción en los Estados Unidos y en el colonialismo estadounidense en las islas Filipinas a principios del siglo XX para apoyar su afirmación de que lo social y las complejidades políticas de la supremacía blanca en el plano nacional no pueden funcionar sin un refuerzo consistente en los niveles más bajos de la vida diaria personal en ese país. Como sugiero con la foto de la niña y su piñata, así como con las canciones “Cucurumbé”, “Negrito sandía”, “Negrito bailarín” de Gabilondo Soler ese nivel de operación incluye tanto a los niños como a la población en general, que no puede reconocer el papel que la supremacía eurocéntrica juega a menudo en sus vidas en el día a día. La feminista bell hooks señala lo siguiente en su libro *Writing Beyond Race: Living Theory and Practice*:

Yet all children in this nation are inundated from birth on into adulthood with white supremacist thinking and practice. And it is more insidious because it is often a hidden socialization. The most powerful covert teacher of white supremacy is mass media. Even parents who strive to teach their children to be anti-racist find they must be constantly vigilant as white supremacist attitudes and beliefs come from so many different sources.⁵

Rodríguez y hooks están escribiendo sobre cómo funciona la supremacía blanca en los Estados Unidos de América, , por supuesto, donde existe una historia cuidadosamente documentada de la lucha en contra de esa supremacía. En México, en cambio hay una

⁴ Dylan Rodriguez, "White Supremacy as Substructure: Toward a Genealogy of a Racial Animus, from "Reconstruction" to "Pacification"" Paper presented at the annual meeting of the American Studies Association Annual Meeting, Renaissance Hotel, Washington D.C., <Not Available>. 2014-11-28

⁵ bell hooks, *Writing beyond race: living theory and practice*. New York London: Routledge, 2013, (12 – 13).

capa adicional, una amenaza adicional: no sólo la ignorancia y la negación de que existe la supremacía eurocéntrica, sino la negación y la ignorancia de la diferencias raciales, un hecho de suma importancia para la supremacía eurocéntrica.

En los Estados Unidos, sólo aquellos miembros de la sociedad ignorantes intentan negar la existencia de la supremacía blanca. Mientras que en México, desde los intelectuales más prominente hasta algunos de los presidentes del país han negado la animadversión racial, una negación que se manifiesta en cosas tan cotidianas como en Memín Pinguín una de las historietas más populares del país, que se centra en un niño revestido con los estereotipos racistas más crueles acerca de las personas afrodescendientes. Más allá de la negación de estos estereotipos, debemos considerar la “ignorancia”. Una cosa es tratar de enseñar a los niños afrodescendientes que son inferiores en relación a los niños que no son afrodescendientes, y otra cosa muy distinta es enseñar a un niño afrodescendientes que los niños afrodescendientes son inferiores cuando ese niño no reconoce que él o ella es de hecho un niño afrodescendiente.

Al pensar en la identidad mexicana no podemos divorciar la ideología de la inocencia no racista, de los pensamientos y deseos de un padre que compra para su hijo o hija una piñata. En mi foto personal está la piñata de la “negrita” Cucurumbé, una metáfora del conocimiento de la presencia negra que está tan desfigurada que puede existir tan cerca de los afrodescendientes sin que se den cuenta de que esa imagen es su reflejo. Es un reflejo distorsionado, pero sigue siendo un reflejo.

Cuando nos asombramos de que los académicos como Monsiváis, Poniatska, o Krauze no pueden ver que Memín es una caricatura racista, tenemos que considerar tanto las implicaciones obvias como las sutiles. En las obvias es que podemos explicar que

Memín es un reflejo distorsionado y está tan desfigurado que no refleja a nadie físicamente. Entonces se podría concluir que no hay una crítica en Memín Pinguín como una imagen racista. Sin embargo es en su estupidez, en su animalización, en su salvajismo, en su incivilización, en las sutilezas con las que está revestido, en esos elementos que no están distorsionados, donde subyacen las claras implicaciones racistas. Lo que falta para entender ese racismo es una referencia clara, que se puede apreciar cuando observamos la foto de una niña y su piñata de la “negrita” Cucurumbé. En esa foto se puede percibir que la función exacta de Memín Pinguín es enseñar al “nosotros” que el “otro” es menos que nosotros.

Si pudiéramos imaginar que en México no existe el “otro”, Memín Pinguín pierde su sentido. Es solamente cuando el “otro” aparece en México que nos damos cuenta del poder auténtico de Memín Pinguín. Esta realidad es perfectamente admisible en México tomando en cuenta que el nacionalismo mexicano se erige en la base de una identidad que ha omitido, esencializado, minimizado, negado, y rechazado la presencia y la cultura de los afromexicanos. Sucumbir a la lógica de Monsiváis o Fox es caer en una trampa retórica barata y raída. Reducir el discurso de raza y racismo en México al nivel del fenotipo o la fisonomía implica minimizar el legado cultural, filosófico y social de África en México. El punto en discusión está mucho más allá de si Memín es o no es racista; lo que está en juego es el “trabajo sucio” detrás de la construcción de Memín Pinguín que apoya la hegemonía eurocéntrica en la sociedad mexicana.

Comprender la presencia del afrodescendiente en los momentos de silencio forzado es críticamente importante en varios sentidos. En primer lugar para mover la presencia del afrodescendiente de las sombras de la historia nacional mexicana. En

segundo lugar, para que los afrodescendientes puedan estar más allá de los límites de la subalternidad. Finalmente para que los afrodescendientes puedan luchar por un espacio en el discurso de la identidad hegemónica nacional. Solo así las construcciones de la presencia del afrodescendiente en México van a poder superar la caricatura de la negritud que se percibe a través de la imagen de Memín Pinguín. Sólo así se podrá objetar el mito de que hay muy pocos o que no hay afrodescendientes mexicanos o dar los primeros pasos hacia las construcciones contemporáneas de las representaciones de los afrodescendientes mexicanos mas allá de aquellas que los sugieren como “exóticos” extranjeros en su propia tierra. Este momento sería, por supuesto motivo de la llegada de una identidad nacional más incluyente en México: una identidad que pueda reconocer sin reservas la inclusión de todos los miembros de la sociedad mexicana. Ese momento, también ofrecería otra posibilidad: la posibilidad de ir más allá del reclamo de la simple existencia de las comunidades afrodescendientes para abrazar esa existencia como algo real e importante. Por supuesto, esto significa que se deben redoblar los esfuerzos para comprender las manifestaciones existentes de la presencia africana en México y para desenterrar retenciones culturales que existen en todo el país. Es importante mencionar inequívocamente que la combinación antes mencionada de “ignorancia” y “negación” no es una norma prescriptiva.

Se puede percibir un acto de sumo valor en el hecho de que algunos niños que han crecido escuchando la canción de la “negrita” Cucurumbé también ha tenido la oportunidad de aprender la lírica de sones como el de “Los negritos”:

Si por negro me desprecias
porque negro es mi color

entre lo blanco y lo negro

lo negro siempre es mejor.⁶

En este verso de son jarocho se advierte un discurso que dista mucho de aquel que promociona la invisibilidad de los afrodescendientes mediante la fantasía de la superioridad eurocéntrica/del blanco.⁷ Este hecho nos sugiere que en aquellos espacios que escapan a las maneras de explicar la identidad nacional desde el centro del discurso es posible advertir otros discursos: aquellos que construyen los “otros” sobre sí mismos. Más allá de la poesía del son jarocho he podido advertir otro elemento identitario en las prácticas alimenticias afroveracruzanas, donde es posible encontrar otra parte importante de las retenciones culturales de las comunidades afrodescendientes. El estudio sobre la cocina afroveracruzana es el proyecto con el que comenzó mi interés por los estudios afrodescendientes mexicanos. A través de esta etnografía (1994) tuve la oportunidad de ubicar ingredientes, técnicas de preparación y tendencias gastronómicas que avalan la clara influencia africana en la cocina afroveracruzana. Con el resultado de esta investigación publiqué (en coautoría con la antropóloga Raquel Torres) el recetario de cocina: *Cocina fromestiza de Veracruz* (1995). Percibo mucho más valor ahora en este libro y en otros que publiqué en esta época de lo que pude entender en su momento.⁸ Al mirar hacia atrás están ahí los recetarios, la experiencia de mi investigación de son jarocho, y por supuesto el estudio desarrollado en esta tesis, que me han ayudado a apreciar la extraordinaria complejidad de la labor que aún queda por realizar.

⁶ Anónimo.

⁷ El son jarocho es un género musical que como bien lo señala Rafael Figueroa es “un producto de la transculturización cultural indígena, hispana y africana en México” (9). Más allá de las importantísimas lecturas en términos de su construcción musical, el son jarocho también permite hacer interpretaciones en termino del contenido de la lírica. Las letras del son jarocho son fuentes históricas que a manera de crónica contienen elementos de la historia regional, las creencias, los mitos y la identidad, entre otros elementos.

⁸ *La Cuenca del Papaloapan (Calendario-Recetario)* (1996), *El Exótico sabor de Veracruz* (1999), *La Cocina tradicional de Jalcomulco* (2000).

Sin embargo para continuar al siguiente nivel de investigación de la cultura afroamericana se debe tener claridad en cómo se ha logrado la invisibilidad discursiva de dichos grupos. Mi análisis en esta disertación me ha permitido identificar una serie de mecanismos que el Estado-nación mexicano ha usado para promover la invisibilidad de las comunidades afrodescendientes así como sus manifestaciones culturales en diferentes contextos históricos. A través de este análisis he señalado cómo a lo largo de la historia de México, y aun antes de que el país se delineara como una nación independiente surge un discurso que promueve la superioridad eurocéntrica. Discurso que ha colocado al español en el contexto de la colonia, al criollo en la pos-independencia y luego al mestizo (revestido de eurocentrismo) en la nación moderna, al centro de la identidad nacional mexicana. Tal y como lo he discutido en cada uno de los cuatro capítulos este proceso ha sido posible mediante la codificación de los supuestos de la superioridad eurocéntrica que emerge con otro discurso paralelo, el de la inferioridad racial del “negro”.

En este sentido, mi trabajo sobre las pinturas de castas o mestizaje me ha permitido señalar que la invisibilidad del afrodescendiente comienza desde antes de la fundación de la nación. En mi lectura de dichas pinturas he advertido estereotipos como la animalización, la salvajización, o el uso de términos despectivos, para denominar aquellas castas que son el resultado del mestizaje donde intervienen personas de ascendencia afro. Por otra parte, también he indicado que insistentemente las categorías de casta colocadas en el nivel más bajo son aquellas en las que se encuentran los afrodescendientes. Estos ejemplos han servido para iluminar la forma en que la élite en el poder virreinal imprimió mecanismos encaminados a marginalizar y a minimizar a los afrodescendientes mexicanos.

Por otra parte, el blanqueamiento del que son objeto las imágenes de Guerrero en la primera parte del siglo XIX son un recurso lógico de la continuación de los supuestos de superioridad eurocéntrica, que pretende invisibilizar la “alteridad” de su presidente afrodescendiente. La imagen de Guerrero representa físicamente la fusión metafórica de la sangre indígena, la europea y la africana que es la raíz del pasado de la nación. Aunque esta es una realidad el mensaje más poderoso de esta imagen es el recordatorio que implica para la élite en el poder de que pese a todos los mecanismos desplegados para eliminar la presencia de este grupo su presidente es un afrodescendiente. A finales del siglo XIX, mediante mi análisis de la novela romántica *El Zarco* (1869) he podido exponer cómo en su proyecto alegórico fundacional Altamirano representa en su personaje mulato-el Tigre al ciudadano no deseado. Altamirano caracteriza físicamente al afrodescendiente como un hombre horroroso y bestial, sin educación, y capaz de cometer los actos criminales más espeluznantes. Mediante mecanismos de desprestigio, y estereotipos de inferioridad Altamirano descalifica a los afrodescendientes y los destina a desaparecer de su proyecto ficcional/fundacional. El proyecto de la nación imaginaria del siglo XIX, y el proyecto fundacional/ficcional de Altamirano guarda un perfecto paralelismo, donde la invisibilización de los afrodescendientes es una finalidad común. La comprensión de este legado a todos los niveles, desde lo cotidiano hasta el discurso hegemónico nacional, es el primero y quizás el paso más importante para el inicio del reconocimiento de las contribuciones de las comunidades afrodescendientes a México.

En mi análisis de la primera parte del siglo XX me he centrado en cómo la construcción de la imagen del ciudadano nacional implica la *omisión*, la *esencialización* y la *marginalización* del afromexicano. He comenzado con el estudio de *La raza cósmica*

(1925) de José Vasconcelos como un ejemplo de las políticas raciales de la época, que propone utópicamente el borrado de los afromexicanos mediante *la eugenesia estética*. He continuado con la novela *La negra Angustias* (1944) de Francisco Rojas para demostrar cómo la intersección de género, raza y sexualización son fundamentales para invisibilizar a los afromexicanos. A través de su personaje femenino y afrodescendiente, Rojas propone que el lugar de los afromexicanos en su proyecto ficcional de la nación imaginaria se encuentra en la periferia, y en la marginalización. Finalmente mi análisis se ha centrado en la historieta de *Memín Pinguín* (1943) de Yolanda Vargas Dulché y en la película *Angelitos negros* (1948) de Joselito Rodríguez, a través de estos dos ejemplos he iluminado la manera en la que los medios masivos de comunicación han contribuido a la construcción y la difusión de una imagen pública de la “negritud” revestida como un mecanismo “externo” y extranjero de la identidad nacional mexicana. Por otra parte, he comprobado que la imagen de la negritud también funcionan para imprimir, para marcar, para subrayar aquello que no debe formar parte de la nación imaginaria. Consecuentemente la extranjería, la infantilización, la caricaturización, la animalización, y la referencia de África como una construcción de lo salvaje y lo incivilizado son los elementos que revisten la negritud en México y contribuyen a la invisibilización de los afromexicanos. Algunas personas por razones diversas se resisten a la idea de confrontar directamente estas imágenes. Incluso dentro de las comunidades afrodescendientes en México, existen algunos que critican los esfuerzos por llevar estos presupuestos a la luz.

En mis proyectos para el futuro, estoy interesada en continuar con el estudio del siglo XIX, donde aún me quedan por analizar una serie de novelas que junto con *El Zarco* abordan la temática afrodescendiente como, *Sacerdote y Caudillo* (1869) de Juan

Antonio Mateos y *Los treinta y tres negros y otros episodios nacionales* (ca. 1860), *Calvario y Tabor* (1868), y *La historia de la resistencia negra en la ciudad de México* (1870) de Vicente Riva Palacios. En lo que respecta al siglo XX, voy a continuar el estudio que comencé con la película *Angelitos negros*, para analizar la manera en la que se usan la temática y los personajes afromexicanos en películas como *La mulata de Córdoba* (1945), *La negra Angustias* (1949), *Negro es mi color* (1950), y *El derecho de nacer* (1951). El conocimiento de estas producciones culturales me va a permitir presentar un panorama más completo de la representación del “negro” en la cultura mexicana.

En esta disertación he tenido la oportunidad desarrollar el primer paso de un proceso que incluye varios niveles de análisis. El siguiente estudio es más complejo porque implica que debo moverme de la teoría a la práctica. En la segunda fase de mi investigación pretendo ir más allá de la iluminación de lo que ha sucedido y cómo ha sucedido la invisibilización de las comunidades afrodescendientes. En este nuevo análisis, voy a iluminar las retenciones culturales que puedan dialogar con la construcción de la imagen del “negro” en México. Como una continuación de mi trabajo sobre la redefinición y las retenciones del afromexicano voy a desarrollar un análisis de la lírica del son jarocho, así como de las prácticas alimenticias afroveracruzanas. A través de este estudio pretendo contribuir a la legitimación de la voz del afrodescendiente, y a la restauración de las voces silenciadas a partir de la diáspora. En el primer caso, con el análisis de la poética del son jarocho me interesa iluminar la imagen que el afrodescendiente tiene de sí mismo, especialmente las representaciones de identidad colectiva del afroveracruzano que subyacen en el son jarocho.

Por otra parte, como una continuación de la investigación de la cocina afroveracruzana quiero establecer un análisis que me permita cuestionar el discurso de la identidad nacional mexicana que excluye a los afrodescendientes y sus contribuciones culturales. Es obligatorio objetar la homogeneización cultural del mestizaje que ha permitido invisibilizar las contribuciones tan importantes de los afromexicanos a la cocina mexicana. Por otra parte, este análisis también me permitirá establecer una serie de coincidencias de las prácticas alimenticias entre la cocina afro-veracruzana y la afro-caribeña-hispana, que demuestran que las comunidades diaspóricas en México, en el Caribe y en las Américas han logrado trazar marcadores culturales comunes e imborrables.

De la misma manera que se debe iluminar las retenciones culturales de los afrodescendientes es sumamente importante establecer investigaciones sobre las redefinición del afromexicano ya que ambos procesos son elementos básicos para el proceso de la visibilización de las comunidades afrodescendientes. Sin embargo, y aunque parezca ilógico lo primero que se debe hacer es entender con gran claridad la forma y el contorno del proceso de invisibilización de la presencia y las contribuciones de la afrodescendientes, tal y como lo he mencionado anteriormente. Me parece que esta investigación debe orientarse en un sentido transhistórico para hacer las conexiones entre los diversos mecanismos de invisibilización de las comunidades afromexicanas desplegados en los diferentes momentos históricos; sólo así se van a poder identificar los indicios que han aun subsisten en le presente. Por ejemplo es necesario abordar los remanentes del sistema de castas y la jerarquización social de finales del siglo XVIII que son perfectamente identificables en *Memín Pinguín*; se debe encontrar el valor para

desafiar incluso a nuestros eruditos en el tema, como lo hizo Aguirre Beltrán en los años 1940, para señalar el desacierto que implica imaginar que el afrodescendiente mexicano se ha integrado plenamente en la sociedad mexicana de principio del siglo XIX. Tal vez incluso se debe volver a las mismas imágenes que han marcado la presencia del afromexicano o lo han negado: ¿Qué valor expresa la recuperación de la imagen del presidente Guerrero? ¿Es posible revertir algunos de los efectos del blanqueamiento simplemente señalando que Vicente Guerrero estaba orgulloso de su ascendencia africana? ¿Podemos poner al descubierto en todas las expresiones culturales la persistencia de mecanismos como la invisibilización, la amalgamación, la reducción, la descalificación, la omisión, la esencialización, y la marginalización que han servido como apoyo para erigir el mestizaje/homogenización de la nación mexicana? ¿Podemos desenmascarar la extranjerización, la segregación, la infantilización, la caricaturización, la animalización, y la referencia de África como una construcción de lo salvaje y lo incivilizado en otras producciones culturales del siglo XX? Todos y cada uno de los mecanismos encaminados a invisibilizar las comunidades afrodescendientes han sido usados en diferentes momentos históricos de México para enfatizar las características negativas de los grupos no deseados, de aquellos que por lo tanto deben permanecer en los márgenes del discurso del mestizaje eurocéntrico mexicano.

Si parte importante de los proyectos de los estudios afromexicanos están encaminados a iluminar la presencia de los afrodescendientes, la pregunta lógica es ¿por qué se habla con frecuencia de las prácticas de invisibilización de dichas comunidades? Como sugiero anteriormente, para mí la respuesta más obvia es porque de alguna manera los mismos mecanismos usados para invisibilizar son los que se pueden usar para

iluminar la presencia y las contribuciones de la afrodescendientes. Es necesario iluminar las causas y efectos de los problemas de las comunidades afromexicanas para así encontrar una rectificación que ayude en la construcción del progreso de la mismas.

En este sentido creo que existe una estrecha relación entre la visibilidad discursiva y la integración social de los grupos afrodescendientes. Por lo tanto otra de las tareas pendientes por hacer también es visibilizar en términos de su identidad afro a las personas afrodescendientes que están asentadas en diversas áreas de México pero que en su mayoría habitan las comunidades con las infraestructuras más deficientes en términos de salud, de instalaciones educativas, y de oportunidades económicas. Por ejemplo la comunidad de Tamiahua, Veracruz que debido al desconocimiento de su ascendencia afrodescendiente está padeciendo un fuerte impacto en el área de la salud. Este es un problema que aqueja no solamente a Tamiahua sino a las comunidades afromexicanas en general ya que en México no se cuenta con una agenda de salud preventiva dirigida a estos grupos. El desconocimiento de su raíz afrodescendiente vuelve a las comunidades afromexicanas vulnerables a padecer enfermedades como la presión arterial, enfermedades relacionadas con el corazón, la diabetes, la anemia de células falciformes, entre otras. Estudios realizados en USA, Colombia o Brasil han logrado establecer que existe una incidencia de un 27% más alto de dichas enfermedades entre los grupos afrodescendientes en relación al resto de la población. No es sólo miope sino peligroso asumir que este no es el caso también para México. Consecuentemente es importante ayudar a las comunidades afromexicanas como la de Tamiahua a crear una concientización sobre su identidad afrodescendiente como una manera de contrarrestar el

hueco que existe en el pasado histórico e identitario de nuestro país y de las comunidades a nivel local.

En mis reflexiones finales, quiero bosquejar una serie de posibilidades para iluminar la integración social de las comunidades afrodescendientes mexicanas. Este proceso de recuperación es importante no sólo para visibilizar las comunidades afrodescendientes en México, sino para mejorar la salud cultural, social y política de la nación mexicana en su conjunto. Es demasiado simplista afirmar que el Estado-nación mejorará tan sólo por reconocer sus raíces ocultas. Este es un proceso muy complicado y, a menudo profundamente matizado, que debe ser estudiado cuidadosamente para que se observen resultados concretos como el reconocimiento jurídico de los afrodescendientes. Sin embargo, no hay que esperar a que los académicos afromexicanistas completen su trabajo en lo que se refiere a las retenciones, o los procesos de redefinición de los afromexicanos para promover el activismo social y político tan necesario en las comunidades afrodescendientes que han sufrido de una discriminación racial innombrable en México.

“¿Cómo puede existir el racismo en una comunidad si la ‘raza’ no es una realidad en México?” es una pregunta que se plantea con frecuencia en México. Cuando alguien ha vivido y crecido en una de estas comunidades, tal cuestión es totalmente perniciosa. La falta de reconocimiento del racismo no impide su operación y peor aún no disminuye su impacto. Por lo tanto, importante labor debe realizarse en el ámbito académico y en otros sectores de la sociedad para rectificar los problemas que he esbozado aquí y en otras partes de esta disertación. En este sentido, quiere señalar que es importante disminuir la distancia entre teoría y práctica para lograr la tan anhelada visibilidad de las

comunidades afrodescendientes en México. Un buen ejemplo en este sentido es la labor realizada por las Asociaciones Civiles (A. C.) que han surgido, en su mayoría, en la Costa Chica de Oaxaca y Guerrero.⁹ Estas organizaciones civiles han sido instrumentos de suma importancia para abordar los complejos problemas que viven dichas comunidades. Entre los logros más importantes de las Asociaciones Civiles se puede señalar: el de guiar y coordinar las campañas de sensibilización identitaria a nivel local; el de ser las voces/vehículos que están consiguiendo apoyo y reconocimiento por parte del gobierno nacional; el de lograr una coordinación con las organizaciones internacionales para iluminar la situación de las comunidades afromexicanas; el de facilitar la comunicación entre las comunidades de afromexicanos y otras comunidades afrodescendientes en situación similar de toda la diáspora africana, así como el de promover conferencias culturales y proporcionar la representación en los consejos y congresos a nivel estatal y nacional.

Pese a la visibilidad que han logrado las comunidades afrodescendientes de la Costa Chica de Guerrero y Oaxaca a través de las Asociaciones Civiles, en caso del estado de Veracruz no se advierte la presencia de la mismas. En el 2014 comencé a trabajar con otros académicos, líderes comunitarios, y médicos para fundar la Asociación Civil *Colectivo Afro-Tamiahua*, que a este punto se ha conformado legalmente. Desde

⁹ Entre las que se encuentran: África A.C. (Oaxaca), Colectivo para la Defensa de los Derechos de los Pueblos Indígenas y Negros de Oaxaca México, Colectivo Pinotepa (Oaxaca), Ecosta Yutu Cuii (Oaxaca), Enlace de Pueblos y Organizaciones Costeñas Autónomas A.C., época (Oaxaca), México Negro, A.C. (Oaxaca), Movimiento Nacional Afromexicano A.C. (Guerrero), Organización de Desarrollo Étnico Comunitario Afrodescendiente, A.C., ODECA, (Oaxaca), Púrpura Investigación y Asesoría para el Desarrollo A.C. (Oaxaca), SOCPINDA AC. (Oaxaca). También existen algunas otras Asociaciones Civiles en la ciudad de México: Colectivo Mackandal de Estudios Afroamericanos (D.F.); Comité Ciudadano de Defensa de los Naturalizados y Afroamericanos, CCD–NAM (D.F.); Programa Universitario México Nacional Multicultural, de la UNAM; Seminario Africanos y Afrodescendientes en México, INAH; Seminario Permanente Afroamérica, Los Aportes Africanos a la Cultura de Nuestra América; Centro de Investigaciones del América Latina y el Caribe (CIALC) de la UNAM.

junio del año pasado el trabajo del *Colectivo Afro-Tamiahua* se ha orientado por un aparte, en la implementación de talleres de concientización identitaria para ayudar a los afrotamiahuenses a visualizar las retenciones culturales que avalan su pasado afrodescendiente.¹⁰ Por otra parte, la Asociación Civil también ha centrado sus actividades en la implementación de un programa de salud preventivo que incluye una campaña de detección local de la diabetes y la hipertensión, así como un taller de nutrición (intervención/prevención) basado en los activos de la comunidad, incluyendo el conocimiento cultural y la memoria y la tradición culinaria. En consecuencia los habitantes de Tamiahua estarán en condiciones de poder recontar/reconstruir su historia, al mismo tiempo que irán adquiriendo una concientización política que los ayude a exigir políticas públicas de salud, de derechos humanos, de diversidad cultural y de la no discriminación. En un futuro inmediato el *Colectivo Afro-Tamiahua* se propone conformar más asociaciones civiles en otras comunidades afroveracruzanas. La finalidad es desarrollar proyectos de reafirmación identitaria y programas de salud similares a los que se han implementado en Tamiahua, así como también el promover la reflexión política que ayude a impulsar la representatividad jurídica de dichas comunidades ante el Estado-nación mexicano.

El reconocimiento legal de las comunidades afromexicanas es un paso fundamental que ayudará para que se logre una concientización identitaria que dignifique el pasado y el presente de los afromexicanos. Este punto es sumamente importante si se considera que Instituto Nacional de Estadística y Geografía (INEGI) llevará a cabo la Encuesta Intercensal 2015. Ya que dicha encuesta incluye a manera de piloto la pregunta

¹⁰ Estas manifestaciones se pueden encontrar por una parte, en elementos cotidianos tanto en el área de su cocina tradicional como en sus artes de pesca; así como también ha sido posible ubicar a través de los estudios etnohistóricos que analizan los asentamientos de dicha población desde el periodo colonial.

racial. Por esta razón los cuestionarios se van a aplicar en algunas localidades afroamericanas, y dependiendo de los resultados se proyecta incluir la pregunta racial de manera general en todo el país. La pregunta que el INEGI ha elaborado en conjunto con miembros de las comunidades afrodescendientes mexicanas, así como también con la asesoría de académicos especialistas en este tema es la siguiente: “De acuerdo con su cultura, historia y tradiciones, ¿(NOMBRE) se considera negra (o), es decir afroamericana (o) o afrodescendiente?”¹¹ El problema con esta pregunta es que requiere que los propios afrodescendientes conozcan su pasado, su cultura y sus tradiciones. Esta es una realidad que pocas comunidades afroamericanas pueden comprender, cuando históricamente la población mexicana ha sido explicada como resultado de un mestizaje entre el español y el indígena, invisibilizando a las comunidades afrodescendientes.

¹¹ Junto a la pregunta racial aparece en el manual *Encuesta intercensal 2015* la siguiente información para sensibilizar al encuestador: “Esta pregunta se aplica para todas las personas de la vivienda. Su objetivo es identificar si alguna de ellas, de acuerdo con su cultura, historia y tradiciones, se considera afroamericana o afrodescendiente. Las(os) afroamericanas(os) o afrodescendientes son quienes descienden de aquellas personas provenientes de África, que llegaron de manera forzada a México, hace siglos durante el periodo colonial, para trabajar en haciendas, ingenios, minas, manufacturas, o como cocineras, comerciantes y nodrizas, entre otras actividades. Hubo quienes se destacaron como líderes en el movimiento independentista y en otros periodos de la historia de México. Dichas poblaciones afroamericanas o afrodescendientes en México han sido invisibilizadas por siglos; por lo tanto, algunas personas o comunidades que descienden de diversas culturas del continente africano, difícilmente conocen la historia de sus antepasados; no obstante, muchas de ellas saben que tienen tradiciones y costumbres particulares diferentes a las de las poblaciones indígenas o mestizas. En la pregunta se utiliza el término ‘negra(o)’, ya que en muchas regiones del país, las personas afroamericanas o afrodescendientes se reconocen de esa manera. En algunos lugares se identifican también como negros moscosos, negros costeños o negros jarocho. Sin embargo, el ser afrodescendiente no implica un color de piel o textura del cabello determinados. Por tal razón, la pregunta antepone la historia, la cultura y las tradiciones como elemento de identificación y no el color de la piel. Es importante respetar la autoadscripción de las personas, es decir, tal como se reconocen a sí mismas. Además de esta explicación también se anexa una guía: Lee la pregunta de forma pausada y sin omitir palabras, escucha la respuesta y circula la opción correspondiente. Formula siempre la pregunta aunque consideres que no hay afroamericanas(os) o afrodescendientes en tu zona de trabajo. Pon especial atención a la respuesta del informante, ya que algunas veces entienden ‘mexicana(o)’ en lugar de ‘afroamericana(o)’. Por lo tanto, en caso de respuestas como ‘somos mexicanas(os)’, ‘nacimos aquí’, o alguna otra similar, comenta que te refieres al término afroamericana(o) y explícalo. Si la respuesta es Sí, circula 1, pero si comentan: ‘puede ser porque mi padre es, pero mi madre no’, ‘yo diría que un poco’ o algo parecido, circula la opción 2: Sí, en parte. Cuando el informante desconozca la respuesta de otras personas de su vivienda, circula la opción 4: No sabe” (113-14).

Las ideas expuestas a lo largo de esta disertación son complejas y en ocasiones difíciles de explicar, espero que las reflexiones aquí expresadas conformen un corpus que ayude para que otras comunidades afrodescendientes en Veracruz y/o en otros estados de México puedan recuperar su pasado afrodescendiente así como también reafirmar en el presente su identidad afromexicana. Por otra parte, espero que otros países puedan usar los descubrimientos de mi investigación, para que aquellos lugares con políticas similares a las de México como Colombia, Venezuela, República Dominicana, por mencionar algunos, puedan encontrar algunas respuestas. Finalmente, espero que aquellos países que si tienen una conciencia y conocimiento de la presencia afro pueden apoyar a México en los pasos que debe tomar como un país que recientemente reconoce ser parte de la diáspora africana.

Bibliografía

- Adamovsky, Ezequiel. "El color de la nación Argentina. Conflictos y negociaciones por la definición de un ethnos nacional, de la crisis al Bicentenario" *Jahrbuch für Geschichte Lateinamerikas* 49 (2013): 343-364.
- Adiós Nicanor*. Dir. Rafael E. Porrás. Perf. Emilio Fernández, Carmen Molina, Ernesto Cortázar, Elvia Salcedo y Carmen Conde. Producciones Artísticas. 1937. DVD.
- Aguirre Beltrán, Gonzalo. *Cuijla: esbozo etnográfico de un pueblo negro*. México: Fondo De Cultura Económica, 1989.
- . *El Negro esclavo en Nueva España: la formación colonial, la medicina popular y otros ensayos*. México: Fondo de Cultura Económica, 1994.
- . *La población negra en México*. México: Fondo de Cultura Económica, 1994.
- . "Oposición de raza y cultura en el pensamiento antropológico mexicano." *Revista Mexicana de Sociología* 32 (1969): 51-71.
- . "The Integration of the Negro into the National Society of Mexico." *Race and Class in Latin America*. By Magnus Morner. New York: Columbia UP, 1970. 11-23.
- A la orilla de un palmar* Dir. Raphael J. Sevilla. Perf. Vicente Oroná, Marina Tamayo, Alberto Martí y Carlos Villatoro. Rex Film. 1937. DVD.
- Albur de amor*. Dir. Alfredo Gurrola. Perf. Antonio Aguilar, Elsa Aguirre, Flor Silvestre y Veronica Fernández. Televisine S.A. de C.V. 1979. DVD.
- Allá en el rancho grande* Dir. Fernando de Fuentes. Perf. Tito Guizar, René Cardona, Emma Roldán, y Lorenzo Barcelata Chaflán. IMCINE. 1936. DVD.
- Allá en el trópico* Dir. Fernando de Fuentes. Perf. Tito Guizar, Esther Hernández, Carlos López y Sara García. Rey Soria Film. 1940. DVD.
- Alma jarocho*. Dir. Antonio Helú. Perf. Juan José Martínez Casados, Julian Soler, Ramón Armengod, Marina Tamayo y Margarita Mora. German Camus y Compañía. 1937. DVD.
- Altamirano, Ignacio M. *El Zarco y la navidad en las montañas*. 26th ed. México: Editorial Porrúa, 2005.
- . *La literatura nacional; revistas, ensayos, biografías y prólogos*. México: Editorial Porrúa, 1949.

- . *Revistas literarias de México*. México: T.F. Neve, 1868.
- Angelitos Negros*. Dir. Joselito Rodríguez. Perf. Pedro Infante, Emilia Guiu, Rita Montaner, and Titina Romay. Producciones Rodríguez Hermanos (México), 1948. DVD.
- Arce, B. Christine. “La Negra Angustias: The Mulata in Mexican Literature and Cinema.” *Callaloo* 35.4 (2012): 1085-1102.
- Arceo S., Martín. “La Jornada.” *Nueva Polémica en EU por Memín Pinguín: Lo retiran de Wal-Mart* -. La Jornada, 10 June 2008. Internet. 11 Jan. 2015.
- Aurrecoechea, Juan Manuel, and Armando Bartra Vergés. *Puros Cuentos: historia de la historieta en México 1934-1950*. Vol. II. México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 1993.
- Ay Jalisco no te rajés*. Dir. Dir. Joselito Rodríguez. Perf. Jorge Negrete, Gloria Marin Carlos López y Ángel Garasa. Producciones Rodríguez Hermanos. 1948. DVD.
- Báez-Jorge, Feliz. “Presencia de Aguirre Beltrán en la etnología y la historiografía cubanas.” *Cdigital.uv.mx*. Repositorio Institucional de la Universidad Veracruzana. Verano 2011. Internet. 12 Julio 2014.
- Bajo el cielo de México*. Dir. Fernando de Fuentes. Perf. Rafael Falcón, Vilma Vidal, Carlos López, Domingo Soler y Rosa Castro. Compañía Mexicana de Películas. 1937. DVD.
- Ballesteros Páez, María Dolores. “Vicente Guerrero: insurgente, militar y presidente afroamericano.” *Cuiculco* 18.51 (2011): 23-41.
- Basave Benítez, Agustín. *México mestizo: análisis del nacionalismo mexicano en torno a la Mesti-zofilia de Andrés Molina Enríquez*. México: Fondo de Cultura Económica, 1992.
- Barrett, Ward J. *The Sugar Hacienda of the Marqueses del Valle*. Minneapolis: U of Minnesota, 1970.
- Beezley, William H. And Servando Ortoll. “Cómo fue que El negrito salvó a México de los franceses: las fuentes populares de la identidad nacional” *Historia Mexicana* 57.2 (2007): 405-444.
- Blanco, Jorge Ayala. *La aventura del cine mexicano: en la época de oro y después*. México, D.F.: Editorial Grijalbo, 1993.
- Bonfil, Batalla Guillermo. *México profundo: Una civilización negada*. México: Secretaría de Educación Pública, 1987.

- . *Pensar nuestra cultura: ensayos*. México D.F.: Alianza Editorial, 1991.
- , and Lina Odena Güemes. *Obras Escogidas de Guillermo Bonfil*. Mexico, D.F.: Instituto Nacional Indigenista, 1995.
- Brading, David A. *Los orígenes del nacionalismo mexicano*. Trans. Soledad Loaeza Grave. México, D.F.: Secretaria de Educación Pública, 1973.
- Cárdenas, Alejandra. *Hechicería, saber y transgresión: afroestizas en Acapulco: 1621-1962*. Chilpancingo (México): [s.N.], 1997.
- Careaga Gutiérrez, Dora E. *El Exótico Sabor de Veracruz*. Xalapa, Veracruz: Instituto Veracruzano de Desarrollo Rural, 2000.
- . y Raquel Torres Cerdán. *La Cocina Afroestiza en Veracruz*. Careaga Gutiérrez. Xalapa, Veracruz: Instituto Veracruzano de Cultura, 1995.
- . *La Cocina Tradicional de Jalcomulco*. Veracruz, Xalapa: Dirección General de Cultura Populares, 2000.
- . *La Cuenca del Papaloapan (Calendario-Recetario)*. y Leticia Arriaga Stransky (Fotografía). Xalapa, Veracruz: Gobierno del Estado de Veracruz, 1996.
- Carraher, Janice. “La bamba Explained: Or the Music Veracruz,” *Mexico Connect*, January 1, 2006. Web. December 10, 2014.
- Carregha Lamadrid, Luz. “Rieles y trabajadores. El origen de un Nuevo sector obrero en S.L.P. durante el porfiriato.” *Mirada Ferroviaria* 7 (2009): 9-19. *Museo Nacional De Ferrocarriles Mexicanos*. CEDIF-MNFM, 24 Aug. 2009. Internet. 11 Feb. 2015.
- Carroll, Patrick J. “El debate académico sobre los significados sociales entre clase y raza en el México del siglo XVIII.” *Debates históricos contemporáneos: africanos y afrodescendientes en México y centroamérica*. By Velázquez Gutiérrez María Elisa. Mexico: INAH, CEMC, UNAM, IRD, 2011. 111-42.
- Chance, John K. “On the Mexican Mestizo” *Latin American Research Review* 14.3 (1979): 153-168.
- Clavijero, Francisco Javier. *Historia antigua de México*. México, D.F.: Editorial Porrúa, 1964.
- Collins, Patricia Hill. *Black Sexual Politics: African Americans Gender and the New Racism*. New York: Routledge, 2004.

- Cope, R. Douglas. *The Limits of Racial Domination: Plebeian Society in Colonial Mexico City, 1660–1720*. Madison, Wisconsin: U de Wisconsin, 1994.
- Cosío Villegas, Daniel “IV El tramo moderno” *Historia mínima de México.*” Daniel Cosío Villegas. México, D.F.: El Colegio de México, 1974. 117-124.
- Cruz-Carretero, Sagrario. *Identidad en una comunidad afroestiza del centro de Veracruz: El Pueblo de Mata clara*. Disertación. Universidad de las Américas. Cholula, 1989.
- . “La cultura afroestiza del centro de Veracruz: La población de la Matamba, municipio de Jamapa, Ver.” Reporte mecanoscrito. Dirección General de Cultura Populares. Xalapa, 1991.
- . “La presencia africana en México” *The African Presence in México; From Yanga to the Present*. By Claudia Herrera. Chicago, IL: Mexican Fine Arts Center Museum, 2006. 16-59.
- Cruz-Carretero Sagrario, Alfredo Martínez Maranto, y Angélica Santiago. *El carnaval en Yanga. Notas y comentarios de una fiesta de la negritud*. Serie Ollin, num 2. Jalapa, Veracruz. Dirección General de Culturas Populares, 1990.
- Cunin, Elisabeth, and Odile Hoffmann. *Blackness and Mestizaje in Mexico and Central America*. New Jersey: African Worlds, 2014.
- Cyrus, Stanley A. “Ethnic Ambivalence and Afro-Hispanic Novelists.” *Afro-Hispanic Review* 21.1/2 (2002): 185-189.
- DeCosta-Willis, Miriam. “Meditations on History: The Middle Passage in the Afro-Hispanic Literary Imagination.” *Afro-Hispanic Review* 22.1 (2003): 3-12.
- Delgadillo, Theresa. “Singing ‘Angelitos Negros’: African Diaspora Meets Mestizaje in the Americas.” *American Quarterly* 58.2 (2006): 407-430.
- Domínguez, Christopher. *Tiros en el concierto*, México, D.F.: Biblioteca ERA, 1997.
- DuCille, Ann. “Postcolonialism and Afrocentricity: Discourse and Dat Course,” in *The Black Columbiad: Defining Moments in African American Literature and Culture*. Ed. with Werner Sollors and Maria Diedrich. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1994.
- El Indio* Dir. Armando Vargas de la Maza. Perf. Consuelo Frank, Pedro Arredariz, Eduardo Vivas y Gloria Morel. Mexican film. 1938. DVD.
- Farber, Guillermo. “Memín Pinguín”. Crisol Plural. 6 enero 2009. Internet. 14 febrero. 2014.

- Fernández, Retamar Roberto. *Calibán y otros ensayos: nuestra América y el mundo*. Ciudad de la Habana, Cuba: Editorial Arte y Literatura, 1979.
- Figueroa Hernández, Rafael. *Son Jarocho: guía histórico-musical*. Xalapa, Veracruz: Conaculta, Fonca, 2007.
- . *Toña La negra*. Xalapa, Veracruz: Comosuena, 2012.
- Fredrickson, George M. *The Black Image in the White Mind: The Debate on Afro-American Character and Destiny, 1817-1914*. Middletown, Conn.: Wesleyan UP, 1987.
- Fuentes, Carlos, and Boixo José Carlos. Gonzáles. *La muerte de Artemio Cruz*. Madrid: Cátedra, 2001.
- Gabilondo Soler, Francisco, and Elisa Ramírez. *Y ¿Quién es ese señor?: Antología ilustrada de un grillito fabulista y cantador*. México, D.F.: Alas y raíces a los niños, 2000.
- Gantus, Luis. “Memín Pingín: un cincuentón de 70 años con muchos padres.” *Esto es FERPECTO RSS*. Produccionesbalazo.com, 23 Apr. 2014. Internet. 19 Jan. 2015.
- Gamio, Manuel. *Forjando patria (pro nacionalismo)*, México, D.F.: Porrúa, 1916.
- García, Canclini Néstor. *Culturas híbridas: estrategias para entrar y salir de la modernidad*. México, D.F.: Grijalbo, 1990.
- . “La globalización de la cultura.” Aula intercultural. FETE-UGT. 5 Mayo 2010. Internet. 26 diciembre 2014.
- . “Narrar la multiculturalidad.” Aula intercultural. Aula intercultural. FETE-UGT. 5 Mayo 2010. Internet. 26 diciembre 2014.
- García de León, Antonio. “El Caribe afroandaluz: permanencias de una civilización popular”, *La Jornada semanal*, 27-33. México, domingo 12 de enero, 1992.
- . *El mar de los deseos: el Caribe hispano música historia y contrapunto*. México, D.F.: Siglo XXI Ed., 2002.
- . comp. *Fandango. El ritual del mundo jarocho a través de los siglos*. México: CONACULTA / IVEC / Programa de Desarrollo Cultural del Sotavento, 2006.
- García Saiz, María Concepción and Angulo Iñiguez, Diego *Las castas mexicanas : un genero pictórico americano*. Milano: Olivetti, 1989.

- Garciadiego, Javier, and María del Rayo González Vázquez. *Textos de la revolución mexicana*. Caracas: Biblioteca Ayacucho, 2010.
- Garza Cuarón, Beatriz. "Francisco Pimentel, precursor de las historias de la literatura mexicana." *Nueva revista de filología hispánica* 1.38 (1990): 265-276.
- Gates, Henry Louis Jr. *The Signifying Monkey: A Theory of Afro-American Literary Criticism*. New York: Oxford UP, 1989.
- . "Editor's Introduction: Writing 'Race' and the Difference it Makes." "Race," *Writing, and Difference*. Chicago: U of Chicago P, 1985. 1-20.
- Geisdorfer Feal, Rosemary. "Reflections on the Obsidian Mirror: The Poetics of Afro-Hispanic Identity and the Gendered Body." *Afro-Hispanic Review* 14.1 (1995): 26-32.
- . "Feminism and Afro-Hispanism: The Double Bind." *Afro-Hispanic Review* 21. ½ (2002): 30-34.
- Gilroy, Paul. *The Black Atlantic: Modernity and Double Consciousness*. Cambridge, Massachusetts: Harvard UP, 1993.
- González, Luis. "El Periodo Formativo." *Historia mínima de México*. By Daniel Cosío Villegas. México, D.F.: El Colegio de México, 1974. 73-104.
- González, Reynaldo. "Memín Pinguín un provoca un incidente diplomático" *La jiribilla*, 1 julio 2005. Internet. 12 enero 2014.
- González Navarro, Moisés. "Las guerras de castas" *Historia Mexicana* 26.1 (1976): 70-106.
- González Undurruga, Carolina. "'De la casta a la raza' el concepto de raza: un singular colectivo de la modernidad. México, 1750-1850" *Historia Mexicana* 60.3 (2011): 1491-1525.
- Green, Alan W. C. "Jim Crow," "Zip Coon": The Northern Origins of Negro Minstrelsy." *The Massachusetts Review* 11. 2 (1970): 385-397.
- Grijalva, Juan Carlos. "Vasconcelos o la búsqueda de la Atlántida. Exotismo, arqueología y utopía del mestizaje en "La raza cósmica." *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana* 30.60 (2004): 333-349.
- Gutiérrez, Natividad y Rosamaría Núñez. "Arquetipos y estereotipos en la construcción de la identidad nacional de México." *Revista Mexicana de Sociología* 60.1 (1998): 81-90.

- Farber, Guillermo. "Memín Pinguín". *Crisol Plural*. 6 enero 2009. Internet. 14 febrero. 2014.
- Fredrickson, George M. *The Black Image in the White Mind; the Debate on Afro-American Character and Destiny, 1817-1914*. New York: Harper & Row, 1971.
- Foucault, Michel. *Historia de la Sexualidad. I La Voluntad de saber*. Trans. Ulises Guiñazú. México, D.F.: Siglo XXI, 2005.
- Hall, Stuart. "Cultural Identity and Diaspora." *In Identity: Community, Culture, Difference*. Edited by J. Rutherford. London: Lawrence & Wishart, 1990.
- Hernández, Cuevas Marco Polo., and Ian I. Smart. *Africa en el carnaval mexicano*. México, D.F.: Plaza y Valdés, 2005.
- . *African Mexicans and the Discourse on Modern Nation*. Dallas: U of America, 2004.
- . "La población negra de México: parte del discurso blanqueador para 'poner al negro en su lugar'" *Afro-Hispanic Review* 23.1 (2004): 3-9.
- . "La Virgen Morena mexicana: un símbolo nacional y sus raíces africanas." *Afro-Hispanic Review* 22.2 (2003): 54-63.
- . "Las raíces africanas del charro y la china mexicanos." *Afro-Hispanic Review* 23.2 (2004): 77-86.
- . "Memín Pinguín: uno de los cómics mexicanos más populares como instrumento para codificar al negro." *Afro-Hispanic Review* 22.1 (2003): 52-59.
- . "Modern National Discourse and La muerte de Artemio Cruz: The Illusory 'Death' of African Mexican Lineage." *Afro-Hispanic Review* 23.1 (2004): 10-16.
- Hoffmann, Odile y Camila Pascal. "Negros y afromestizos en México: viejas y nuevas lecturas de un mundo olvidado." *Revista Mexicana de Sociología* 68.1 (2006): 103-135.
- Hombres de mar*. Dir. Chano Urueta. Perf. Vilma Vidal, Arturo de Cordoba, Jose Elias Moreno, Matilde Corell y Natalia Ortiz. Mexican film.1938. DVD.
- hooks, bell. *Writing beyond race: living theory and practice*. New York London: Routledge, 2013. Print.
- Huapango* Dir. Juan Bustillos. Perf. Gloria Morel, Enrique Herrera, Juan José Martínez Casados y Antonio R. Fraustro. Oro Films. 1937. DVD.

- Jiménez Marce, Rogelio. "La construcción de las ideas sobre la raza en algunos pensadores mexicanos de la segunda mitad del siglo XIX" *Secuencias* 59.0 (2004): 73-100.
- Jones, Marcus D. y Charles Henry Rowell. "Orígenes, Historia, Raza e Identidad." *Callaloo* 27.1 (2004): 190-206.
- . "Raza, Políticas de Raza e Identidad." *Callaloo* 27.1 (2004): 207-212.
- Juárez Hernández, Yolanda. *Persistencias culturales afrocaribeñas en Veracruz: su proceso de conformación desde la colonia hasta fines del siglo XIX*. Xalapa: Gobierno del Estado de Veracruz, 2006.
- Katzew, Ilona. *La pintura de castas: representaciones raciales en el México del siglo XVIII*. Madrid: Turner, 2004.
- King, Tania Carreño. *El Charro: la construcción de un estereotipo nacional, 1920-1940*. México: Instituto Nacional de Estudios Históricos de la Revolución Mexicana, 2000.
- Korsbaek, Leif, and Miguel Ángel Sámano Rentería. "El indigenismo en México: antecedentes y actualidad." *Ra Ximhai* 3.1 (2007): 195-224.
- Krauze, Enrique. *El Mestizaje Mexicano*. México: BBVA Fundación Bancomer, 2010.
- . "The Pride In Memin Pinguin." *Washington Post*. The Washington Post, 12 July 2005. Internet. 2 Dec. 2014.
- La noche de los mayas*. Dir. Chano Urueta. Perf. Arturo de Cordoba, Estela Inda, Isabela Corona y Luis Aldás. Fama Films. 1939. DVD.
- La reina del trópico*. Dir. Raúl de Anda. Perf. Maria Antonieta Pons, Luis Aguilar, Carlos López Moctezuma y Emma Roldán. Producciones Raúl de Anda. 1946. DVD.
- Las cuatro Milpas* Dir. Ramón Pereda. Perf. Ramón Pereda, Adriana Lamar, Lorenzo Barcelata, y Pedro Armendariz. Casa Films Mundiales. 1937. DVD.
- Lehman 56, Christopher P. *The Colored Cartoon: Black Representation in American Animated Short Films, 1907-1954*. Amherst: U of Massachusetts, 2007.
- Lewis, Laura A.: *Chocolate and Corn Flour: History, Race, and Place in the Making of "Black" Mexico*. Durham: Duke UP, 2012.
- . *Hall of Mirrors. Power, Witchcraft, and Caste in Colonial Mexico*. Durham: Duke UP, 2004.

- Lipski, John M. "El lenguaje afromexicano en el contexto de la lingüística afrohispanica." *PALARA* 2 (2007): 33-45.
- Lhamon, W. T. *Jim Crow, American: Selected Songs and Plays*. John Harvard Library ed. Cambridge, Mass.: Belknap of Harvard UP, 2009.
- Lomnitz, Claudio. *Ideas de la muerte en México*. México, D.F.: Fondo de Cultura Económica, 2006.
- . *Las ideas del laberinto. Cultura e ideología en el espacio nacional mexicano*. México, D.F.: Joaquín Mortis, 1995.
- López, Nancy. *Hopeful Girls, Troubled Boys: Race and Gender Disparity in Urban Education*. New York: Routledge, 2003.
- López López, Margarita. "La negra Angustias, preambulo a una revolución truncada. El elemento afromexicano en la narrativa de la Revolución." *Bilingual Review* 29.2-3 (2008): 113-126.
- López Lozano, Miguel. "Indigenismo y mestizaje en la formación del estado posrevolucionario". *Tema y variaciones de literatura. Indianidades literarias* 13.2 (1999): 87-129.
- Los reyes del palenque* Dir. Miguel M. Delgado. Perf. Lucha Villa, Huberto Cabañas, Manuel Capetillo y Juan Gallardo. Televisine S.A. de C.V. 1979. DVD.
- Lovell Banks, Taunya. "Mestizaje and the Mexican Mestizo Self: No hay Sangre Negra, So There is No Blackness." *Southern California Interdisciplinary Law Journal* 15.2 (2006): 199-234.
- Luna criolla*. Dir. Raphael J. Sevilla. Perf. Vicente Orona, Lucy Delgado, Joaquin Pardave y Calos Lopez Moctezuma. Rex Film. 1938. DVD.
- Martínez Montiel, Luz María. *Inmigración y diversidad cultural en México: una propuesta metodológica para su estudio*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, 2005.
- . *Presencia africana en México*. México, D.F.: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 1994.
- Martínez Maranto, Alfredo., and Antonio Tillis. "The Afromestizo Population of Coyolillo." *Callaloo* 27.1 (2004): 142-149.
- . "Dios pinta como quiere. Identidad y cultura en un pueblo afromestizo de Veracruz." *Presencia africana en México*. México, D.F.: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 1994. 525-70.

- Matos, Moctezuma Eduardo., Nicolás León, and Demorizi Emilio Rodríguez. *El Negrito poeta mexicano y el dominicano: Realidad o fantasía*. México: Editorial Porrúa, 1980.
- Melgar, Ivonne. “Nos sentimos orgullosos de Memín” *El norte*, 8 de julio de 2005. Internet. 2 Nov. 2014.
- Mino Gracia, Fernando. Los indios que forjaron una patria. Comunidades indígenas y el mito nacional: el caso de María Candelaria.” *Montajes* 1 (2012): 107-133
- Monsiváis, Carlos, and Eugenia Huerta. *Historia mínima de la cultura mexicana en el Siglo XX*. México, D. F.: Colegio de México, 2010.
- . “De Las Tribulaciones De Memín Pingín.” *E5.2 Dossier*. HEMISPHERIC INSTITUTE E-MISFÉRICA, n.d. Internet. 02 Dec. 2014.
- Mora, José María Luis. *Méjico y sus revoluciones*. Tomo 1. Paris: Librería De Rosa, 1836.
- Moreno Figueroa, Mónica G. “Negociando la pertenencia: la familia y mestizaje en México.” *Raza, etnicidad y sexualidades: ciudadanía y multiculturalismo en América Latina*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, Facultad de Ciencias Humanas, Instituto CES, Escuela de Estudios de Género, 2008. 403-430.
- Moreno Rivas, Yolanda. *Rostros del nacionalismo en la música mexicana: un ensayo de interpretación*. México: Fondo de Cultura Económica, 1989.
- Muñoz, Laura “La migración afroantillana a México: una historia olvidada.” *Del Caribe* 24 (1994):124-130.
- Mützel, Daniel. “Gayatri Chakravorty Spivak: Bring down the Power Structures!”, *Powision NEUE RÄUME FÜR POLITIK*, 18 febrero 2013. Internet. 5 febrero 2015.
- Naveda Cháves-Hita, Adriana. “Fuentes para el estudio de la población esclava en México”. *América Latina en la Historia Económica* 6.12 (1999): 93-102.
- . “Los estudios afromexicanos: los cimientos y las fuentes locales”. Cdigital.uv.mx. Repositorio Institucional de la Universidad Veracruzana. Enero-marzo 1996. Internet. 04 Marzo 2014.
- . *Pardos, mulatos y libertos: sexto encuentro de afromexicanistas*. Xalapa, Ver., Mexico: Universidad Veracruzana, 2001.

- Nutini, Hugo G., and Barry L. Isaac. *Social Stratification in Central Mexico, 1500-2000*. Austin: U of Texas, 2009. *ProQuest Ebrary*. University of Texas Press, 2009. Internet. 3 Feb. 2015.
- Ochoa Serrano, Álvaro. *Afrodescendientes sobre piel canela*. Zamora, Michoacán: El Colegio de Michoacán, 1997.
- Olsen, Margaret. "African Reinscription of Body and Space in New Granada" Mapping Colonial Spanish America: Places and Commonplaces of identity, Culture and Experience. Ed. Santa Arias y Mariselle Melendez. Lewisburg, PA: Bucknell UP, 2002.
- Ora Ponciano*. Dir. Gabriel Soria. Perf. Chucho Solorzano, Consuelo Frank, Leopoldo Ortín, y Miguel Arenas. Producciones Soria. 1936. DVD.
- Ortiz, César Cansino. *El excepcionalismo mexicano: entre el estoicismo y la esperanza*. México, D.F.: Océano, 2012.
- Ortiz, Fernando, y Fernández Isaac. Barreal. *Estudios etnosociológicos*. La Habana: Editorial de Ciencias Sociales, 1991.
- . y Enrico Mario Santí. *Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar: advertencia de sus contrastes agrarios, económicos, históricos y sociales, su etnografía y su transculturación*. Madrid: Cátedra, 2002.
- Palapa, Fabiola, Ericka Montaña, and Mónica Mateos. "Memín Pinguín 'No es el ícono popular del racismo en México'" *Cultura -*. La Jornada, 1 July 2005. Internet. 2 Dec. 2014.
- Paz, Octavio. *El laberinto de la soledad*. México: Fondo de Cultura Económica, 2002.
- Prados, Luis. "Las Raíces Negras De Veracruz." *EL PAÍS*. El País Semanal, 23 July 2013. Internet. 15 Mar. 2014.
- Pérez Fernández, Rolando. *La música afromestiza mexicana*. Jalapa, Veracruz: Universidad Veracruzana, 1990.
- Pérez Montfort, Ricardo. *Cotidianidades, imaginarios y contextos: ensayos de historia y cultura en México, 1850-1950*. México, D.F.: CIESAS, 2008.
- . "El "negro" y la negritud en las formaciones del estereotipo del jarocho durante los Siglos XIX y XX." *Expresiones populares y estereotipos culturales en México. Siglos XIX y XX. Diez ensayos*. México, D.F.: CIESAS, 2007. 175-210.
- . *Estampas de nacionalismo popular mexicano: diez ensayos sobre la cultura popular y nacionalismo*. México, D.F.: CIESAS, 2003.

- . “Indigenismo, hispanismo y panamericanismo en la cultura popular mexicana De 1920 a 1940.” *Cultura e identidad nacional. México*. México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 1994. 343-83.
- . “Lo negro en la formación del estereotipo del jarocho durante los siglos XIX y XX.” Cdigital.uv.mx. Repositorio Institucional de la Universidad Veracruzana. Verano 1997. Internet. 11 mayo 2014.
- . “Un nacionalismo sin aparente nación.” *Política y Cultura* 12 (1999): 177-1994.
- Pérez Sarduy, Pedro y Jean Stubbs, Eds. *Afrocuba: una antología de escritos cubanos sobre raza, política y cultura*. San Juan: Editorial de la Universidad de Puerto Rico, 1998.
- Pescadores de Perlas*. Dir. Guillermo Calles. Perf. Sara Garcia, Victor Manuel Mendoza, Victoria Blanco y Ángel T. Sala. Producciones Alcazar. 1938. DVD.
- Pieterse, Jan Nederveen. *White on Black: Images of Africa and Blacks in Western Popular Culture*. New Haven: Yale UP, 1995.
- Pimentel, Francisco, y Enrique Semo. *Dos obras de Francisco Pimentel. Memoria sobre las causas que han originado la situación actual de la raza indígena de México y medios de remediarla; La economía política aplicada a la propiedad territorial en México*. México: Consejo Nacional para a Cultura y las Artes, 1995.
- . *Obras completas*. Vol. 5. México: México, Tipografía Económica, 1904. *Internet Archive*. University of Virginia. Internet. 8 Feb. 2015.
- Pulido Llano, Gabriela. “Lo “negro” y sus máscaras en los medios cubanos y mexicanos, 1920-1950.” Cuaderno de trabajo No. 13 (Afrodesc). Grupo de Estudios Afrolatinoamericanos. Agosto 2011. Internet. 3 Enero 2015.
- . *Mulatas y negros cubanos en la escena mexicana 1920-1950*. Mexico, D. F.: Instituto Nacional de Antropología e Historia, 2010.
- “Quebrado.” *Diccionario de la real academia española*. 22^a ed. 2012.
- Rancho Alegre*. Dir. Rolando Aguilar. Perf. Miguel Aceves Mejía, Julio Ahuet, Alfonso Beyoda y Manuel Buendía. Producciones A. de A. 1940. DVD.
- Redes*. Dir. Emilio Gómez Muriel y Fred Zinnemann. Perf. Silvio Hernandez, David Valle Gonzalez, Rafael Hinojosa y Antonio Lara. Azteca Films. 1934. DVD.
- Reyes, Aurelio de los. *Medio siglo de cine mexicano: 1896-1947*. México: Ed. Trillas, 1987.

- Reynoso Medina, Araceli. "Introducción." *Pardos, mulatos y libertos: sexto encuentro de Afromexicanistas*. Comp. Adriana Naveda Chávez-Hita. Xalapa, Ver. , Mexico: Universidad Veracruzana, 2001. 15-23.
- Rodriguez, Dylan. "White Supremacy as Substructure: Toward a Genealogy of a Racial Animus, from 'Reconstruction' to 'Pacification'" Paper presented at the annual meeting of the American Studies Association Annual Meeting, Renaissance Hotel, Washington D.C., <Not Available>. 2014-11-28
- Rojas González, Francisco. *La negra Angustias*. México: Fondo de Cultura Económica, 1992.
- Rinaudo, Christian. *Afromestizaje y fronteras étnicas: una mirada desde el puerto de Veracruz*. Ver. , México: Universidad Veracruzana, 2012.
- Ruiz, José Salvador. "El laberinto de la aculturación: ciudadanía y nación mestiza en El Zarco de Ignacio Manuel Altamirano." *Revista de crítica literaria latinoamericana* 31 (2005): 23-36.
- Sánchez Clark, Angélica. *Ignacio Manuel Altamirano's journey from "indio puro" to cultural mestizaje, and nationalism in nineteenth century Mexico*. Diss. U. Of New Mexico, 2011. Albuquerque: np., NM. Dec. 2011. Internet. 12 Nov. 2014.
- Sánchez, González A. *Cri-cri: Historia De Un Señor Que Una Vez Fue Grillo*. México, D.F: Juan Pablos Editor, 1999. Print.
- Sheridan, Guillermo. *México En 1932: La Polémica Nacionalista*. México: Fondo de Cultura Económica, 1999.
- Siegel, Bertram and William D. Wells. "Stereotypes Somatotypes," *Psychological Reports* 8.1 (1961): 77-78.
- Sierra, Justo, y Edmundo O'Gorman. *Obras Completas*. México: Universidad Autónoma de México, 1957.
- Seed, Patricia. *To Love, Honor, and Obey in Colonial Mexico: Conflicts over Marriage Choice, 1574-1821*. Stanford, CA: Stanford UP, 1988.
- Serna, Juan Manuel de la H. (Coordinador). *El Caribe en la encrucijada de su historia*. Mexico, D.F.: Universidad Nacional Autónoma de México, Coordinación de Humanidades, Centro Coordinador y Difusor de Estudios Latinoamericanos, 1993.
- . *Los afronorteamericanos (Historia y destino)*. México, D.F.: Instituto de Investigaciones Dr. José María Luis Mora, 1994.

- Sevilla Muñoz, J., and Zurdo Ruiz Ayúcar, Refranero multilingüe. Cervantes Virtual Cervantes. 2009. Internet. 15 enero 2015.
- Soederberg, Susanne. "Economic Crisis, Social Polarization, and Class Struggle." *Latin American Perspectives* 28.3 (2001): 104-23.
- Sommer, Doris. *Ficciones Fundacionales: Las novelas nacionales de América Latina*. Bogotá: Ediciones Fondo de Cultura Económica, 2004.
- Spivak, Gayatri Chakravorty. "Can the Subaltern Speak?" *Marxism and the Interpretation of Culture*. By Cary Nelson and Lawrence Grossberg. Urbana: U of Illinois, 1988. 271-313.
- Sue, Christina A. *Land of the Cosmic Race: Race Mixture, Racism, and Blackness in Mexico*. Oxford: Oxford UP, 2013.
- Te solté la rienda*. Dir. Alfredo Salazar. Perf. Blanca Guerra, Huberto Cabañas, Juan Peláez y Roberto Cañedo. Televisine S.A. de C.V. 1980. DVD.
- Turner, John Kenneth. *Mexico Bárbaro*. Mexico: EDESA, 1978.
- Vargas, MEMIN PINGÜÍN, No. 1-8, 10, 14, 20, 35-36, 47, 57-58, 87, 104, 115, 202-223, y 393.
- Vasconcelos, José. *La raza cósmica*. México: Editorial Porrúa, 2005.
- Velázquez, Gutiérrez María Elisa., and Duró Ethel. Correa. *Poblaciones y culturas de origen africano en México*. México, D.F.: Instituto Nacional de Antropología e Historia, 2005.
- . *Mujeres de origen africano en la capital novohispana, siglos XVII y XVIII*. México, D.F.: Universidad Nacional Autónoma de México, 2006.
- . "‘Orgullo y despejo’. Iconografía de las mujeres de origen africano en los cuadros de Castas del México virreinal." *Pardos, mulatos y libertos: sexto encuentro de afromexicanistas*. Comp. Adriana Naveda Chávez-Hita. Xalapa, Ver. , México: Universidad Veracruzana, 2001. 25-38.
- . "La pintura de castas o de mestizaje: una manera de descubrir como eran los novohispanos." *La Conformación de la identidad novohispana. Imágenes, símbolos y discursos utilizados en la Independencia de México*. Comp. Irene, Velarde Cruz Sofía. Morelia, Michoacán, México: Museo de Arte Colonial, 2009. 101-122.
- . "Africanos y afrodescendientes en México: premisas que obstaculizan entender su pasado y presente". *Cuicuilco* 51 (2011): 11-22.

- Villoro, Luis. "La revolución de independencia" *Historia General de México*. México, D.F.: Colegio de México, 2000.
- Vincent, Theodore. *The Legacy of Vicente Guerrero, Mexico's First Black Indian President*. Gainesville, Florida: University Press of Florida. 2001.
- . "Racial Amnesia – African Puerto Rico and México" July 16, 1999. Internet. 22 Noviembre 2013.
- Vinson, Ben. "La historia del estudio de los negros en México." *Afromexico: El pulso de la población negra en México: Una historia recordada, olvidada y vuelta a recordar*. By Ben Vinson and Bobby Vaughn. México, D.F.: Centro de Investigación y Docencia Económica, 2004. 19-73.
- . *Bearing Arms for His Majesty: The Free-colored Militia in Colonial Mexico*. Stanford, CA: Stanford UP, 2001.
- Wade, Peter. "Debates contemporáneos sobre raza, etnicidad, genero y sexualidad en las ciencias sociales." *Raza, etnicidad y sexualidades: Ciudadanía y multiculturalismo en América Latina*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, Facultad de Ciencias Humanas, Instituto CES, Escuela De Estudios De Género, 2008. 41-66.
- . "Identidad racial y nacionalismo: Una visión teórica de Latinoamérica." *Formaciones de indianidad: Articulaciones raciales, mestizaje y nación en América Latina*. By Marisol de la Cadena. Colombia: Enviación, 2007. 367-90.
- Zea, Leopoldo. *El Positivismo en México: Nacimiento, apogeo y decadencia*. México, D.F.: Fondo De Cultura Económica, 2005.