

Identidad, exclusión y racismo: reflexiones teóricas y sobre México

OLIVIA GALL*

Resumen: Se analiza el tema del racismo tanto desde el punto de vista teórico —en referencia fundamentalmente con sus lógicas centrales y en su relación con la modernidad— como desde el de sus manifestaciones concretas en México. Para ello, se revisan algunos conceptos centrales para ubicar el problema de la raza considerada como una construcción social, frente a otras construcciones sociales centrales: la etnicidad y el género. Tales conceptos son la igualdad, la identidad-otredad, la intolerancia, la exclusión y la discriminación. Después trata de demostrar hasta qué punto en México el racismo anti-indígena, a pesar de haber sido negado durante tantas décadas tras el mito del mestizaje, es un fenómeno claro y de gran peso social; y, finalmente, de qué maneras concretas se ha entretelado en México el racismo con la discriminación de género, lo cual ha hecho de las indígenas mexicanas los seres más excluidos del goce de la ciudadanía.

Abstract: This article analyzes the issue of racism from a theoretical standpoint (referring mainly to its central logic and its relationship with modernity) and its specific manifestations in Mexico. To this end, the author reviews certain central concepts in order to situate the problem of race regarded as a social construction, in relation to other central social constructions, namely ethnicity and gender. These concepts include equality, identity-otherness, intolerance, exclusion and discrimination. The author then tries to prove the extent to which, despite having been hidden for decades behind the myth of miscegenation, anti-indigenous racism in Mexico is a definite phenomenon with an enormous social importance. Finally, she explores the specific ways in which racism has been interwoven with gender discrimination in Mexico, which has meant that Mexican indigenous women are one of the groups with least access to citizenship.

Palabras clave: racismo; etnicidad; mestizaje; intolerancia; discriminación de género.
Key words: racism; ethnicity; miscegenation; intolerance; gender discrimination.

I. LAS PARADOJAS DE LA IGUALDAD

UNA CANTIDAD CONSIDERABLE DE ciudadanos del mundo hablamos hoy insistentemente acerca de la necesidad de erradicar de manera consciente y activa la exclusión, la

* Doctora en Ciencia Política. Instituto de Estudios Políticos, Grenoble, Francia. Investigadora del Programa de Estudios sobre la Equidad del Centro Regional de Investigaciones Multidisciplinarias (CRIM) de la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM). Temas de especialización: Historia de México: 1910-1940; Discriminación; Intolerancia; Racismo. Número de teléfono: (55) 55-73-51-00. Fax: 55-13-84-96. Correo electrónico: <olivgall@servidor.unam.mx>.

discriminación, la intolerancia, la xenofobia o el racismo, temas todos que abordaremos en este ensayo. Haremos hincapié especial en el último de ellos: el racismo o la discriminación racial. De tal modo, partimos —aun si no estamos plenamente conscientes de ello— de un reconocimiento previo de que todos los habitantes de nuestro planeta tenemos un valor (no una esencia o una identidad) igual como seres humanos. Sin embargo, por más llano que parezca, este reconocimiento engendra susceptibilidades y paradojas de primera magnitud. Susceptibilidades porque toca aspectos puntillosos de la sensibilidad de individuos, grupos, colectividades, sociedades o naciones (o ambas). Aspectos como “la sangre”; los antepasados o los orígenes; el terruño; la pertenencia; la identidad personal y la identidad colectiva, en las que se hallan presentes pequeñeces como la Historia y la memoria colectivas, la religión, las tradiciones y costumbres, el color de la piel, el arte culinario o la lengua y, finalmente, la(s) manera(s) de ver, de sentir y de enfrentar a los otros: los diferentes. “Paradojas” porque al hablar de derechos iguales nos enfrascamos en una contradicción central: “[. . .] aquella entre el universalismo que concierne a los seres humanos y el universalismo que concierne a las ‘culturas’” (Castoriadis, 1985: 7).

Si observamos con cuidado estas susceptibilidades y paradojas, podemos apreciar lo complejo del fenómeno. En el presente trabajo se intentará realizar una aproximación a él; el punto de partida será una reflexión inicial acerca del concepto de “identidad-otredad” como el vehículo teórico-metodológico más pertinente para abordar el análisis de intolerancias, discriminaciones y racismos de diversos tipos. En un segundo momento se abordarán de manera breve —sobre la base del pensamiento de Cornelius Castoriadis— los mecanismos básicos de la intolerancia, cuna del racismo. ¿Hasta qué punto, plantea una de las preguntas analíticas centrales de este artículo, son tales mecanismos evitables o inevitables, normales o anormales? La respuesta a tal pregunta permitirá introducir el tema central, el racismo, desde diversos ángulos: sobre la base de la reflexión del importante investigador británico especializado en América Latina, Peter Wade, analizaremos un punto de vista que nos parece interesante acerca de la diferencia entre los conceptos de “raza” y “etnicidad” y la importancia que tiene entender sus puntos de intersección y sus diferencias intrín-

secas, para no caer en el muy grave y común error de no dar a los fenómenos de racismo el peso histórico que merecen en diversos tipos de sociedades. ¿Cuándo se puede hablar de “conflictos interétnicos” y cuándo incluyen además estos conflictos al racismo como uno de sus ingredientes? Una de las discusiones que enmarca la anterior (y que también forma parte de las páginas siguientes) se refiere a dónde se debe situar el nacimiento del racismo en la Historia: como un producto de la modernidad o como un fenómeno que ha atravesado —al igual que otras intolerancias— todos los tiempos humanos con Historia. Aterrizaremos finalmente en nuestro país para analizar en cuál o en cuáles de sus variantes se ha presentado y se presenta el racismo en nuestro territorio,¹ así como cuál ha sido la relación entre raza y género en México.

II. IDENTIDAD Y OTREDAD

La identidad es

[. . .] la percepción colectiva de un “nosotros” relativamente homogéneo (el grupo visto desde dentro) por oposición a “los otros” (el grupo de fuera), en función del reconocimiento de caracteres, marcas y rasgos compartidos que funcionan también como signos y emblemas, así como de una memoria colectiva común (Fossaert, 1983).

Tal percepción colectiva es a la vez tangible e intangible. Está compuesta de lo imperceptible por lo que se echan a andar los mecanismos de la significación que le son propios a la memoria colectiva de una colectividad humana. Sea cual fuere esta colectividad, sus miembros comparten un territorio, una historia y una cultura específicos, que los hacen sentirse “idénticos” (así: entrecomillado). Tal sentimiento, dicha certeza de su calidad de idénticos, funciona como una especie de “argamasa invisible” que aglutina puntualmente y da coherencia a la vida de los pueblos; les despierta el sentimiento de pertenencia y el de dife-

¹ Debo aclarar que sólo voy a tocar el tema de los racismos anti-indígenas. No he trabajado aún el tema del racismo contra otras minorías étnicas en México: los judíos, los orientales, los negros, y otros.

rencia respecto de los otros para que, a su vez, éstos los reconozcan “diferentes” (Ávila Palafox, 1993).

Identidad y otredad son dos caras de la misma moneda. Ningún grupo humano se autopercebe y se autodefine más que por oposición a la manera como percibe y define a otro grupo humano, al que considera diferente de sí. Vista en este sentido, la identidad no es un absoluto previamente determinado por el origen y la pertenencia puramente étnica, situado más allá de la conciencia y de la voluntad de los hombres. Más bien es una realidad social marcada por profundos imperativos: el territorial, el económico, el de clase, el político, el institucional, el de la re-creación y re-elaboración constantes de la memoria e historia grupales, así como el de la asunción de la propia cultura (Barth, 1976).

Estos ingredientes, producto de la simbiosis entre el individuo y el grupo, elaboran un “[. . .] *cocktail* de una potencialidad extraordinaria”, “[. . .] algo así como un *corpus mysticum*” que posee toda la fuerza de las pulsiones primarias del género humano. Por eso aparece constantemente en nuestro lenguaje, en los dichos, en la poesía, en la Filosofía y en el folklore: en el “Yo soy quien soy” de Calderón de la Barca; en el “Yo soy quien soy y no me parezco a *naiden*” del folklore mexicano; en el “Yo no soy yo” de Juan Ramón; en la frase de Jorge Luis Borges: “Esa cosa rara que somos: numerosa y una”; en el “Todos soy yo” de Miguel de Unamuno; o, finalmente, en la hermosísima fórmula de Jean Arthur Rimbaud: “*Je est un autre*” (“Yo es otro”).

La Historia confiere al conjunto [al grupo] la inmortalidad por sucesión; el nivel de lo trascendente; lo recubierto de grandeza cósmica; lo sagrado; lo religioso; lo que llega a convertirse en la ideología más poderosa. Aquello por lo que los simples mortales se hallan dispuestos a inmolarsé y, tristemente, están dispuestos también a matar (Lisón Tolosana, 1993).

La identidad colectiva —de la que la identidad individual no está más que parcialmente exenta— es entonces una construcción social, una manera de representarse, de darle significación al “nosotros”. Es una idea en la cabeza y un sentimiento en las tripas de muchos que se viven como “idénticos”. Sin embargo, no es una simple idea, sino al revés: es una idea por la que, simplemente (como dice Lisón Tolosana) podemos dar la vida y quitársela a otros. Se entiende entonces por qué, cuando uno analiza las rela-

ciones o los conflictos entre “grupos socioculturales” —llamados “conflictos interculturales o interétnicos”—, uno de los vehículos privilegiados del análisis es la construcción “identidad”, que no existe sin su contraparte: la construcción de la otredad.

III. LOS UNIVERSALES Y LOS MECANISMOS RECURRENTES DE LA EXCLUSIÓN Y LA INTOLERANCIA, CUNA DEL RACISMO

Desde la perspectiva de la identidad-otredad como construcción social históricamente determinada, podemos aproximarnos al racismo desde su origen: la intolerancia y la exclusión.

Si definimos la exclusión como “[. . .] la negación sistemática, en la Historia, de la idea y de la práctica a ella asociada, de que los otros son simplemente otros” (Castoriadis, 1985), veremos que se trata de un fenómeno mucho más universal de lo que se admite. Parecen ser universales: la “[. . .] aparente incapacidad de constituirse uno mismo sin excluir al otro, y la aparente incapacidad de excluir al otro, sin desvalorizarlo y, finalmente, sin odiarlo” (*Op. cit.*, 1985: 12). No obstante, esa manera de representarse al otro tiene su historia. En el tiempo humano de cuyo andar no hay historia registrada, existe sólo un “nosotros” y nuestro proceso de autoafirmación. Posteriormente, las comunidades humanas encuentran a los otros y, a partir de ahí, hacen frente a tres posibilidades: considerar a las instituciones de esos otros como superiores; considerarlas como iguales o equivalentes; o considerarlas como inferiores.

El primer caso entrañaría un suicidio. Es poco frecuente —por no decir desusado— que una sociedad instituida quiera desaparecer bajo el reconocimiento de que la otra es mejor. ¿Y por qué ha sido esto así? Porque en general se ha equiparado iguales e indiferenciados o, por el contrario, diferentes e incomparables. Es decir, se ha dicho que si éstos son iguales a nosotros y nosotros somos iguales a ellos, entonces no hay razón para que tengamos costumbres distintas (*Op. cit.*, 1985: 15). La indiferenciación es vivida como la pérdida de la propia identidad; entraña la in-diferencia, la no-diferencia, y ello conduce a que se pierda la razón de ser de las propias costumbres. La consecuencia de no aceptarlo es evidentemente que no se quiere ver a los otros como eso: simplemente

como otros. En otras palabras, no podemos dejar de verlos como aquellos con quienes debemos compararnos. No obstante, ¿por qué esto? ¿Por qué no podemos dejar de compararlos? ¿Por qué no simplemente los aceptamos? Porque tendríamos que proceder a hacer algo que a lo largo de la Historia ha resultado excepcionalmente difícil: tolerar en ellos costumbres que para nosotros son abominación.

La “verdad” de las propias instituciones se vuelve así tanto más verdadera cuanto más se compara con otras. Por ello, “[. . .] la historia humana muestra que el considerar al “otro” inferior ha sido [. . .] una opción de cuasi proclividad natural” (*Ibid.*). O, como lo diría la politóloga francesa Ariane Chebel d’Appollonia hablando del racismo:

[. . .] lo esencial sigue siendo el carácter universal y perenne del racismo. En donde quiera que uno esté, sea quien uno sea, el riesgo de estar en situación de “racizante” o de “racizado” existe.² Este es el primer sentido de “racismo”: una reacción injustificable pero explicable; inaceptable si uno suscribe la idea de la tolerancia, pero perceptible en todos lados; condenable pero “normal” por el hecho de su recurrencia (Chebel d’Appollonia, 1998: 10).

El siguiente es el mecanismo básico de la exclusión: Si $A =$ lo que yo soy, vale, entonces yo pertenezco a un conjunto social que vale. Si $A =$ lo que yo soy, vale, entonces $A =$ el tipo mismo de lo que vale. Conclusión: si $A =$ el tipo mismo de lo que vale, entonces *no* $A =$ el tipo mismo de lo que no vale (Castoriadis, 1985).

Llevemos ahora esta reflexión inicial sobre la exclusión y la intolerancia al territorio particular del racismo, una de sus manifestaciones más extremas.

IV. EL RACISMO

A. La raza, la etnicidad y la clase

Lo primero que resulta indispensable apuntar —y aquí sigo la línea de pensamiento del investigador británico Peter Wade—

² Los conceptos de “racizante” y “racizado” son actualmente empleados por varios autores como sinónimos de “promotores de racismo” y “víctimas de racismo”.

es que la discusión sobre estos temas requiere de una visión histórica sobre ellos. La raza y la etnicidad no son términos que tengan referentes fijos; hemos de verlos dentro del contexto de la historia de las ideas (Wade, 1997: 5) y colocarlos al mismo tiempo dentro del contexto de las prácticas: se trata de dos contextos que se auto-determinan constantemente.

1. La raza

En la actualidad, muchos biólogos, genetistas y antropólogos físicos han llegado a la conclusión de que, desde el punto de vista biológico, las razas no existen. En otras palabras, no hay duda de que hay variaciones genéticas; pero es muy difícil partir de un gen o de un grupo de genes y trazar una línea alrededor de su distribución en el espacio de tal modo que podamos definir los límites de una “raza”. Las agrupaciones humanas en términos de “blancos” o “negros” no pueden por ello ser marcadas o establecidas en términos genéticos de ninguna manera que sea mínimamente clara o precisa.

Por otra parte, la mayoría de los psicólogos coinciden en que los seres humanos somos en promedio muy parecidos en términos de nuestras capacidades y nuestras limitaciones mentales; que si bien hay variaciones entre unos y otros, éstas no son tan significativas como para poder correlacionarlas con categorías tales como “negros”, “amerindios”, “blancos” o “asiáticos”. . . (Wade, 1997: 13).

A partir de los recientes descubrimientos del año 2000 en torno al genoma humano, hoy sabemos que, desde el punto de vista genético, los más de 6 000 millones de seres humanos que habitamos este planeta somos —independientemente de nuestro color de piel y origen geográfico— en 99.9% iguales; mientras que las diferencias entre nosotros se hallan sólo contenidas en 0.1% de nuestro genoma. En 99.9% de nuestras similitudes genéticas residen características tan fundamentales como que todos tenemos estómago, piel, un hemisferio izquierdo y un hemisferio derecho en el cerebro, órganos genitales ya sean masculinos o femeninos (esta diferencia se halla codificada en nuestro ADN en forma de cromosomas y hormonas), o lengua y orejas. En 0.1% del código del nuestro ADN se alojan las diferencias, sí; pero no por ser cuantitativamente ínfimas debemos anularlas. Se hallan —no cabe

duda de ello— contenidas en algunos rasgos visibles que marcan diferencias entre los seres humanos, como el color de la piel o la forma de los ojos o de los labios. También residen en algunos rasgos no visibles; por ejemplo, la propensión que muestra un grupo humano, que ha tendido a mezclarse poco con otros, a tener cierto tipo de factor Rh o a ser afectado con más facilidad por cierta índole de enfermedades y no por otras.

Este descubrimiento reciente es sin duda apenas la punta del iceberg de descubrimientos por venir que nos abrirán cada vez más los ojos acerca del peso que tiene la genética en nuestras diferencias. No obstante, a pesar de ser la punta del iceberg es ya importante, porque sí nos permite contestar a quienes han basado la discriminación racial en supuestas “profundas diferencias genéticas”; que las que hay no son de magnitud tal que permitan justificar el que se finque en la genética la idea que un grupo tenga acerca de otro grupo como “[. . .] inferior, incapaz, lento, sucio, ladrón, sin alma, sin sentimientos, sin iniciativa propia, hecho para trabajar como los animales”, y así por el estilo (Ridley, 2000).

Priva por lo tanto un acuerdo bastante generalizado entre los científicos naturalistas y sociales en el sentido de que las razas no son sino *construcciones sociales*. En otras palabras, al igual que la identidad, la raza es entonces una idea. Sin embargo, nuevamente (como en el caso de la identidad), afirmar esto no es sinónimo de decir “la idea de raza es meramente una idea”; o, en otras palabras, es algo que no tiene importancia en la realidad. Por el contrario, como muchas otras ideas, resulta que la idea de “raza” tiene un enorme peso en la realidad porque las personas que creen en ella se comportan como si las razas realmente existieran; por ello, las transforman en categorías sociales dotadas de un gran poder: en realidades sociales sumamente significativas.

No obstante, entonces, se pregunta Wade: “¿Qué clase de construcciones sociales son las razas?”. Una respuesta muy común a esta pregunta —incluso entre los científicos sociales— asume que existe algo como el crudo hecho de la diferencia fenotípica; es decir: la existencia de las disparidades entre las distintas apariencias físicas de la gente. O sea, pese a que

[. . .] reconocen que las razas no existen como entidades biológicas, genéticas, objetivas, tratan de reconstruir un fundamento objetivo que les permita reconocer la existencia de distinciones “raciales”, como si éstas estuvieran basadas en el fenotipo (Wade, 1997: 14).

Sin embargo, esto es falso porque de hecho sólo ciertas variaciones fenotípicas conforman categorías e ideologías raciales y las que cuentan han surgido a lo largo de la Historia. En otras palabras, concluye Wade, las razas, las categorías raciales y las ideologías raciales son las que elaboran construcciones sociales recurriendo a los aspectos particulares de la variación fenotípica que fueron transformados en significantes vitales de la diferencia durante los encuentros coloniales europeos con otras culturas (*Op. cit.*: 14-15).

Como puede observarse, Wade hace hincapié de manera particular en los encuentros coloniales europeos como los únicos que transformaron en significantes vitales de la diferencia ciertos aspectos particulares de la variación fenotípica. Otros autores (lo veremos más adelante) ponen en duda esta afirmación. Volveremos sobre ello después.

2. La etnicidad

El término “etnicidad” es un concepto que ha sido frecuentemente usado en lugar del de “raza”, ya sea porque el solo uso de la palabra “raza” ha sido considerado *per se* como un propagador del racismo al entrañar que desde el punto de vista biológico las razas en efecto existen, ya sea porque —teñido por su propia historia— simplemente “olía feo” (*Op. cit.*: 16).

No obstante, ¿qué quiere decir exactamente el término “etnicidad”? De acuerdo con otro autor británico, Banks:

[. . .] la etnicidad es una “colección de declaraciones bastante simplistas y obvias acerca de las fronteras, la otredad, las metas y los logros, el ser y la identidad, la descendencia y la clasificación, que ha sido construida tanto por el antropólogo como por el sujeto (Banks, 1996: 5).

Podemos argüir entonces que la etnicidad es también una construcción social; pero, entonces, ¿dónde reside específicamente (si es que reside en algún lado) la especificidad de la etnicidad?

“El consenso general es que la etnicidad se refiere a diferencias ‘culturales’; mientras que, como lo vimos líneas antes, dicese de

la raza que ésta se refiere a las diferencias fenotípicas” (Wade, 1997: 16-17). No obstante, para Wade, la diferencia cultural se extiende a lo largo y ancho del espacio geográfico. La gente usa su localización, o más bien su supuesto origen, para hablar de la diferencia y de la igualdad. “¿De dónde eres?” constituye por tanto la pregunta étnica por excelencia.

Claro que no todas las diferencias objetivas en cuanto a localización son importantes en términos de las percepciones de la gente acerca de la diferencia geográfica. Sin embargo, la perspectiva geográfica, la construcción de “una geografía cultural”, ayuda mucho a explicar qué entiende la gente por “diferencias étnicas”, y por qué la “etnicidad” parece haberse convertido en un fenómeno común e importante en el mundo moderno, en el que personas provenientes de diferentes lugares situados dentro de sus propias geografías culturales se han estado interrelacionando con intensidad cada vez mayor, por lo que conforman así periodos en los que se da una intensa redefinición de las fronteras y de las colectividades sociales.

En resumen, de la misma manera que ocurre con la raza, la etnicidad y las categorizaciones étnicas son parte de una historia específica (*Op. cit.*: 17-19). No obstante, “la raza” y “la etnicidad” son conceptos distintos, aunque con frecuencia estrechamente relacionados, en especial dentro de las sociedades coloniales o en las sociedades con un pasado colonial. Las dos son construcciones sociales, pero construcciones sociales distintas. La primera es una construcción social basada en ideas acerca de la diferencia innata, que se fueron forjando como elementos centrales en el establecimiento de la diferencia durante los encuentros coloniales con otros pueblos. La segunda es una construcción social basada en una noción específica de la diferenciación cultural construida sobre la noción de “lugar de origen”, en la que las relaciones sociales responden antes que nada a diferencias geográficas, espacialmente determinadas.

Así pues, queda claro que las identificaciones raciales y étnicas se traslapan tanto en la teoría como en la práctica. Sin embargo, la distinción establecida líneas antes entre las dos debe respetarse, aunque el término *raza* “suene mal” y esté cargado de una historia abominable (*Op. cit.*: 19). Reemplazar esos términos de esa manera —lo cual ocurre con mucha frecuencia en América Latina, y en

México en particular— entraña negar el papel específico desempeñado en la Historia por las identificaciones raciales o por los diversos tipos de discriminación en ellas basados. Y, a su vez, negar esto equivale a borrar la historia particular por medio de la cual tales identificaciones llegan a adquirir la fuerza que tienen, al invocar (como lo hacen) una larga historia de encuentros coloniales, esclavitud, discriminación, resistencia y demás.

Ahora bien, con este argumento no se trata de sostener otro—que sería absurdo y vulgarizaría la concepción aquí defendida—según el cual las historias de las relaciones interétnicas no pueden ser largas y conflictivas: conflictos lingüísticos, conflictos por el territorio, pugnas por el poder dentro de una nación, y así por el estilo. Se trata solamente de “destacar la historia del racismo llamándola por su nombre”. Se trata de dar a su densidad histórica el peso que merece.

3. La clase en relación con la raza y la etnicidad

La teoría marxista clásica —que es en general aquella con la cual se debate cuando se toca este tema— arguye que los orígenes del racismo pueden encontrarse en las relaciones sociales de clase inherentes al colonialismo. Añade que las categorías raciales fueron creadas por la burguesía con el propósito de dominar mejor a una parte específica de la fuerza de trabajo, calificada así como “inferior” y sólo apta para el trabajo manual. Hoy sabemos que aun si esta visión no es totalmente incorrecta, simplifica en exceso la realidad histórica del mundo colonizado, por varias razones:

- a) porque las categorías ideológicas pueden afectar a los factores económicos de la misma manera como los últimos pueden afectar a las primeras. En el caso concreto de América Latina, es perfectamente claro; ello explica por qué, por ejemplo, en muchas de sus regiones fueron los africanos y no los indios quienes fueron convertidos en esclavos;
- b) porque las identificaciones raciales pueden ser diferentes o bien serlo durante diferentes periodos dentro de la fase capitalista de la historia de un país, o bien —y este es el caso de Chiapas frente al de otras regiones de México— en algunas de las regiones de un país a lo largo del mismo periodo de su desarrollo capitalista;

- c) porque de acuerdo con este tipo de explicación, ¿cómo podría uno dar cuenta de la diversidad de clase o de la discriminación de cualquier otro tipo dentro de una categoría racial oprimida, de la violación de indias a manos de indios, por ejemplo? (Wade, 1997: 24).

V. ¿CUÁNDO Y DÓNDE NACE EL RACISMO?

Varios de los especialistas europeos más destacados en este tema sitúan los orígenes del racismo en el momento histórico del nacimiento de la modernidad: primero con la colonización de nuevos territorios y mercados; después —y sobre todo— con la Ilustración, con la instalación en las mentes, los corazones y las Cartas Magnas de Occidente, de la igualdad como valor jurídico central y, finalmente, con la consolidación de los Estados-nación en el siglo XIX.

A. *La corriente que sitúa el nacimiento del racismo como paralelo al nacimiento de la Ilustración y de las Constituciones liberales*

La investigadora española Paz Moreno Feliú escribe:

Lo peculiar del racismo no es que haya pasado paulatinamente de la formulación del odio o rechazo a los “otros” —expresada, por ejemplo, en el terreno religioso de la Europa medieval— a una racionalización basada en la biología (Moreno Feliú, 1994).

En otras palabras —agrega—, es cierto que en tiempos antiguos (previos a “la modernidad”) la discriminación, la exclusión, la segregación e incluso el exterminio del “Otro” se debían a que no le rendía culto al Dios correcto, o a que no había nacido en una cultura digna de ser mirada por este Dios correcto. Sin embargo —a partir del nacimiento de las relaciones modernas de producción así como de las ideas, leyes y conformaciones nacionales a ellas relacionadas—, la discriminación, la exclusión, la segregación e incluso el exterminio del “otro” se debe a que es “biológicamente” inferior al “nosotros”. Sin embargo, ello no significa que el racismo se explique por esa ruptura de las lógicas de discriminación, porque, dice la autora: “[. . .] no hay línea de continuidad [entre ellas]: el racismo es una doctrina nacida de la misma ruptura con lo antes conocido” (*Ibid.*).

Michel Wieviorka (sociólogo francés y uno de los más prolíficos autores sobre el tema), por su parte, plantea: “Es posible [. . .] pensar en la unidad del racismo y a la vez reconocer la gran variedad de sus expresiones históricas. No obstante, para ello debe relacionarse racismo con modernidad” (Wieviorka, 1994).

Para Wieviorka, la ruptura de la que habla Moreno Feliú radica fundamentalmente en que la sociedad anterior a la modernidad se basaba en un principio estructurante de desigualdad; mientras que la sociedad moderna está basada en el principio estructurante de la igualdad como valor. En otros términos, sostiene esta propuesta, la definición de lo político elaborada por la ideología moderna (todos los ciudadanos de una nación son iguales ante la ley y gozan de los mismos derechos individuales) es lo que se halla en el origen mismo del racismo, puesto que conduce a la necesidad de explicar y justificar lo que en una sociedad basada en el principio estructurante de la desigualdad no era necesario ni explicar ni justificar: el carácter inevitable de la jerarquía económica, socio-cultural y política establecida; o, para decirlo en términos populares mexicanos: el hecho de que algunos sean menos (incluso mucho menos) iguales que otros.

Otro autor, el antropólogo Esteban Krotz, explica cómo —tras las ideas de la Ilustración y su traducción en un sistema jurídico basado en el principio de que la igualdad de todos los ciudadanos ante la ley era la única base posible de la libertad y la fraternidad— nació lo que hoy llamamos el “racismo científico” europeo del siglo XIX. Fue una doctrina que sirvió para justificar las desigualdades sociales cada vez más marcadas, antes que nada dentro de la estructura de clases de la sociedad industrial que estaba en proceso de consolidación. Tal proceso se producía bajo la conducción de un nuevo “soberano”: el Estado, el cual en realidad era un “colectivo imaginario” (Anderson, 1983); es decir: una comunidad nacional que todavía estaba por fraguarse, pero a la cual el Estado atribuía —de manera ficticia, en realidad— una base material y simbólica: “[. . .] un conjunto histórico formado por la descendencia común, la ocupación tradicional de un espacio físico y el mismo idioma (en el cual, más todavía que en los paisajes, las bellas artes y las instituciones, se expresaba el alma colectiva)” (Krotz, 1994: 19).

En otras palabras, si bien todo parecía indicar que las instituciones del Estado se creaban a partir de dicha base material y simbólica

común, fueron en realidad ellas quienes se erigieron en los mecanismos para conformar este fundamento colectivo: la identidad nacional. El lograr erigir la identidad nacional en una identidad total se constituyó en sinónimo de construir la doctrina política más importante de los tiempos modernos. Dicha doctrina se tradujo de ahí en adelante en la subordinación definitiva de las demás identidades y en el establecimiento de criterios precisos que permitieran definir si una persona era merecedora o no de pertenecer al Estado-nación.

Para construir una ideología nacionalista sólida, el aparato estatal europeo del siglo XIX y sus intelectuales orgánicos tuvieron que elaborar y reelaborar con cuidado la identidad nacional. Con este fin pusieron en marcha todos sus recursos, desde los del aparato militar hasta los del aparato cultural: la política cultural, la educación, la creación de símbolos de cohesión y grandeza nacionales (Stavenhagen, 1994).

Tuvieron entonces que definir un “nosotros” y un “los otros”. Hicieron frente así a la complejidad de homogeneizar a una población dividida entre diferencias regionales, dialectales, religiosas, de clase, de educación, de origen, de jerarquía y de convicciones. Fueron a buscar entonces los elementos que casi no pueden ser cambiados: el color de la piel, el tipo de pelo y de facciones, el lugar de nacimiento, la adscripción etnorracial de los antepasados; es decir: “[. . .] aquellos elementos que tienen la virtud de parecer claros y no necesitan de doctas discusiones: se tienen o no se tienen, se es o no se es, se pertenece o no se pertenece” (Krotz, 1994: 27).

Fue así como el Estado-nación se fortaleció: en torno no solamente al establecimiento de la igualdad como valor jurídico-político central de la construcción del Estado moderno en Europa, sino también en torno a la justificación de la jerarquía sociocultural a pesar de ello existente (constituida por la definición del “yo” colectivo, del “nosotros” nacional, sinónimos del nacimiento del racismo propiamente dicho). Por una parte, frente a otros Estados-nación y, por la otra, desde dentro; es decir: mediante la consolidación de la dominación y dirigencia de los grupos de poder.

B. La corriente que sostiene que el racismo (como odio al otro) nació desde el surgimiento de los pueblos con historia

Hay otros autores (Delacampagne, 1983; Castoriadis, 1985) quienes no coinciden en que, entre las múltiples discriminaciones previas a la “modernidad” de unas culturas en contra de otras y aquellas propias a la modernidad, haya una “línea clara de ruptura” o “no haya línea alguna de continuidad”. Si pensamos, arguyen, que “[. . .] la única especificidad decisiva del racismo es el no ‘permitir a los otros abjurar’ (o se les persigue o se sospecha de ellos cuando ya han abjurado)” y, por lo tanto, el querer de una u otra manera la muerte del otro, veremos que este ha sido un fenómeno viejo como el tiempo humano con historia (Castoriadis, 1985: 17 y 18). Entre el racismo moderno y las intolerancias religiosas no hay gran diferencia, piensa el sociólogo y filósofo francés hoy desaparecido. Por razones de fe, ni los pueblos monoteístas ni los politeístas aseguraron a los “otros” un tratamiento distinto del que algunas sociedades modernas instituidas hacen padecer a quienes consideran inferiores por motivos de índole “natural”, “biológica” (Spencer; Gobineau, 1973) o genética (Goebbels).

Se define aquí como “racismo” aquello que la mayoría de los teóricos europeos calificarían de “fenómenos de exclusión”, “segregación” e incluso “exterminio”, propios de la Antigüedad o de la Edad Media: aquello que ubicarían dentro de la “intolerancia religiosa” o de la “discriminación” marcada a lo largo de varios siglos por el peso de la religión y por los intereses a ella vinculados. La polémica queda abierta: mientras que para Castoriadis: “[. . .] una de las burradas que gozan actualmente de una gran circulación es la idea de que el racismo o simplemente el odio del otro es una invención específica de Occidente” (1985: 10), para Wieviorka y Moreno Feliú; “[. . .] ‘racismo’ es sinónimo de la inferiorización y/o exclusión del ‘Otro’, basadas en la lógica biologicista” que nació con la modernidad, específicamente en Occidente.

C. ¿De qué manera puede la investigación sobre racismo en América Latina contribuir a aclarar o enriquecer (o ambas) dicha discusión?

La polémica está abierta y no la considero sencilla: por un lado, parece lógico pensar que la esencia explicativa del marcaje de desigualdades que justifican la “inferiorización” excluyente cambia

radicalmente desde el momento en que surge la argumentación de “lo biológico” como explicación primera y última de una desigualdad que la ley no traduce; desde el momento en que arguye que es lo natural (y no ya lo divino) lo que constituye —dentro del marco de la razón— el nuevo terreno inamovible e incuestionable. En otras palabras, si nos colocamos de lado de los autores que (como Wieviorka) sostienen que si el racismo “nació con la modernidad en Occidente”, aceptamos que ello es así porque fue ahí donde nació la razón “naturalizante” de la desigualdad “inferiorizante”. Sin embargo, entonces, podría preguntárseles: ¿Cómo es que no se reconoce en las discriminaciones premodernas rasgos racistas porque éstas no fundamentan su argumento en el biologicismo, mientras que simultáneamente se reconoce que —dentro del marco naturalista de la modernidad— se han desarrollado nuevas formas de racismo, ya no universalistas (ya no insertas en la lógica de la desigualdad, sino insertas en la lógica de la diferencia, o sea: de la irreductibilidad de las diferencias culturales)?

Personalmente estoy de acuerdo en que el diferencialismo es una forma de racismo, y que ha sido muy útil el análisis que se ha hecho sobre él para desenmascarar mentalidades y conductas que, escondiéndose tras lo cultural, victimizan al Otro de la misma manera que lo hacen quienes se declaran abiertamente racistas. Sin embargo, entonces no puedo terminar de entender el argumento del corte que la modernidad establece en este terreno, pues creo que la lógica básica de la exclusión pre-moderna es precisamente el diferencialismo, la exclusión sobre la base de la irreductibilidad cultural, y me parece que la respuesta a las preguntas arriba planteadas en todo caso fortalece la posición de quienes ubican el nacimiento del racismo (una de las más largas historias humanas de obstaculización a la transformación de las estructuras) más lejos en el pasado que el debatido momento fundacional de la modernidad.

Quizás esta polémica suena poco útil si uno trata de aterrizarla en la realidad del estudio del racismo; ya no en las sociedades metropolitanas, sino en las sociedades colonizadas, en las cuales resulta prácticamente evidente que el racismo surgió de la propia colonización y, en nuestro caso (en el caso de América), de la colonización de estos mundos por Europa y su ola modernizadora. Sin embargo, ya no resulta tan abstracta si uno reflexiona sobre estos temas —por

ejemplo en la Nueva España y en el Reino de Guatemala— dentro del marco de las ideas de la Ilustración y de sus consecuencias políticas, económicas y sociales, así como dentro del marco del nacimiento de los Estados nacionales. Desde mi punto de vista, México, por ejemplo, durante los siglos XIX y XX estuvo dando pasos con lentitud y dificultad hacia su pleno ingreso en el territorio de la modernidad: con una lógica de un paso adelante, dos pasos atrás. A pesar de estar inserto en el concierto del caminar del planeta hacia la globalización, no creo que podamos decir que, en su seno, se hayan verificado muchas de las reglas más elementales que permiten hablar de este país como de una nación jurídica, política, económica y socialmente moderna. Hay regiones de nuestro país (como Chiapas, por ejemplo) en las que, junto a los tentáculos de la modernidad, sobreviven muchas estructuras premodernas que obstaculizan los procesos de transformación de las estructuras materiales y simbólicas.

Uno de los retos analíticos del proyecto que aquí se presenta es por lo tanto preguntarse cómo trasladar, entonces, hacia el terreno de la elaboración teórica concreta sobre las formas y expresiones del racismo en nuestros países, un pensamiento como el de Wieviorka en esta materia, cuando tenemos que ver con realidades nacionales o regionales (o ambas) en las que —como lo escribe el antropólogo guatemalteco Ramón González Ponciano cuando analiza el racismo en su país— nunca hubo modernidad, o la modernización fue regresiva, ya que

- a) expulsó a los campesinos de sus tierras pero no creó un régimen de relaciones salariales que sustentaran el desarrollo del mercado y de la ciudadanía;
- b) la concurrencia al mercado de trabajo se realizó bajo coerción, y aunque en el lenguaje jurídico se reguló la contratación libre, en la práctica ésta se realizó sobre la base de las relaciones de servidumbre provenientes del orden colonial;
- c) la individualización de las relaciones políticas en el marco de la ley excluyó a los indígenas y a los analfabetos, lo cual atrofió el desarrollo del Estado y de la sociedad civil; y
- d) en lugar de promover la socialización del discurso civilizatorio, el cosmopolitismo y la modernización tecnológica (producto de la agroexportación), sirvió para reforzar la racialización de las desigualdades (1988, citado en Gall, 1999: 78).

VI. LOS RACISMOS ORDINARIOS EN TIEMPOS DE LA MODERNIDAD

La mayoría de los estudiosos europeos del fenómeno del racismo coinciden en que, independientemente de la discusión antes planteada, en tiempos de la modernidad se puede dividir al conjunto de manifestaciones racistas de nuestro planeta en dos grandes grupos: *a)* las que responden a “la lógica de la desigualdad” y *b)* las que responden a “la lógica de la diferencia”.

A. El racismo de la desigualdad

En dicho grupo se encuentran los fenómenos que “[. . .] tienen su origen en la tradición comunitaria, afirman la diferencia, exaltan la pureza de las razas y separan a los grupos” (Taguieff, 1987; Bastide, 1970). En este tipo de actitudes y prácticas racistas, las mayorías o el grupo en el poder considera que el otro tiene su lugar en la sociedad, en la nación o en el imperio, con la condición de que sea aminorado, confinado en lo más bajo de las relaciones de producción: explotado o sobreexplotado (Wieviorka, 1994).

Esta es la lógica tradicional del racismo, la que plantea que el otro no es igual: que es inferior. Esta es la lógica que —desde el nacimiento de la modernidad— rigió durante siglos las relaciones interculturales entre mayorías y minorías, en el seno de Europa o Estados Unidos o durante los procesos de colonización.

B. El racismo de la diferencia

Dentro de este segundo grupo se encuentran los fenómenos de discriminación o exclusión (o ambos) en los que, “más que proceder a la inferiorización del otro”, lo que se exalta es la absoluta e irreductible diferencia cultural (no racial) de este último con el “yo colectivo”. Este es el racismo que queda claramente plasmado en el argumento de un famoso genetista de la Universidad de Stanford, el doctor Luca Cavalli-Sforza, quien afirma:

La tendencia a descalificar a la gente sobre la base de su raza, es profundamente injusta e incorrecta ya que las razas no existen y, por lo tanto, el concepto de “raza humana” resulta totalmente arbitrario. Detesto la palabra “raza” porque se le identifica con la superioridad y la inferioridad de los pueblos, *superioridad e inferioridad que de ninguna manera son biológicas sino culturales* (citado por Verena Stolcke, 1993, cursivas de Olivia Gall).

El racismo que responde a esta lógica ha sido llamado también “nuevo racismo”, “neoracismo” o “fundamentalismo cultural” (*Ibidem*). Se ha manifestado en general a lo largo de los últimos 20 a 25 años en los países del llamado “Primer Mundo”. En ellos, al lado de viejas manifestaciones del racismo de la desigualdad como el antisemitismo, ha surgido esta nueva forma de la discriminación sociocultural que resulta del desprestigio sufrido por el racismo a raíz de la tragedia del Holocausto. Como ser “racista” es malo, como mostrar que uno considera a los otros —sobre todo a los inmigrantes— como seres inferiores, ahora se inventa algo que se llama “no podemos convivir con ellos porque son simplemente tan diferentes”. El resultado de esto es, empero, la marginación, la exclusión y en muchas ocasiones una violencia de tipo fundamentalista.

De esta manera —volviendo a la polémica antes planteada—, por un lado parece lógico pensar que la esencia explicativa del marcaje de desigualdades que justifican la “interiorización” excluyente cambia radicalmente a partir del momento en que el mundo humano empieza a regirse por los argumentos de la razón y de la igualdad. Es decir, desde el momento en que surge la argumentación en torno al fenotipo o al genotipo como la explicación primera y última de una desigualdad que la ley no traduce, puesto que la trasciende: va más allá de ella, ya que —se argumenta— brota del terreno de lo biológico, de lo natural, un terreno inamovible e incuestionable. En otras palabras, parece claro que lo que marca la clara distinción entre los fenómenos de exclusión y discriminación de la Antigüedad, la Edad Media y el Renacimiento frente a los de finales del siglo XVIII y de los siglos XIX, XX y XXI, es la modernidad; asimismo, que dicha distinción analítica es fundamental porque, de no existir, todo modo de discriminación entre pueblos, grupos étnicos o grupos socioculturales se llamaría igual y nublaría nuestra visión sobre las especificidades de cada fenómeno. Sin embargo, parece haber una contradicción de base en la obra de los autores que sostienen que de ninguna manera puede calificarse de “racistas” a los fenómenos discriminatorios cuya argumentación era culturalista (por ejemplo, religiosa), ya que si el racismo “nació con la modernidad en Occidente”, ello se debe a que fue ahí donde nació la razón “naturalizante” de la desigualdad “inferiorizante”; empero, simultáneamente, sostienen que el “funda-

mentalismo cultural” —que no basa sus razones discriminatorias en lo biológico— merece también el nombre de “racismo”. Podría preguntárseles (si no se reconoce en las discriminaciones premodernas rasgos racistas porque éstas no fundamentan su argumento en el biologicismo) ¿por qué considerar entonces al diferencialismo como una forma de racismo si tampoco procede sobre la base de este argumento?

La polémica no es sencilla. En este trabajo quisiera simplemente dejarla planteada con dos propósitos; el primero: acotar que se puede poner en duda el que se plantee como un hecho acabado e incuestionable la relación analítica entre racismo y modernidad; el segundo: que los investigadores que trabajemos el tema del racismo en contextos históricos, geográficos y culturales diversos, debemos plantearnos dos preguntas: si abordaremos o no dicha polémica, desde qué ángulo teórico-metodológico construiremos nuestra argumentación y cuál ha sido la relación concreta, en cada caso, entre racismo y modernidad.

VII. MÉXICO, ¿UN PAÍS RACISTA?

En México, el racismo “asimilacionista” en su versión moderna nació como ideología en las primeras décadas del siglo XIX (en el centro mismo del país), cuando empezó a esbozarse aquel proyecto de construcción de la identidad nacional que parecía partir de un ideal biosocial distinto del de Gumplovicz y Gobineau, pues proclamaba que (en la construcción del Estado-nación) era la superioridad de las razas mixtas y no la pureza de la sangre lo que garantizaría una nacionalidad firme y sólida. Por ello, en 1830 José María Luis Mora —el padre del pensamiento liberal mexicano— escribió que los indios eran “cortos y envilecidos restos de la antigua población mexicana”, lo cual para él llevaba a la conclusión lógica de que era indispensable poner en marcha un proyecto que debía conducir (en el lapso de un siglo) a la fusión completa de los blancos y de los indios así como a la extinción de la “raza” india.³ De ese modo pensaban nuestros primeros liberales; pero algunos de los conservadores de la época no se hallaban muy lejos

³ Mora, 1986.

de esto: a finales del siglo XIX, desde el otro lado del espectro político, Francisco Pimentel —conservador y funcionario del gobierno imperial de Maximiliano— escribió que el objetivo del mestizaje debería ser la eliminación de la “amenaza roja”.⁴ Finalmente (después de la revolución de 1910), los indigenistas —encabezados por Manuel Gamio y Alfonso Caso, quienes pensaban sinceramente antes que nada en el bienestar de la población indígena de nuestro país— concordaban con el mestizaje como ideal biosocial y cultural que debía alcanzarse; una política que (para ellos), de no desarrollarse bajo la dirección del Estado, conduciría a los indígenas a una situación desesperada.

En Chiapas, por ejemplo, la principal Constitución liberal chiapaneca del siglo XIX borraba de un plumazo las identidades y las necesidades indígenas cuando, al ciudadanizar a todos los mayores de edad, no introdujo un solo artículo que hablara de los indígenas chiapanecos (personas como cualesquier otras y, por lo tanto —de acuerdo con la ideología de la modernidad ilustrada—, iguales a las demás ante la ley); ellos representaban, en ese momento, casi 80% de la población. Chiapas es sin duda una de las entidades de nuestro país donde las relaciones sociales e interétnicas más han estado marcadas no sólo por una sobre-explotación a ultranza del principal recurso de la zona: la mano de obra indígena. También ha estado marcada por un racismo que históricamente no se ha presentado en su forma asimilacionista (salvo en algunas localidades de los valles bajos centrales) sino en una forma segregacionista; forma que marcó a la provincia durante la Colonia, durante las épocas posteriores a la anexión de Chiapas al México independiente y a la Revolución, y sigue marcando en la actualidad la separación establecida en el siglo XVI entre la República de Españoles y la República de Indios: las dos Chiapas. Tal segregacionismo diferencialista ha adoptado en algunas ocasiones (a lo largo de la historia de la entidad) un rostro aún más agresivo que el de la segregación: el de la violencia racista, que ha redundado varias veces en el exterminio.

⁴ Pimentel, 1864.

En 1911, en el *Boletín de la Cámara Agrícola Nacional de Chiapas* (publicación editada por algunos sectores de propietarios agrícolas de la entidad) podía leerse con todas sus letras la visión claramente racista en la ideología de las elites de la entidad respecto de los indios:

En el campo étnico, es México el que, teniendo una población de razas inferiores y superiores sin parangón en ningún país, está llamado á [sic] resolver la cuestión más delicada de organizar sistemáticamente el trabajo económico de todos los habitantes [. . .]. La naturaleza de cada raza es inalterable en sus cualidades fundamentales. [. . .] Sólo sociólogos ignorantes y economistas ó [sic] estadistas faltos de capacidad organizadora y de iniciativa acertada, pretenden un aumento de las facultades constitutivas del alma [. . .]. La única diferencia entre las razas superiores y las inferiores consiste [. . .] en la mayor ó [sic] menor cantidad de personas activas que contienen las diferentes razas. Por esto, en el terreno político, todas las naciones colonizadoras, para contrabalancear el peso agobiador de las masas indolentes, no les han otorgado ningún derecho político ó [sic] lo han limitado á [sic] un sufragio colectivo, dependiente de cierta instrucción, de la propiedad raíz, etc. Un ejemplo significativo á [sic] este propósito lo ofrecen los ingleses en el África del Sur, los americanos relativamente a los negros, etc. [. . .] En las manifestaciones económicas, [. . .] los individuos indolentes renunciarán á [sic] todas las necesidades materiales que no sean imprescindibles y tratarán de ganar lo necesario para la vida física más bien con engaños y fraudes que con un trabajo serio y constante. La moral de las razas inferiores resulta, por lo tanto, mucho más baja que la de las superiores, compuesta de un mayor número de hombres activos y perseverantes.⁵

Por otra parte (hablando del centro del país y de la visión de lo indio presente en la ideología del nuevo Estado posrevolucionario nacido pocos años después de la declaración anteriormente citada de los finqueros chiapanecos de la década de 1910), ¿hasta qué punto puede decirse que la política estatal mexicana del periodo posrevolucionario —incluidas las dos vetas del proyecto de “forjar patria”, a cuyo frente estarían los indigenistas Gamio y Caso, así como la corriente mestizófila de la misma época representada fundamentalmente por Vasconcelos y Molina Enríquez— ha estado

⁵ “Los primeros problemas de la política y estadística agrarias”, capítulo IV: “Los jornaleros del campo y las diversas razas”, *Boletín de la Cámara Agrícola Nacional de Chiapas*, 15 de abril de 1911.

imbuida de racismo? Sabemos que sobre la base de esta visión del llamado “problema indio” se construyó la política del Estado mexicano posrevolucionario hacia los hoy llamados “pueblos indios” de nuestro país y hacia las relaciones interétnicas entre ellos y el resto de la población. Sabemos que fue sobre la visión del “problema indio” tanto de indigenistas como de mestizófilos (política de doble cara) que —disfrazado de un ideal de mezclas de sangres y de culturas— se desarrolló un racismo asimilacionista de Estado. Dicho Estado permeó las mentalidades y las prácticas del conjunto de los sectores socioculturales de nuestro territorio (incluido el indígena), que durante muchas décadas introyectó la siguiente visión de sí mismo: para ser mexicano hay que mestizarse. Dicha política consistió —como lo escribió Alicia Castellanos en 1994— en subsumir las identidades diferenciadas bajo un ideal de blanqueamiento progresivo. O, como lo dice Jesús Antonio Machuca, frente a la ideología nacionalista europea del siglo XIX, la mexicana de principios del siglo XX “[. . .] no modificó la base del paradigma primitivo de la relación: ‘sangre-pureza-raza-nación’, pero cambió el significado de sus términos transformando lo negativo en positivo; lo excluyente de ellos en incluyente” (1994: 40):

[. . .] mientras que el mestizaje aparece como enemigo de la discriminación racial a la que pretende combatir mediante su contrario, la integración racial, se contradice con su propio fundamento. En efecto, produce una nueva polarización sociocultural: por declararse la única forma válida de integración, reemplaza la polarización blanco-indio a la que pretendía combatir con la polarización mestizo-indio, en la que el mestizo reemplaza al blanco en el lugar dominante (*Op. cit.*: 47).

Sabemos que el Estado mexicano se vio obligado a intentar cambiar su discurso asimilacionista a partir de los años setenta y a avanzar hacia el planteamiento de la pluriétnicidad y el multiculturalismo como base de la nueva actitud, legislación y política hacia los pueblos indios de nuestro país. Sabemos también que ese cambio de discurso no se ha traducido en una política clara de reconocimiento de la diferencia que haga mínimamente honor a los nuevos términos plasmados en el artículo 4o. constitucional. Por ello, el 17 de mayo de 2001 el Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN) ordenó “la suspensión” total de los contactos con el gobierno federal, al considerar que la reforma constitucional en materia de

derechos y cultura indígenas aprobada por el Congreso: era “una burla legislativa”, “una grave ofensa a los pueblos indios”; iba a “prolongar la guerra en Chiapas”; ignoraba “por completo la demanda nacional de reconocimiento de los derechos y cultura indígenas”; revelaba “el divorcio total de la clase política respecto de las demandas populares” y aseguraba que los indígenas siguieran siendo “objeto de limosnas y desprecios” (*La Jornada*, 18 de mayo de 2001). En dicho comunicado a la nación, en voz del subcomandante *Marcos* el EZLN concluía con tres frases contundentes: esta reforma es el instrumento de legisladores federales que “quieren convertir en derrota la Marcha de la Dignidad Indígena”; Fox la saluda y así demuestra que simuló hacer suya la iniciativa de la [Comisión de Concordia y Pacificación] Cocopa, mientras negociaba con el Congreso y sus sectores duros una reforma que no reconoce los derechos indígenas; “[. . .] si algún nombre merece esa reforma es el de ‘Reconocimiento Constitucional de los Derechos y la Cultura de Latifundistas y Racistas’” (*Op. cit.*).

A siete años de su entrada en la escena político-cultural nacional, con tal declaración el EZLN volvía a poner el tema del racismo en la agenda nacional. Sólo unos días después, como una clara muestra de que hacerlo así era pertinente, el artista plástico jalisciense Juan Soriano se hacía eco (como respuesta a *Marcos*) de las visiones profundamente despreciativas de lo indio y exaltadoras de lo mestizo, presentes en las ideas y los sentimientos de muchos mexicanos. Soriano declaraba al diario *Reforma*:

A Orozco, Rivera y Siqueiros los mencionan dondequiera por razones políticas, las mismas razones por las que tiene éxito el movimiento indígena en Chiapas, por la “cosa tan rara” de quienes tienen la idea de que son indios en un país en donde toda la gente es mestiza [. . .]. Por tercetos siguen siendo indios, y no pueden revivir sus tradiciones porque no las conocen, no saben escribir; ni se entienden entre ellos porque hablan diferentes idiomas, y los hablan muy mal. No hacen más que emborracharse, pegarles a las mujeres y protestar. No aprenden a trabajar la tierra, no aprenden a ser ciudadanos del lugar donde viven. Es absurdo. Llevan más de 300 años de hacer eso y ahí siguen; pero son muy poquitos.⁶

⁶ *Reforma*, 2 de junio de 2001.

En otras palabras, mientras que la identidad mestiza como ideal no se retrotraiga a falta de una política estatal distinta que plasme claramente en leyes y en actos la igualdad en la diferencia, tal identidad seguirá siendo vista inevitablemente como el equivalente de la ciudadanización plena. Por ello (a pesar de su índole etnocida), el asimilacionismo se ha presentado como no racista, como profundamente progresista y —aunque sus consecuencias en nuestro país son graves para los pueblos indios— la ideología que lo sustenta es, en realidad (aunque suene paradójico decirlo) el rostro amable del racismo anti-indígena en México. Tiene rostros mucho menos amables, como los que ha adoptado en regiones que en general son de fuerte poblamiento indígena; por ejemplo, nuevamente, Chiapas. La terrible masacre de Acteal, cuyas principales víctimas fueron las mujeres indígenas, no hizo sino demostrar una vez más dos cuestiones. La primera: hasta qué punto el tiempo del racismo es un tiempo extenso, o (para decirlo en términos braudelianos) un tiempo que sólo puede medirse con la regla de la larga duración; un tiempo que mide básicamente no las transformaciones de las estructuras sino sus permanencias, su carácter de obstáculos al cambio. Y segunda: hasta qué punto las mujeres resultan las principales víctimas de las lógicas discriminatorias de clase, raza y género que redundan en la peor manifestación del segregacionismo: el exterminio.

VIII. RAZA, GÉNERO Y NACIÓN

Rescatar del olvido en el que varias disciplinas han colocado a las mujeres indígenas en tanto actoras sociales, entraña en parte contribuir a crear conciencia del fenómeno que indica que

[. . .] en contraste con la no muy añeja pero sí creciente preocupación por los problemas de raza manifestada por algunas académicas feministas,⁷ la preocupación por el género ha estado ostensiblemente ausente de los textos recientes sobre los problemas de raza y etnicidad (Stolcke, 1993: 23).

⁷ En especial las estadounidenses, pero sólo a partir de los años ochenta del siglo XX.

Entraña, sobre todo, tratar de contrarrestar la discriminación de clase, raza y género de la que las mujeres indígenas han sido objeto desde hace siglos y que aparece constantemente en sus testimonios. El entender la correlación que priva entre la estratificación de clase, género y raza, resulta así fundamental no sólo para explicar la triple opresión que padecen las mujeres indígenas, sino para comprender las distintas estrategias de lucha que ellas han desarrollado frente al Estado, a la sociedad mestiza y a sus propias comunidades y organizaciones (Gall y Hernández Castillo, en prensa).

A. En las sociedades coloniales

Como lo explica con claridad Apen Ruiz en su magnífico trabajo “La india bonita: nación, raza y género en el México revolucionario”, “[. . .] todos los nacionalismos, de forma explícita o implícita, se fundamentan en una apropiación de las mujeres, bien simbólica, discursiva o físicamente” (Ruiz, 2001: 4). Por otra parte, en las sociedades fuertemente estratificadas (entre las cuales sobresalen las del pasado colonial) se crean estrechos vínculos en términos de raza, clase y género. Verena Stolcke, en su ya clásico artículo, escribe:

Por lo menos en las sociedades clasistas, la homología entre raza y sexo y entre etnicidad y género, se mantiene [. . .] e incluso existe un vínculo ideológico y político entre ambos pares de relaciones. De manera similar [. . .], las diferencias “sexuales”, al igual que las “raciales”, han sido y continúan siendo marcadas ideológicamente como “hechos” biológicos que son socialmente significativos en una sociedad clasista, como una manera de naturalizar y así perpetuar las desigualdades de clase y género. La naturalización de las desigualdades sociales [es decir, el racismo] es una doctrina político-ideológica fundamental diseñada para reconciliar, obviamente de manera fallida, la igualdad de oportunidades con una realidad desigual. Cada vez que la condición social se atribuye a deficiencias “naturales”, las mujeres se ubican en el centro de la discusión como madres, como portadoras y reproductoras, para una clase, un grupo étnico o una nación. [. . .] Es esta compleja constelación de elementos político-ideológicos la que, en las sociedades clasistas, vincula las diferencias de género con las diferencias sexuales; y la etnicidad, con la “raza”. Las diversas experiencias de opresión de las mujeres dependiendo de su clase o “raza” son una importante manifestación de este hecho (Stolcke, 1993: 30; traducción mía).

B. En el México moderno

Las almas y “[. . .] los cuerpos de las mujeres indígenas mexicanas (literal y metafóricamente), han sido la materia prima para la formulación del nacionalismo oficial basado en el mito del México homogéneo y mestizo” (Hernández Castillo, 1998: 128-129). En *Forjar patria*, Manuel Gamio confiere a las mujeres un papel central al señalar:

Cuando México sea una gran nación, lo deberá a muchas causas; pero la principal habrá de consistir en la fuerte, viril y resistente raza, que desde hoy moldea la mujer femenina mexicana (Gamio, 1960: 130; citado por Ruiz, 2001: 9).

Aparece aquí claramente —apunta Ruiz— cómo su papel era parir al México mestizo, un México con un pie (el masculino) en el cambio, en la modernidad; pero otro (el femenino), bien fincado en la tradición, es decir, en el mundo indígena. Escribe Ruiz: “[. . .] la mujer mestiza, aunque racialmente estuviera mezclada, podía mantener ciertos aspectos de su cultura indígena”. Por eso Gamio “racializaba” o “biologizaba” aspectos culturales de las mujeres indígenas (Ruiz, 2001: 14); por ejemplo, cuando escribía que la mujer indígena goza

[. . .] del supremo don del amor y puede aspirar a la suprema gloria de la maternidad; [mientras que, entre la raza blanca] decenas, quizás centenas de millares de mujeres aptas para la maternidad y dispuestas al amor, vegetan sin embargo, miserable, ridícula, ignominiosamente célibes y enloquecidas por ver satisfecho el legítimo deseo de sus entrañas sedientas (Gamio, 1923: 70, citado por Ruiz, 2001: 14).

Por todo ello, concluye Ruiz de manera pertinente, para el nacionalismo revolucionario que construía el país sobre la base de la invención de una identidad nacional mestiza —en la que los cuerpos de las mujeres eran fundamentales portadores de la nueva nación—, “[. . .] está claro que el mestizaje, entendido como blanqueamiento, funcionaba para los hombres indígenas, pero no para las mujeres” (Ruiz, 2001: 17), que debían seguir siendo morenas, “no modernas”, tradicionales, “naturales” o —como añadía Gamio— “femeninas pero no feministas” (*Ibid.*).

Como sabemos, por otra parte, también para las culturas indígenas —incluso en la actualidad para gran parte del movimiento

indio— los cuerpos y las almas de las mujeres son considerados como propiedad de la comunidad; es decir: de los hombres de la comunidad. En ella el discurso patriarcal consiste en fundamentar la reivindicación de las tradiciones “milenarias” al considerar a las mujeres como las transmisoras por excelencia de la cultura (Gall y Hernández Castillo, en prensa).

Tomado en su conjunto, este análisis no puede sino conducirnos a la conclusión de que (colocadas en el más bajo nivel de la escala de las diferencias sexuales, de clase y de raza) las indígenas de nuestro país sufren no sólo el más alto grado de discriminación, sino también la discriminación que combina la mayor cantidad de registros de discriminación, entre los cuales el político no está ausente. Y, al enfocar la “interiorización” por ellas sufrida desde el punto de vista que aquí nos concierne (el del racismo), podemos ver claramente cómo éste las ha afectado de manera especialmente violenta. Durante buena parte del siglo XX por lo menos, no adoptó hacia ellas su rostro asimilacionista en el mismo modo como lo hizo con los hombres indígenas porque —como ya vimos con Apen Ruiz— el blanqueamiento progresivo no estaba precisamente destinado a las mujeres. Adoptó hacia ellas una modalidad paternalista profundamente sexista, o bien una modalidad extrema del racismo segregacionista, cuyas manifestaciones más drásticas (pero comunes) han sido en extremo violentas.

Un finquero guatemalteco —para mostrar cuán favorable era al no exterminio de los indios y, al contrario, cuánto apoyaba el mestizaje como una manera de blanquear a los naturales de su país— comentó a la socióloga Martha Casaús Arzú en los años ochenta del siglo XX:

La única solución para Guatemala es mejorar la raza, traer sementales arios para mejorarla. Yo tuve en mi finca durante muchos años un administrador alemán; y por cada india que preñaba le pagaba yo extra cincuenta dólares (Casaús Arzú, 1992: 279).

La situación en Chiapas no ha sido muy distinta: los documentos históricos y la Historia oral dan cuenta de que en las fincas cafetaleras del Soconusco se sigue promoviendo este “servicio nacional”, la mayor parte de las veces de manera forzada. Documentos oficiales de mediados de siglo pasado hacen referencia a la “[. . .] acción civilizadora mediante el mestizaje”, que en muchos casos fue

asumida por capataces y finqueros de las plantaciones cafetaleras, donde las mujeres indígenas que bajaban a cortar café con sus esposos, eran consideradas parte de las propiedades del patrón.⁸ Por otra parte, las indias han sido siempre violadas por los ladinos.⁹ Como lo han documentado muchos autores (Arizpe, 1980; Arizpe, 1989; Hernández Castillo, 1998; Hernández Castillo, 2001; Van der Berghe, 1971; Favre, 1992; Guillén, 1994), dicha práctica ha sido aceptada durante siglos por los ladinos de casi todo el estado, especialmente en la región de Los Altos. Mediante ella, los miembros de la elites de la región no han hecho sino reiterar que los cuerpos de las indias (por ser ellas de esa raza y de ese sexo inferior, dos rasgos naturales que no les permiten alcanzar ni la ciudadanía ni la igualdad) les pertenecen y que, por lo tanto, es legítimo que su desprecio por ellas se traduzca en la violencia de la violación.

¿Qué pasa entonces —plantea Marisa Belausteguigoitia— cuando la mujer indígena defiende a pedradas y con palos su tierra frente a fuerzas del Estado? “La metáfora que iguala la mujer a la tierra se invierte, se reforma. Mujer y tierra componen una nueva ecuación [. . .]” que “[. . .] rompe el pacto fundacional de la nación mexicana [. . .]”, en el que la mujer representa pasivamente a la tierra (Belausteguigoitia, 2001: 17). Sin embargo, tal nueva ecuación cuesta carísimo a esta mujer indígena, por “racizada” y por rebelde. Tiene (al fin Malinche y chingada) que pagar su “traición”, la traición de haberse rebelado contra dos factores: “[. . .] contra las zonas geográficas marcadas para su visibilidad, los filos de las normas culturales, y contra del Estado que las obliga a ser o indígenas o mexicanas, y siempre mediadas por lo masculino” (*Op. cit.*: 15). Por ello su cuerpo “se vuelve nuevamente terreno de disputa”; se le somete a dos violentos modos de apropiación: la violación o el exterminio. El Estado de hoy marca a estas mujeres hasta qué punto siguen perteneciendo a las instituciones nacionales. Concretamente, en el caso de Chiapas, al ejército, cuyos honorables

⁸ Varios testimonios que van en este sentido fueron recabados en Chiapas por Rosalva Aída Hernández Castillo y analizados por ella en Rosalva Aída Hernández Castillo, 2001: 52-53.

⁹ Lo cual no impide —como ya lo decíamos antes— que las indígenas sean violadas por los hombres indígenas también.

miembros han practicado la violación de indias en reiteradas ocasiones desde 1994, sin recibir castigo alguno por ello.¹⁰

Por ello, Acteal —“la carne sin mediaciones, sin verbo”, “las mujeres rajadas al filo de la modernidad” (*Op. cit.*: 12 y 4)— es el símbolo más claro de cómo las mujeres de los grupos indios (colocadas en situación de “racizadas/rebeldes”) pueden sufrir modos de racismo/represión más violentos que el asimilacionismo, la exclusión, el segregacionismo o la apropiación de sus cuerpos por la violencia de cualquiera de estos tres tipos de discriminación racial. “En Acteal, en efecto [sigue escribiendo Belausteguigoitia], el clamor protector de ‘¡Mujeres y niños primero!’ se transformó en un ‘¡Acabemos con la semilla!’”. Las madres indias de la nación mestiza se transformaron en sospechosas. El castigo fue ponerlas “fuera de todas las protecciones constitucionales”: rajadas a machetazos, de acuerdo con el registro último del sexismo/racismo mexicano (*Op. cit.*: 12, 18 y 16); exterminadas de acuerdo con el registro más extremo del racismo mundial.

IX. REFLEXIONES EN DOS TIEMPOS: EL MUNDO Y MÉXICO

A. *El mundo*

Abramos con un planteamiento de Castoriadis, quien afirma que no es correcto concluir un tema como éste sin volver a una de sus bases planetarias: la dualidad universalismo-particularismo. Algunos entienden al universalismo como “[. . .] la única base posible y sólida sobre la cual deben seguir descansando los principios fundamentales de la defensa de los derechos del hombre” (Castoriadis, 1985). Otros se inclinan hacia el relativismo cultural; es decir, una posición

¹⁰ Es importante tomar en cuenta que, para poder analizar el tema de la diada racismo-sexismo contra las indígenas en el contexto de la realidad económica, social, política y cultural de Chiapas, debe tomarse en cuenta que se halla marcada por un pasado colonial que aún no ha sido enteramente superado; o bien que algunos de sus rasgos no han sido sino agudizados por el incierto ingreso de la entidad en la esfera de la modernidad. En un caso como éste, una historia de género ha de incorporar como elementos centrales del análisis los fuertes contrastes socioeconómicos, las relaciones interculturales y los conflictos interétnicos. De lo que se trata es de determinar hasta dónde son o no son estrechos los vínculos que privan entre clase, raza y género.

que sostiene que “[. . .] la diferencia tan radical entre culturas prohíbe que se proceda, desde una de ellas, a hacer juicios de valor sobre alguna(s) otra(s)” (*Ibid.*). Quienes se inclinan hacia la primera posición siguen creyendo que el “progreso” conducirá a todos los pueblos al respeto de los derechos fundamentales del ciudadano. Sin embargo, es claro que la parte de nuestro planeta que representa el “progreso”, Occidente, está desgarrada por una antinomia: pretende por un lado ser una cultura entre otras, pero por otro lado pretende ser una cultura “[. . .] única en tanto que [no sólo] reconoce la otredad de las otras” (lo cual nunca antes se había hecho), sino que también ha “[. . .] planteado significados imaginarios sociales y reglas de ellos derivadas, que tienen valor universal; para tomar el ejemplo más fácil, los derechos del hombre” (*Ibid.*).

Por ello, Castoriadis concluye:

[. . .] quienes creemos en que hay derechos humanos universales, válidos para todos, tenemos que proceder a dos cosas distintas: combatir el racismo sin descanso, así sea éste un fenómeno de extrema probabilidad histórica, y no capitular ante la defensa de los valores que creemos válidos *para todos*, a los cuales deseamos *razonablemente* convertir a toda la humanidad, y que nada tienen que ver con la raza o el color de la piel. En esta no capitulación está incluida obviamente la lucha sin descanso por que el dominio de Occidente no sea el de las metralletas, sino el de los derechos humanos (*Op. cit.*: 23).

Convenzo en ello pero, a mi parecer, a dicho planteamiento ha de agregarse que tales dos procesos deben desarrollarse de manera simultánea. Si ello no ocurre, entonces queda una de dos opciones:

- 1) o bien, al creer que combatimos el racismo porque no reconocemos los valores de aplicación universal, caeremos de modo inevitable en la defensa a ultranza del relativismo cultural, lo cual nos conducirá hacia un supuesto antirracismo que procede curiosamente a ser racista. ¿Por qué? Porque se encierra, y así sólo logra desprestigiar y excluir por principio la posibilidad de que algunos valores, independientemente de en qué cultura hayan nacido, puedan ser aceptados o entendidos por otros,
- 2) o bien, al oponernos al ataque a valores que consideramos que pueden ser positivamente universales (pero no combatir el racismo al mismo tiempo), podemos caer en la defensa a ultranza de la superioridad de los valores de Occidente. Esto, de manera imperceptible para algunos —pero consciente y políticamente útil para otros—, puede redundar en hacer uso del discurso de los derechos humanos de modo

colonialista; de una manera que (en aras de esta causa universal sublime e incuestionable) se niega a escuchar lo que puede haber de justo en las voces, en las razones culturales de los otros (Collier y Speed, 2001).

X. MÉXICO, Y CIERRE

La lucha por los derechos humanos y por la posibilidad de la escucha y el reconocimiento de lo que puede haber de justo en las razones culturales de los “otros”, son dos temas en los que México se halla enfrascado en el momento actual. En el ámbito de los derechos humanos, lo está gracias a múltiples y puntuales luchas en el amplio y diverso territorio de lo civil. En el campo de la diversidad étnica y cultural, lo está porque la creencia de que somos un país no racista es un mito fundador que se nos desmorona entre los dedos gracias a insistentes voces indígenas que, aunque diversas, coinciden en muchos puntos. No obstante, lo está sin que hayamos demostrado todavía una clara disposición a encontrar otro mito refundador: alguno que por lo menos dé mayor cuenta del reconocimiento pleno de nuestra diversidad étnica y cultural.

Para demostrar esta clara disposición, tendríamos que proceder a dar varios pasos. Entre ellos *el primero* es en el que estamos insistiendo algunos académicos, algunos integrantes de organizaciones civiles y no gubernamentales, y algunas instituciones gubernamentales como la Comisión Nacional de Estudios contra la Discriminación, hoy desaparecida: *tipificar* —ponernos de acuerdo en qué es y cómo se come— cada uno de los diversos fenómenos de discriminación y exclusión presentes en nuestro país. Sólo esta tipificación nos permitirá en un *segundo* momento entender *cómo podemos abordar y dedicarnos a combatir* cada uno de ellos en lo que tiene de específico y a todos ellos en lo que tienen en común, que es básicamente una raíz bien anclada en el ancho mundo de la intolerancia.

El segundo es la identificación y la formación de sectores clave de mediación. Desde mi punto de vista, se trata de uno de los aspectos más decisivos sobre los que se debe trabajar hacia una política antirracista seria y eficaz. Para abordarlo, quisiera retomar una muy interesante conclusión a la que llega Belausteguigoitia para nuestro país; ya me he referido aquí a su trabajo: hasta hoy la nación no ha podido ver al indio y oírlo al mismo tiempo. Se requieren mediaciones para que esto ocurra. En palabras de la autora:

En nuestro país, a diferencia de los Estados Unidos, es imprescindible la mediación. En los Estados Unidos, particularmente en los movimientos feministas, las mediaciones de las mujeres blancas, las donaciones de sus lenguas para hablar por las minorías de mujeres de color, se han analizado como muestras de racismo. Paradójicamente, en México nuestra forma de racismo no es la donación de la lengua, sino precisamente la ausencia de mediación, el abandono en cuerpo y lengua de los tan diferentes a la vista y el oído de aquellos que sólo pueden ver y oír lenguajes “apropiados”. El problema principal es el grado de dilución y posterior reconocimiento por la otredad, del mensaje o discurso mediado (2001: 5-6).

Como lo hemos visto antes, en México las mediaciones (los Mora, los Vasconcelos, los Gamio, los Caso) se han dedicado a dar soluciones no indias al siempre llamado “problema indio”. En otras palabras, las políticas de ellos surgidas han logrado en gran medida su cometido asimilacionista: borrar al indio. Hoy lo siguen haciendo desde el mundo criollo de Fox y Fernández de Ceballos, desde el mundo mestizo, desde el mundo legislativo; y, contra las mujeres indígenas, desde el mundo masculino, el indígena incluido. Precisamente por eso,

[. . .] una mediación exitosa y un signo de lucha contra el racismo en México se da cuando ésta es capaz de desplazar los signos del racismo —el cuerpo prieto y la lengua quebrada— a otros continentes (el “biendecir” en el cuerpo correcto), sin alterar, hasta hacerlo irreconocible, el sentido del mensaje de la otredad. En una palabra, las luchas en México contra el racismo se dan hoy únicamente a partir de la mediación (*Op. cit.*: 8).

Belausteguigoitia sostiene que es precisamente por esta razón que *Marcos* ha sido receptáculo y mediación de fundamental importancia para la representación y circulación de las demandas indígenas, pues se ha constituido en el vehículo que —más que ningún otro— ha hecho visible el profundo racismo del pueblo y de las instituciones mexicanas. En el 2001 vivimos en nuestro país el acontecimiento inédito de la comandante Esther (con su cuerpo y su voz pletóricos de señales de la diferencia) en la tribuna del Congreso de la Unión. La autora argumenta que lo inédito y fundacional no es sólo que haya sido vista y escuchada desde el centro del centro de la nación, sino que lo fue sin mediaciones. No obstante, habría que preguntarse: ¿Ocurrió esto realmente sin mediaciones u ocurrió

con algunas mediaciones iniciales que estaban ahí tras bambalinas (como la ya mencionada de *Marcos* o la largamente construida de don Samuel Ruiz y las comunidades eclesiales de base), y con otras recientes y más colectivas: la de los núcleos de mujeres indígenas que hoy reclaman claramente demandas de género; la de la prensa nacional e internacional que no quitó el tema de la primera plana o la de un movimiento civil masivo de solidaridad o incluso de mero acompañamiento al “zapatour”¹¹

Las mediaciones pueden ser múltiples, individuales o colectivas; pueden ser civiles o políticas; de larga duración o coyunturales. Son embargo, hay sectores clave —además de aquellos que, desde donde se encuentren, se acercan a esta causa y la abrazan por convicción propia— que el país deberá preparar, consciente y concienzudamente, para que sean vehículos de dicha mediación. Entre ellos está, como ya lo dijimos, el de los maestros; el de los legisladores, los jueces,¹² los abogados y los ministerios públicos; el de los y las líderes sociales, civiles y democráticos; el de los intelectuales; el de las feministas, el de los luchadores por los derechos humanos y civiles o incluso el de algunos sectores entre los funcionarios públicos.

En México, acabar con el racismo es sinónimo de denunciar sin descanso la violencia de la eliminación vía el “asimilacionismo”, el segregacionismo o la apropiación del cuerpo y de la vida de las indígenas. Es exponer toda palabra que, al erigirse en traductora de lenguaje, cuerpo y valores, enmienda o borra. Es dar voces acerca de la representación a la que queda sometido el otro (el diferente, visto y escuchado como inferior) sin desdibujarlo nuevamente, ya sea por el deseo explícito o implícito de desaparecerlo o de “salvarlo”.

¹¹ Así fue llamada por los medios de comunicación la marcha nacional que realizaron los comandantes zapatistas a principios de 2001 y que culminó en el Congreso de la Unión.

¹² En Colombia, la Suprema Corte de Justicia ha lanzado un programa de formación multicultural y antidiscriminatoria de los jueces, conducido por la antropóloga jurídica Esther Sánchez, en el que participan conjuntos interdisciplinarios de profesionales.

BIBLIOGRAFÍA

- Anderson, Benedict. 1983. *Imagined Communities*. Nueva York: Verso.
- Arizpe, Lourdes. 1980. *Indígenas en la Ciudad de México: el caso de las Marías*. México: Secretaría de Educación Pública.
- Arizpe, Lourdes. 1989. *La mujer en el desarrollo de México y América Latina*. Cuernavaca, Morelos: Universidad Nacional Autónoma de México-Centro Regional de Investigaciones Multidisciplinarias.
- Ávila Palafox, Ricardo. 1993. "Elites, regiones e identidad en el Occidente de México". En *Identidades, nacionalismos y regiones*, de R. Ávila Palafox y T. Calvo Buezas. Madrid: Universidad de Guadalajara y Universidad Complutense de Madrid.
- Banks, Marcus. 1996. *Ethnicity: Anthropological Constructions*. Londres: Routledge.
- Barth, Frederik. 1976. *Los grupos étnicos y sus fronteras*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Basave, Agustín. 1992. *México mestizo: análisis del nacionalismo mexicano en torno a la mestizofilia de Andrés Molina Enríquez*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Bastide, Roger. 1970. *El próximo y el extraño*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Belausteguigoitia, Marisa. 2001. "Descarados y deslenguadas: el cuerpo y la lengua india en los umbrales de la nación". *Racismo y Mestizaje, Debate Feminista* 24, año 12 (octubre), coordinado por Olivia Gall.
- Boltvinik, Julio. 2001. "Pobreza indígena". *La Jornada*, 4 de mayo.
- Casaús Arzu, Martha. 1992. *Guatemala: linaje y racismo*. Ciudad de Guatemala: Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales.
- Castellanos, Rosario. 1957. *Balín Canán*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Castellanos, Rosario. 1996. *Ciudad Real*. México: Alfaguara.

- Castellanos Guerrero, Alicia. 1994. "Asimilación y diferenciación de los indios de México". *Revista del Centro de Estudios Sociológicos*, núm. 35, coordinado por A. Castellanos Guerrero. El Colegio de México, México.
- Castoriadis, Cornelius. 1985. "Reflexiones en torno al racismo". *Racismo y Mestizaje. Debate Feminista* 24, año 12 (octubre), coordinado por Olivia Gall.
- Chatterjee, Partha. 1993. *The Nation and its Fragments. Colonial and Postcolonial Histories*. Princeton: Princeton University Press.
- Chebel d'Appollonia, Ariane. 1998. *Les racismes ordinaires*. París: Presses de Sciences Politiques.
- Collier, Jane, y Shanon Speed. 2001. *Revista Memoria* (mayo). México.
- Delacampagne, C. 1983. *L'Invention du racisme: Antiquité et Moyen Age*. París: Fayard.
- Escalante, Fernando. 1992. *Ciudadanos imaginarios*. México: El Colegio de México.
- Favre, Henri. 1992. *Cambio y continuidad entre los mayas de México*. México: Instituto Nacional Indigenista.
- Fossaert, Robert. 1983. *Les structures idéologiques*. París: Seuil.
- Gall, Olivia. 1999. "Racismo y modernidad en Chiapas". En *El racismo en las Américas y el Caribe*, coordinado por José Almeida Vinuesa, 51-66. Quito, Ecuador: Abyala Editores.
- Gall, Olivia, coord. 2001. *Racismo y Mestizaje. Debate Feminista* 24, año 12 (octubre).
- Gall, Olivia, y Rosalva Aída Hernández Castillo. En prensa. "La historia silenciada: el papel de las campesinas indígenas en las rebeliones coloniales y postcoloniales de Chiapas". En *Voces disidentes: debates contemporáneos en estudios de género*. México: Miguel Ángel Porrúa/Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social.
- Gamio, Manuel. 1923. "El celibato y el desarrollo de la población en México". *Ethnos* (abril). México.

- Gamio, Manuel. 1960. *Forjando patria. Pro-nacionalismo*. México: Porrúa.
- Gobineau, Joseph Arthur, conde de. 1973. *Escritos políticos*. México: Extemporáneos.
- Guillén, Diana. 1994. "Estructuras tradicionales de poder y modernización política en América Latina: el caso chiapaneco". Tesis de doctorado en Estudios Latinoamericanos, México: Universidad Nacional Autónoma de México, Facultad de Ciencias Políticas y Sociales, División de Estudios de Posgrado.
- Guzmán Böckler, Carlos. 1996. *Donde enmudecen las conciencias: crepúsculo y aurora en Guatemala*. México: Secretaría de Educación Pública/Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social.
- Hale, Charles Adam. 1987. *El liberalismo mexicano en la época de Mora*. México: Siglo XXI Editores.
- Hernández Castillo, Rosalva Aída, coord. 1998. *La otra palabra: mujeres y violencia en Chiapas antes y después de Acteal*. México: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social.
- Hernández Castillo, Rosalva Aída. 2001. *La otra frontera: identidades múltiples en el Chiapas poscolonial*. México: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social/Grupo Editorial Miguel Ángel Porrúa.
- Hidalgo, Manuel. 1996. "San Andrés Larráinzar: una tipología de ladinos en Los Altos de Chiapas". San Cristóbal de Las Casas, Chiapas: Universidad Nacional Autónoma de México-Centro de Investigaciones Humanísticas de Mesoamérica y el Estado de Chiapas, artículo inédito.
- Krotz, Esteban. 1994. "¿Naturalismo como respuesta a las angustias de identidad?". *Estudios Sociológicos* 12, núm. 34 (enero-abril): 17-36, compilado por Alicia Castellanos Guerrero. México: El Colegio de México.

- Lieberman, Leonard, y Larry T. Reynolds. 1996. "Race: The Deconstruction of a Scientific Concept". En *Race and other Misadventures: Essays in Honor of Ashley Montagu in his Ninetieth Year*, compilado por L. T. Reynolds y L. Lieberman. Nueva York: Dix Hills, General Hall Inc.
- Lisón Tolosana, Carmelo. 1993. "Identidad: *collage* cultural. Las múltiples voces de la identidad". En *Identidades, nacionalismos y regiones*, de R. Ávila Palafox y T. Calvo Buezas. Guadalajara, Jalisco: Universidad de Guadalajara y Universidad Complutense de Madrid.
- Machuca Ramírez, Jesús Antonio. 1998. "Nación, mestizaje y racismo". En *Nación, racismo e identidad*, coordinado por Alicia Castellanos Guerrero y Juan Manuel Sandoval. México: Editorial Nuestro Tiempo.
- Moreno Feliú, Paz. 1994. "La herencia desgraciada: racismo y heterofobia en Europa". *Estudios Sociológicos* 12, núm. 34 (enero-abril). México: El Colegio de México.
- Pérez Salas, Esther, y Diana Guillén. 1992. *Chiapas: una historia compartida*. México: Instituto de Investigaciones Doctor José María Luis Mora.
- Pimentel, Francisco. 1864. *Memorias sobre las causas que han originado la situación actual de la raza indígena en México y medios para remediarla*. México: Imprenta de Andrade y Escalante.
- Rabasa, Emilio. 1969. *Antología de Emilio Rabasa*. México: Editorial Porrúa.
- Ridley, Matt. 2000. *Genoma: la autobiografía de una especie en 23 capítulos*. Madrid: Taurus.
- Roldán, Roque. 1996. "El reconocimiento de los derechos indígenas, un asunto de incumbencia global": En *Derechos de los pueblos indígenas en las constituciones de América Latina*, compilado por Enrique Sánchez. Santa Fe de Bogotá, Colombia: Disloque Editores.
- Ruiz, Apen. 2001. "La india bonita: nación, raza y género en el México revolucionario". *Debate Feminista* 24, año 12 (octubre), México.

- Stavenhagen, Rodolfo. 1994. "Racismo y xenofobia en tiempos de la globalización". *Estudios Sociológicos* 12, núm. 34 (enero-abril): 17-36, núm. coordinado por A. Castellanos Guerrero. México: El Colegio de México.
- Stolcke, Verena. 1993. "Is Sex to Gender as Race is to Ethnicity?". En *Gendered Anthropology*, compilado por Teresa del Valle, 17-37. Londres: Routledge/European Association of Social Anthropologist.
- Taguieff, Pierre André. 1987. *La force du préjugé, essai sur le racisme et ses doubles*. París: La Découverte.
- Van der Berghe, Pierre. 1971. *Problemas raciales*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Wade, Peter. 1997. *Race and Ethnicity in Latin America*. Londres/Chicago, Illinois: Pluto Press.
- Wieviorka, Michel. 1994. "Qué es el racismo". *Estudios Sociológicos* 12, núm. 34 (enero-abril), núm. coordinado por Alicia Castellanos Guerrero. México: El Colegio de México.
- Wieviorka, Michel. 1998. *Le racisme, une introduction*. París: La Découverte/Poche.

Recibido: 3 de junio de 2002.

Aceptado: 26 de febrero de 2003.