

INTERdisciplina

REVISTA DEL CENTRO DE INVESTIGACIONES
INTERDISCIPLINARIAS EN CIENCIAS Y HUMANIDADES
UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

racismos

Volumen 2 | Número 4 | septiembre-diciembre 2014

\$100.00

INTERdisciplina

REVISTA DEL CENTRO DE INVESTIGACIONES
INTERDISCIPLINARIAS EN CIENCIAS Y HUMANIDADES
UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

racismos

Volumen 2 | Número 4 | septiembre-diciembre 2014

\$100.00

DIRECTORIO

INTERdisciplina | Revista del Centro de Investigaciones Interdisciplinarias
en Ciencias y Humanidades-Universidad Nacional Autónoma de México

Juan Carlos Villa Soto / Rogelio López Torres

Editores

Olivia Gall Sonabend

Editora invitada

Hugo Brown / Isauro Uribe Pineda

Cuidado de la edición

Arturo Villegas Rodríguez

Formación y administración de Open Journal Systems

CONSEJO EDITORIAL

Germinal Cocho Gil / Universidad Nacional Autónoma de México, México

Pedro Luis Sotolongo Codina / Academia de Ciencias de Cuba

Roger Strand / Universitetet i Bergen, Noruega

Nancy Scheper-Hughes / University of California Berkeley, EUA

Julie Thompson Klein / Wayne State University, EUA

Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades

Norma Blazquez Graf

Directora

Elke Koppen Prubmann

Secretaria Académica

Rogelio López Torres

Secretario Técnico

Arturo Reyes Castillo

Secretario Administrativo

Isauro Uribe Pineda

Jefe del Departamento de Publicaciones

Universidad Nacional Autónoma de México

José Narro Robles

Rector

Eduardo Bárzana García

Secretario General

Leopoldo Silva Gutiérrez

Secretario Administrativo

Luis Raúl González Pérez

Abogado General

Estela Morales Campos

Coordinadora de Humanidades

INTERdisciplina

INTERdisciplina, Vol. 2, núm. 4, septiembre-diciembre 2014, es una publicación cuatrimestral editada por la Universidad Nacional Autónoma de México, Ciudad Universitaria, Delegación Coyoacán, México, 04510, D. F. a través del Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades, Torre II de Humanidades 4^º piso, Circuito Escolar, Ciudad Universitaria, Delegación Coyoacán, México, 04510, D. F., rev.interd@unam.mx, editores responsables: Rogelio López Torres y Juan Carlos Villa Soto. Certificado de Reserva de Derechos al Uso Exclusivo N^º 04-2013-012910094600-102, Certificado de Licitud de Título y Contenido: en trámite, ISSN en trámite. Impresa por Creativa Impresores, S.A. de C.V., calle 12 número 101, Colonia José López Portillo, Del. Iztapalapa, C.P. 09920, México, D.F. Este número se terminó de imprimir en offset en agosto de 2014 con un tiraje de 500 ejemplares en papel Bond de 90 g. para los interiores y de 300 g. para los forros. Prohibida la reproducción total o parcial de los contenidos e imágenes de la publicación sin la previa autorización de los editores.

INTERdisciplina

Volumen 2 / Número 4 / septiembre–diciembre 2014

Contenido / Contents

- Presentación 5
- *Presentation.* 7

Editorial / Editorial

- Interseccionalidad e interdisciplina para entender y combatir el racismo... 9
- Olivia Gall

Dossier / Dossier

- Raza, ciencia, sociedad 35
- Race, Science and Society*
- Peter Wade

- La matriz de lo hereditario. Raza, genética e identidad mestiza 63
- The Matrix of the Hereditary. Race, Genetics, and Mestizo Identity*
- Carlos López Beltrán

- Extraños desechables: raza e inmigración en la era de la globalización ... 75
- Disposable Strangers: Race and Migration in the Era of Globalization*
- Suzanne Oboler

- Las expresiones de odio y racismo en la opinión pública guatemalteca durante el juicio por genocidio contra el general Ríos Montt 97
- Hate Speech and Racism in the Guatemalan Public Opinion during the Genocide Trial Against General Rios Montt*
- Marta Casaús Arzú

- La conceptualización del racismo en Michel Foucault 121
- The Conceptualization of Racism in Michel Foucault*
- Jorge Gómez Izquierdo

- Extranjería y antisemitismo en el México posrevolucionario..... 143
- Aliens and Antisemitism in Postrevolutionary Mexico*
- Pablo Yankelevich

■ De apariencias y resistencias: el traje de las mujeres mayas guatemaltecas como ámbito de disputa	161
<i>Appearances and Resistance: Guatemalan Mayan Women's Dress as a Terrain for Contention</i>	
Morna Macleod	
■ Exclusión étnica en los dispositivos de conformación nacional en América Latina	179
<i>Ethnic Exclusion Devices in Nation Building in Latin America</i>	
Tomás Pérez Vejo	
■ Inclusión política y rechazo étnico: la discusión legislativa sobre el estatus de las castas con linaje africano en las primeras Cortes de Cádiz (1810-1813).	207
<i>Political Inclusion and Ethnic Rejection: the Legislative Debate on the Status of the Castes with African Lineage in the First Cortes de Cádiz (1810-1813)</i>	
Marco Antonio Pérez Jiménez	
■ Lecturas recomendadas / <i>Suggested Reading</i>	221
Voces cardinales	
■ Racismo e identidades en el mundo actual	
Rodolfo Stavenhagen	229
Reseñas / <i>Book reviews</i>	
■ La invención del racismo en la antigüedad.	235
Héctor Moreno Soto	
Colaboran en este número / <i>Contributors</i>	245

Presentación

LA ESPECIE HUMANA se distingue por haber desarrollado capacidades peculiares, tales como el lenguaje, que la identifican de manera exclusiva con el fenómeno cultural. Empero, lo que define a los individuos de nuestra especie alcanza mayor precisión con el concepto de *ser humano*. Esta noción no remite primordialmente a una dotación biológica específica ni a la manifestación de dichas capacidades; tampoco a modos de vida determinados sino a un valor considerado atributo universal, es decir, independiente de fisonomías, comportamientos y costumbres. Lo inherente al ser humano es su dignidad.

Los derechos humanos a la libertad y a la autonomía por ejemplo, son constitucionales a la dignidad humana. El pleno ejercicio de tales derechos es una aspiración cada vez más extendida en todo el mundo como lo muestra su inscripción en el marco jurídico internacional.

No obstante, estos derechos continúan siendo vulnerados ante el interés de grupos hegemónicos (en términos políticos y económicos) de establecer o preservar condiciones de dominación, explotación o segregación. Dicho interés se sostiene en creencias jerárquicas, que a su vez avivan pretensiones de supremacía, tales como las del pensamiento racista.

El fenómeno racista es una construcción histórica que está vinculada al significado que las poblaciones confieren a la diversidad física y cultural de los grupos humanos, a la conformación de identidades y a la actitud ante la otredad. Sus manifestaciones de exclusión, xenofobia, guerra, exterminio, etcétera, reflejan concepciones jerárquicas de la diversidad, así como prejuicios y resabios ancestrales que logran permear el funcionamiento de las instituciones, las cuales auspician, de este modo, la desigualdad social.

Reconociendo las múltiples expresiones y condicionantes de este fenómeno, **INTERdisciplina** acomete en este número el estudio de lo que con toda propiedad se puede entonces denominar *Racismos*, los cuales constituyen un problema social complejo que compromete las aspiraciones de libertad y de igualdad de derechos entre los seres humanos, y representa un riesgo permanente para la paz en todo el mundo.

Las y los autores que participan en este volumen aportan conocimientos de las ciencias biológicas, la psicología, la antropología, la sociología, la ciencia jurídica, la filosofía, entre otras disciplinas, para explicar el fenómeno racista y reflexionar sobre sus implicaciones sociales. Una de las cuestiones medulares para la comprensión de los racismos es señalar cómo surgen, y qué significa el

concepto de raza, lo cual está asociado al interés de explicar la diversidad humana, tanto biológica como cultural.

Más allá del interés de describir y explicar tal diversidad, han surgido vertientes de investigación orientadas a buscar correlaciones entre dichas dimensiones (incluyendo la psicológica). La connotación jerárquica de la diferencia, presente en las taxonomías así propuestas, ha suscitado que se abjure del término *raza* y se busque conceptos distintos, tales como el de *etnicidad* o el de *poblaciones*, para describir la diversidad humana.

Sin embargo, no basta con tomar distancia de la denominada *ciencia racial* para superar el pensamiento racista. Es necesario también explicar este fenómeno a partir de los procesos recursivos de dominación que históricamente actualizan el estigma de ciertos grupos, quienes suelen sufrir en mayor medida el aumento de la pobreza y la desigualdad que ocasiona el modelo neoliberal predominante a escala global, lo cual, aunado a la intensificación del fenómeno migratorio, por ejemplo, reproduce el rechazo explícito o sutil hacia dichos grupos, agudizando la injusticia social y la discriminación.

Explicar los procesos sociales que instauran y reproducen los racismos —lo cual sólo se puede lograr al estudiarlos en su complejidad— puede aportar claves para erradicarlos a través de la educación y pasar de las declaraciones antirracistas o del reconocimiento de los derechos humanos sin excepción alguna a establecer modos de convivencia que hagan efectivo el cumplimiento de tales derechos en todos los ámbitos de la vida social; esto como ejercicio de la propia libertad y autonomía, como manifestación de nuestra propia dignidad. ■

Presentation

THE HUMAN SPECIES excels in the development of peculiar abilities, like speech, that establish an exclusive link with the cultural phenomenon. Nevertheless, that which defines the individuals of our species may be described better by the concept of *human being*. This notion doesn't depend necessarily upon a specific biological infrastructure, nor on the manifestation of those abilities, nor on certain life styles, but rather on a broad value deemed to be universal; that is, independent from appearances, behaviors and customs. What is inherent to the human being is his/her dignity.

The rights of humans to liberty and autonomy for example, are consubstantial with human dignity. The unrestricted exercise of these rights is an increasingly manifest endeavor in the whole world, as expressed by their inclusion in international law.

However, these rights are still routinely violated as a result of the desire of hegemonic groups (in political and economic terms) to establish or preserve conditions that are prerequisites for domination, exploitation and segregation. This type of interest is sustained by hierarchic beliefs, that simultaneously stimulate supremacist tendencies, such as racist thought.

The racist phenomenon is an historical construction linked to the meaning populations ascribe to physical and cultural diversity among human groups, to the integration of identities, and to their attitude concerning otherness. Manifestations such as exclusion, xenophobia, war, extermination, etcetera, reflect hierarchical conceptions of diversity, apart from prejudices and ancestral holdovers that manage to permeate the functioning of institutions that, in this way, propitiate social inequality.

Recognizing the many expressions and conditioning circumstances of this phenomenon, this issue of **INTERdisciplina** approaches the study of that which can properly be termed "Racisms", which constitute a complex social problem that compromises aspirations to liberty and equality of rights among human beings, and poses a permanent risk to peace in the world.

The authors participating in this volume bring into play knowledge gleaned from the biological sciences, psychology, anthropology, sociology, legal science and philosophy, among many other disciplines, in order to explain racist phenomena and reflect upon their social implications. One of the key issues for the comprehension of racisms is to pinpoint how they emerge and how the concept of race is construed by a given group, all of which is associated with the aim of

explaining human diversity, both from the biological and the cultural point of view.

Beyond the desire to describe and explain this sort of diversity, several research sources have emerged, directed towards the search for correlations between these dimensions (including the psychological). The hierarchical connotation of differences, present in the taxonomies thus proposed, has resulted in the abandonment of the term *race* in favor of different concepts like *ethnicity* or *populations*, to describe human diversity.

Yet, it is not enough to back away from so-called *racial science* to overcome racial thought. It is necessary, too, to explain this phenomenon on the basis of those recursive domination processes that historically update the stigmas of certain groups, that tend to suffer in greater measure from the increase in poverty and inequality triggered by the neoliberal model now dominant on a global scale. This has—together with the escalation of migratory phenomena, for example—stimulated the explicit or subtle rejection of these groups, accentuating social injustice and discrimination.

The explanation of social processes that inspire and reproduce racisms—only possible by studying them in their complexity—can contribute clues for pursuing their eradication by means of education, and thus move on from anti-racist declarations or assertions of recognition of human rights without exceptions, to the establishment of modes of living together that ensure the effective acceptance of these rights in all walks of social life; all this considered as an exercise of each individual's freedom and autonomy, as a manifestation of his/her own dignity. ■

Olivia Gall*

Interseccionalidad e interdisciplina para entender y combatir el racismo

Perspectivas interdisciplinarias y transacadémicas

EL RACISMO HA SIDO y sigue siendo uno de los fenómenos estructurales que, ligado en cada sociedad de forma estrecha al ámbito de lo cultural —construcción histórica de identidades y de otredades socioculturales— también lo está al ámbito de lo político, lo económico y lo social, y coloca a un gran número de personas, de grupos étnicos, de minorías migrantes y de naciones (en el sentido ya sea de pueblos o de países) en diversas y complejas situaciones de sufrimiento, cuyo componente central puede ser la exclusión, la inferiorización, la asimilación discriminatoria o, en casos extremos, el exterminio.

Entender mejor y poder combatir con más eficacia y contundencia el racismo constituyen hoy una prioridad tanto en el mundo académico como en el universo de la sociedad civil y en el de las organizaciones gubernamentales e internacionales dedicadas al combate contra la discriminación y la defensa de los derechos humanos. Pero ello requiere mirar al racismo como un fenómeno complejo, provocado, habitado y alimentado por causas y lógicas diversas, y que, por tanto, debe ser observado, estudiado, analizado y combatido echando mano a marcos disciplinarios, sociales, culturales, políticos, legales e institucionales diversos. En el ámbito académico hay colegas provenientes tanto de las ciencias sociales y las humanidades como de las ciencias de la vida y de la conducta que están dedicados a tratar de entender mejor la naturaleza y las múltiples causas, caras y manifestaciones del racismo. Y reconocemos cada vez más que hay que observar, analizar y combatir este fenómeno complejo desde perspectivas no sólo inter o transdisciplinarias (ver *INTERdisciplina*, vol. I, núm. 1, CEIICH-UNAM, septiembre-diciembre, 2013) sino transacadémicas; es decir, en colaboración y diálogo con otros saberes de la sociedad civil y de los gobiernos e instituciones internacionales.

Las ciencias de la vida han hecho cruciales descubrimientos que cada vez demuestran con más precisión que no existe base científica alguna para seguir sosteniendo que hay tal cosa como “razas humanas”, entendidas como grupos

* Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades, Universidad Nacional Autónoma de México. Correo electrónico: olivgall@unam.mx

cuyas diferencias en cuanto al color de la piel y al fenotipo se deben a contundentes y radicales disparidades biológicas o genéticas.

Desde muchos ámbitos de la academia y de otros sectores se aboga cada vez más por que no sólo se tomen muy seriamente en cuenta las conclusiones de las ciencias naturales en el sentido arriba mencionado, sino, y sobre todo, que: a) se entienda y se acepte que “la raza” es una construcción cultural y no una realidad natural; b) se abandone la pertinaz creencia, la arraigada idea, la terca convicción de que las diferencias fenotípicas entre seres humanos diversos son la base *sine qua non* de una pretendida superioridad o inferioridad de cada uno de los grupos étnicos o, como diría Peter Wade, geográfico-culturales a los que estos seres humanos pertenecen (1997, 26) y c) se deje de justificar con argumentos filosóficos, legales, políticos y culturales el trato diferenciado y desigual que se ha dado a los integrantes de grupos “racialmente” diferenciados en cuanto al acceso a oportunidades y a derechos.

A pesar de todo ello, a pesar de otros vertiginosos avances científicos y tecnológicos, a pesar del grado en que los aspectos positivos de la globalización nos han acercado en términos de las comunicaciones, de las distancias y de las posibilidades de conocernos mejor unos a otros, el mundo humano —y paradójicamente una parte del mundo científico también— sigue rigiendo muchas de sus creencias, de sus valores, de sus comportamientos, de sus costumbres y de sus instituciones de poder político, social y cultural sobre la base de sentimientos, ideas, prejuicios, ideologías y prácticas que no hacen sino enarbolar, defender, prolongar y en muchos casos profundizar el racismo, siempre ligado a una o varias otras formas de discriminación y de opresión, como la socioeconómica, la de género, la política, la social, la ambiental, etcétera.

Definir “racismo” resulta ya de entrada una tarea no fácil, dadas las múltiples formas de entender el término, pero no entraré aquí a ese debate. Me limitaré a reproducir la propuesta que el antropólogo británico Peter Wade plantea en el artículo que forma parte de este dossier de *Racismos* p. 35, con respecto a la necesidad de conocer la historicidad del concepto “raza” para entender su polisemia y su riqueza. Lo hago así no sólo porque Wade es un destacado especialista y porque la exhaustiva investigación teórica y conceptual que ha desarrollado en este sentido es de actualidad sino porque me convencen mucho su actitud y su postura abiertas al debate. Wade plantea:

¿qué es la raza? ¿Qué entendemos por ese término? ¿Se trata de un concepto que se refiere al color de la piel u otras características físicas como los rasgos faciales o el tipo de cabello? ¿Se trata de un discurso sobre “la sangre”, es decir la ascendencia, la genealogía y los orígenes ancestrales? ¿Se trata tal vez de la cultura, por ejemplo, el modo de hablar, la música que se escucha, la ropa que se viste? ¿O se trata más bien

de la referencia a ciertas categorías históricas de gente, como son “los blancos”, “los negros”, “los indios” y quizás “los asiáticos” o “los africanos”? En mi opinión, el concepto raza está vinculado a todos estos criterios y no hay una definición sencilla del concepto. La palabra y el concepto han existido durante mucho tiempo y en muchos lugares del mundo; a veces la misma palabra no aparece, pero las ideas asociadas con la palabra sí parecen estar presentes.

Y agrega:

en mi artículo presento una cronología convencional del concepto raza que describe un movimiento en el cual raza cambia de ser una idea basada en la cultura y el medio ambiente, a ser algo biológico, inflexible y determinante, para luego volver a ser una noción que habla de la cultura. Resumo cómo la idea de raza ha cambiado a través del tiempo, enfocando los diferentes discursos de índole *natural-cultural* sobre los cuerpos, el medio ambiente y el comportamiento, en los cuales las dimensiones culturales y naturales siempre coexisten. “La naturaleza” no puede ser entendida solamente como “la biología” y ni la naturaleza ni la biología necesariamente implican solo el determinismo, la fijeza y la inmutabilidad. Estar abiertos a la coexistencia de la cultura y la naturaleza y a la mutabilidad de la naturaleza nos permite ver mejor el ámbito de acción del pensamiento racial.

Una vez planteado esto, en las páginas que siguen intentaré dar cuenta meramente de cinco de los grandes asuntos que tienen que ver con el tema: 1) la relación identidad-racismo; 2) la relación racismo-modernidad y el nacimiento del racismo en América Latina; 3) la existencia del racismo aún en contextos nacionales en los que el fundamento de la identidad nacional no es la sangre/cultura pura sino la sangre/cultura impura o mestizaje; 4) el marco jurídico internacional y las iniciativas públicas y civiles antirracistas y, 5) las indispensables interseccionalidad e interdisciplina en los estudios sobre racismo. Al escoger estos cinco temas y al sólo esbozar, para cada uno de ellos, las grandes líneas del debate que los atraviesan, estoy consciente de que dejo de lado muchos más. Sin embargo, los autores que colaboran en este número de *INTERdisciplina* suplirán con creces muchos de estos huecos.

Relación identidad-racismo

Si lo vemos desde la perspectiva del sociobiólogo Edward Osborne Wilson —“hemos creado una civilización tipo Guerra de las Galaxias, acompañada por emociones de la Edad de Piedra, instituciones medievales y una tecnología que parece hecha por los dioses” (2012, 1)— pensaríamos que el racismo es un

fenómeno que arrastramos desde tiempos inmemoriales; un fenómeno que ni el desarrollo ni el conocimiento científico ni el avance tecnológico han podido frenar, porque nuestras sociedades siguen atadas a sentimientos y estructuras de poder no sólo premodernos sino incluso primitivos. Y que, de manera aún más grave, se ha profundizado debido precisamente a que la tenaz preeminencia de dichos sentimientos y estructuras conduce a la utilización de la ciencia, el desarrollo y la tecnología en forma destructiva, en beneficio de una cultura primitiva y de los intereses a ella asociados.

La perspectiva de la Escuela de Frankfurt —en especial a partir de la obra de Theodor Adorno y Max Horkheimer *Dialéctica de la Ilustración. Fragmentos filosóficos* (1998) y la de Max Horkheimer *Crítica de la razón instrumental* (2002)— para entender los genocidios modernos (que no son sino las expresiones más radicales y asesinas del racismo) nos plantea que hay que situarlos partiendo de una crítica a la reflexión filosófica acerca de la relación entre razón, ciencia y ética. Para estos dos pensadores, el Holocausto nazi fue producto de una crisis profunda de la razón tal y como la entendió la Ilustración, y de la confianza en la ciencia nacida con ella y desarrollada a ultranza durante los siglos XIX y XX. En las obras *Ocaso* de Horkheimer (1984) y *Mínima moralía* de Adorno (1987) se desarrolla una profunda crítica de la cultura contemporánea. Esta crítica está basada en la afirmación de que el proyecto cultural de la Ilustración fundado en el culto a la razón como garantía máxima del resguardo de una moral igualitaria ha fracasado históricamente hablando. Lo que la *Dialéctica de la Ilustración* pretende demostrar es que esta última, que se proclamó como esencialmente desmitificadora por su naturaleza crítico-racional, principal hito del proceso cultural con el que se identifica la modernización occidental, se ha convertido en una nueva mitología que defiende a ultranza aquello mismo con lo que quería acabar. Por eso Adorno y Horkheimer argumentan que la razón ilustrada conduce a la instauración de un pensamiento aprisionante que carga en su seno, en forma aparentemente contradictoria, el dominio de la lógica de la identidad.

Como se puede ver, a pesar de sus diferencias, Wilson y Adorno/Horkheimer parecen coincidir en un asunto fundamental: el problema reside precisamente en “el dominio de la identidad”. Desde ambas perspectivas se enfatiza que la modernidad no ha logrado de ninguna manera destruir, en el mundo humano, la preeminencia de la defensa más o menos a ultranza de su identidad por parte de unos grupos histórico-culturalmente determinados en contra de otros grupos histórico-culturalmente determinados.

Si esto es así, es evidente que la compleja variable cultural representada por el concepto *identidad* es determinante en la existencia y en las modalidades del racismo. Definida desde la filosofía, por Robert Fossaert (1983), la identidad sociocultural es “la percepción colectiva de un ‘nosotros’ relativamente

homogéneo (*in group*) [el grupo visto desde dentro de sí mismo], por oposición a ‘los otros’ (*out group*) [el grupo de fuera visto desde el nosotros grupal], en función del reconocimiento de caracteres, marcas y rasgos compartidos que funcionan también como signos y emblemas, así como de una memoria colectiva común.”

Sin embargo, como lo aclara Amin Maalouf, la identidad “parece ser de las palabras más claras pero suele, por eso, ser de las más traicioneras”. (1999, 19) Es, coincide Borges (1960), “esa rara cosa que somos, numerosa y una”.

Dada esta complejidad y la importancia que reviste en la vida entera de nuestra especie, la identidad ha sido mirada y abordada desde tiempos antiguos y desde parámetros geográfico-culturales diversos, a partir de la filosofía, la teología, la cosmovisión, la historia, la psicología, la literatura, la poesía, la sociología, la antropología, la política, las artes plásticas y visuales, el cine y tantos otros ámbitos más de nuestra vida, nuestro pensamiento, nuestra sensibilidad, nuestra conflictividad y nuestras prácticas.

Desde la literatura se ha dado cuenta del complejo juego entre lo individual y lo colectivo que este concepto encierra y que es crucial para el estudio y el análisis del racismo. En su novela *Niebla*, Miguel de Unamuno, escribe por ejemplo:

no, no, conmigo no juega nadie, y menos una mujer. ¡Yo soy yo! ¡Mi alma será pequeña, pero es mía!

Y sintiendo en esta exaltación de su yo como si éste se le fuera hinchando, hinchando y la casa le viniera estrecha, salió a la calle para darle espacio y desahogo.

Apenas pisó la calle y se encontró con el cielo sobre la cabeza y las gentes que iban y venían, cada cual a su negocio o a su gusto y que no se fijaban en él, involuntariamente por supuesto, ni le hacían caso, por no conocerle sin duda, sintió que su yo, aquel yo del *¡yo soy yo!* se le iba achicando, achicando y se le replegaba en el cuerpo y aun dentro de éste buscaba un rinconcito en que acurrucarse y que no se le viera. La calle era un cinematógrafo y él se sentía cinematográfico, una sombra, un fantasma. Y es que siempre un baño en muchedumbre humana, un perderse en la masa de hombres que iban y venían sin conocerle ni percatarse de él, le produjo el efecto mismo de un baño en naturaleza abierta a cielo abierto, y a la rosa de los vientos.

Sólo a solas se sentía él; sólo a solas podía decirse a sí mismo, tal vez para convenirse, *¡yo soy yo!*; ante los demás, metido en la muchedumbre atareada o distraída, no se sentía a sí mismo (Unamuno, 2013).¹

¹ En la obra de teatro *La vida es sueño*, el dramaturgo Pedro Calderón de la Barca también da cuenta del peso que tiene percibirse identitariamente hablando en forma muy clara en las actitudes y prácticas que uno tendrá frente a los otros:

¿Que quizá soñando estoy, aunque despierto me veo? No sueño, pues toco y creo lo

Ningún ser humano deja de ser parte de una colectividad, ya sea étnica, religiosa, regional, urbana, local, cultural, nacional, etcétera, que lo moldea de diversas formas y le da sentido. La música popular es uno de los vehículos privilegiados para mostrar, por ejemplo, profundos sentimientos de identificación y de reconocimiento de cuán moldeado está uno por la colectividad de pertenencia nacional. En ella eso se expresa a veces a través de fórmulas nacionalistas exaltadas, como las de la canción “Como México no hay dos” del compositor José *Pepe* Guízar Morfín, que no dejan duda de dónde coloca uno sus lealtades colectivas nacionalistas fundamentales.

Es mi orgullo que me nombren mexicano
 ¡Como México no hay dos!
 No hay dos en el mundo entero
 Ni hay sol que brille mejor...

También se expresa a través del humor musicalizado, como en “¿A qué le tiras cuando sueñas mexicano?”, de Salvador *Chava* Flores Rivera;

...¿A qué le tiras cuando sueñas mexicano?
 Deja el tesoro que Cuauhtémoc fue a enterrar...
 ¿A qué le tiras cuando sueñas, mexicano?
 Que faltan niños pa’ poblar este lugar...

o a través de fórmulas populares cantadas que ilustran bien hasta qué punto ninguna comunidad deja de estar constituida por seres humanos que, a pesar de sus múltiples elementos en común, nunca son absolutamente idénticos. Vaya por muestra “Yo soy quien soy” de Manuel Esperón González y Felipe Bermejo Araujo, que en México conocemos sobre todo en la voz de Pedro Infante.

Yo soy quien soy
 y no me parezco a naiden,
 me cuadra el campo
 y el chillido de sus aires...

La poesía también traduce y dialoga bien con el perenne juego entre identidad y otredad que no existen la una sin la otra, y muestra lo absurdo de la exclusión

que he sido y lo que soy. [...] sé quién soy, y no podrás [...] quitarme el haber nacido de esta corona heredero; [...] ya informado estoy de quién soy [...] sé que soy un compuesto de hombre y fiera (2008).

de “un otro” o de “unos otros” que en general se consideran ajenos e incluso peligrosos, pero sin los que el yo no puede ser yo, el nosotros no puede ser nosotros.

En su poema “Yo no soy yo” el poeta español Juan Ramón Jiménez dice:

Yo no soy yo.
Soy éste que va a mi lado sin yo verlo
que, a veces, voy a ver
y que, a veces, olvido...

El joven poeta maldito francés Arthur Rimbaud contribuye en las Cartas del vidente (1871) con su “Car Je est un autre. Si le cuivre s'éveille clairon, il n'y a rien de sa faute” (Clerget 2007),² en el que, abonando al respeto por la incorporación de la otredad en el yo, conjuga en tercera persona un verbo cuyo sujeto es la primera persona. En este mismo sentido, en *Piedra de Sol* poema incluido en su poemario *Libertad bajo palabra* (1960), Octavio Paz escribe:

...la vida no es de nadie, todos somos la vida —pan de sol para los otros, los otros todos que nosotros somos—, soy otro cuando soy, los actos míos son más míos si son también de todos, para que pueda ser he de ser otro, salir de mí, buscarme entre los otros, los otros que no son si yo no existo, los otros que me dan plena existencia (Paz 1995, 259).

A pesar del grado en que, además de la academia, el arte registra la riqueza y el carácter multifactorial y siempre móvil de la identidad, desde las instituciones político-culturales de sociedades diversas generalmente se nos ha hecho creer —escribe Maalouf— que nuestra identidad individual está dada por unos pocos elementos inamovibles, estáticos, deterministas, que están definidos por estas pertenencias colectivas nuestras: la nacionalidad, la religión, el grupo étnico, el color de piel, el sexo. Sin embargo, todos sabemos que la identidad de una persona está constituida por una infinidad de elementos que no caben, que no se acomodan bien, que complejizan esa concepción estática, formal, rígida, limitada de la identidad. Más aún, no todas las pertenencias de cada persona —tradicción religiosa, nación, región, pueblo, grupo étnico, familia, clan, clase, barrio, equipo, profesión, etcétera —tienen, dice Maalouf, la misma importancia, o por lo menos no la tienen en forma simultánea, aunque nunca carezcan por completo de valor. Todas ellas son “los genes” de la identidad —hoy llamados también “memes”— que en su mayoría no son innatos. En otras palabras, la identidad

² Carta de Arthur Rimbaud a Paul Démeny, 15 de mayo de 1871.

individual no se nos da de una vez por todas, sino que se va construyendo y transformando a lo largo de toda nuestra existencia (Maalouf 1999, 20-21).

Lo mismo ocurre con la identidad colectiva. La jerarquía que hay, en un momento determinado, entre los componentes de la identidad de un grupo humano no es inmutable, sino que cambia con el tiempo y van modificando las creencias y los comportamientos. Sin embargo, tendemos a proceder de dos maneras paralelas: hacer un absoluto de las identidades individuales colocadas dentro de lo colectivo, y atribuir al colectivo humano rasgos o comportamientos identitario-socio-políticos que interpretamos como dados de entrada y para siempre.

No cabe duda que, en las percepciones colectivas que “el nosotros” construye de “los otros” alrededor de los registros que tienen que ver con la dimensión étnico-racial de la diferencia, la identidad ocupa un lugar preponderante. Para ejemplificar lo anterior, qué mejor análisis que el aportado en el Libro *Guatemala, linaje y racismo* de Marta Casaús Arzú (2010), en el que ella demuestra el alto grado en el que la autoidentificación identitaria étnico/racial de los miembros de las élites guatemaltecas por ella estudiados incide en la visión y en el trato más o menos racista que cada uno/a de ellos/as tiene acerca del indígena. En la muestra estudiada por Casaús, los entrevistados podían adscribirse a la categoría de “blancos”, “criollos”, “mestizos”, ladinos” u “otra cosa”, y concluye que:

[...] es en el origen de la autoidentificación y de la adscripción étnica³ donde empieza a operar el principio discriminatorio hacia el indígena [...]. Cuanto más blanco se considera el individuo [es decir, cuanto más arguye no tener sangre indígena en sus venas y descender ya sea de españoles o de europeos] mayores tendencias racistas en sus respuestas (187).

En efecto, una de “Las verdades” identitarias que los seres humanos de la era contemporánea menos hemos cuestionado es aquella que deriva de lo que llamamos “los elementos innatos” de las personas y o grupos. Entre estos últimos están sobre todo el sexo, el color de piel, el fenotipo. Éstos, se nos dice, son naturales, biológicos, y por tanto inamovibles. Pero si lo pensamos con cuidado, ni siquiera esos elementos permanecen incambiables; ni siquiera lo “innato” posee características esenciales incambiables. Y no es que el entorno social determine el sexo, el color de piel o los rasgos fenotípicos de las personas, pero sí determina el sentido de esa condición. Hasta el color de piel es relativo:

Nacer negro no significa lo mismo en Nueva York que en Lagos, Pretoria o Luanda.

3 Ver Barth, 1976; Bonfil Batalla, 1981 y Epstein, 1978.

Para un niño que viene al mundo en Nigeria, el elemento más importante de su identidad no es ser negro y no blanco, sino ser por ejemplo yoruba y no hausa. Para un negro que nace en Nueva York, ser de origen yoruba o hausa es lo de menos, pero ser negro es muy determinante. Y un hombre, mezcla de blanco y negro, es considerado negro en EEUU, mientras que en Brasil es considerado mulato (Maalouf 1999, 35-36).

Y sin embargo, muchas de las prácticas y de las políticas discriminatorias, inferiorizantes y/o excluyentes y muchas de las guerras, masacres, atrocidades, genocidios o crímenes de lesa humanidad que desgraciadamente cunden en nombre de la identidad tienen, como uno de sus componentes, las percepciones naturalizadas —racializadas y/o generizadas— de “el otro” o de “los otros” que se desarrollan en las ideas, los sentimientos y las prácticas de un “nosotros” fincado en su identidad y en afianzar la preeminencia de esta última.

Relación racismo-modernidad

Líneas arriba planteábamos cómo Adorno y Horkheimer aseguran que la racionalidad, principal hito cultural de la modernidad occidental,⁴ no sólo no logró destruir una realidad fundamental de la pre-modernidad —la construcción de y la lucha entre identidades fundadas en poderosas mitologías— sino que construyó una nueva mitología, tanto o aún más esencialista, tanto o aún más poderosa que sus antecesoras: la defensa a ultranza de la razón culturalmente determinada desde los parámetros europeos como fundamento esencializado de una identidad dominante.

Esta reflexión nos conduce a otra de las grandes temáticas de debate del campo de estudio de los racismos: la relación entre el racismo y la modernidad. Como lo escribe el historiador George M. Fredrickson (2002, 5), algunos piensan que el racismo es una idea peculiar de la modernidad, sin mucho precedente histórico; otros piensan que el racismo es simplemente una manifestación del antiguo fenómeno del tribalismo y de la xenofobia; otros, finalmente —y entre ellos Fredrickson y la autora de estas líneas— tratan, en medio de esas dos opiniones, de construir una definición de trabajo que cubre más que el racismo científico o biológico pero menos que el tipo de prejuicio de grupo basado en la cultura, la religión, o simplemente un sentido de familia o de parentesco.

4 La racionalidad, plasmada en la filosofía igualitaria y científicista de la Ilustración, fue a la vez producto y representación simbólica (en su doble acepción de reflejo de y de orientación para [Giménez 2005, capítulo IV]) del desarrollo económico del capitalismo y de la creación político-jurídica de los estados-nación, armados de marcos normativos liberales destinados a garantizar la libertad de las relaciones contractuales y los derechos civiles y políticos de la ciudadanía.

Quienes defienden la primera de estas posturas (Wieviorka 1994 y 1998; Moreno Feliú 1994; Gómez Izquierdo 2014) sostienen que el racismo no podría haber existido antes de la Ilustración:

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 Moreno Feliú— es cierto que en tiempos antiguos, previos a “la modernidad”, la discriminación, la exclusión, la segregación e incluso el exterminio del “otro” se debía a que no le rendía culto al Dios correcto, o bien a que no nació en una cultura digna de ser mirada por este Dios correcto. Pero, a partir del nacimiento de las relaciones modernas de producción y de las ideas, leyes y conformaciones nacionales a ellas asociadas, la discriminación, exclusión, segregación e incluso exterminio del “otro” se debe a que es visto como “biológicamente” inferior al “nosotros”. Pero eso no significa que el racismo se explique por esa ruptura de las lógicas de discriminación porque, concluye esta autora, “no hay línea de continuidad [entre ellas]: el racismo es una doctrina nacida de la misma ruptura con lo antes conocido” (Moreno Feliú 1994).

Sin embargo, pensadores tan importantes como Cornelius Castoriadis o Zygmunt Bauman defienden más bien la tercera de las posturas arriba planteadas por Fredrickson. Aseguran que es falaz el razonamiento de que no hay línea de continuidad entre lo pre-moderno y lo moderno en términos del trato al otro juzgado como identitariamente diferente.

Castoriadis argumenta que es falaz dado que lo que realmente importa en la definición de si un tipo de discriminación o exclusión es racista o no es determinar hasta qué punto la percepción que se tiene del otro y el trato que se le da tienen, como base esencial, “el no permitirle abjurar”. Y ello independientemente de si el argumento tras el rechazo al otro es culturalista (por ejemplo de naturaleza religiosa o, como lo argumenta el llamado neo racismo europeo de las últimas cuatro décadas, basado en la “diferencia cultural”), biologicista o bien una combinatoria de ambos (por ejemplo étnico-racial) (Castoriadis 1985). Para Castoriadis, en dos palabras, si se permite al otro abjurar no podemos hablar de racismo, pero si no se le permite abjurar entonces definitivamente sí.

Bauman coincide con Castoriadis cuando escribe que la explicación tras el hecho de que con demasiada frecuencia se piense, se sienta y se actúe frente al otro sobre la base de la concepción racista que consiste en la convicción de que “el hombre es antes de que actúe. Nada de lo que haga puede cambiar lo que es”, reside en que “‘el otro’, tipificado como extraño por desconocido, es un

portador innato de incertidumbre, de potencial peligro, siendo, tal vez, su mayor amenaza el atentar contra la clasificación misma que sostiene el orden del espacio social en el que se inscribe mi mundo.

Justamente, los extraños irritan, desagradan, desconciertan porque tienden con su sola presencia a ensombrecer y eclipsar la nitidez de las líneas fronterizas clasificatorias que ordenan el mundo en el que vivo, y de este modo, a cuestionar de manera radical la presunta comprensión recíproca que el 'yo' tiene con el 'otro'" (Bauman 2004, 171).⁵

El historiador Lothar Knauth aboga en favor de esta postura, con dos argumentos que tienen que ver con el análisis de la construcción de la otredad tanto en la antigua Grecia como en la antigua China. Knauth postula que en la antigua Europa, en el cuarto siglo antes de Cristo, veintidós siglos antes de la Ilustración, Aristóteles, en su libro *La Política*, naturalizaba la inferiorización-superiorización cuando escribía:

la naturaleza, teniendo en cuenta la necesidad de la conservación, ha creado a unos seres para mandar y a otros para obedecer. La naturaleza ha fijado, por consiguiente, la condición especial de la mujer y la del esclavo. Ha querido que el ser dotado de razón y de previsión mande como dueño, así como también que el ser capaz por sus facultades corporales de ejecutar las órdenes, obedezca como esclavo, y de esta suerte el interés del señor y el del esclavo se confunden (citado por Knauth 2000, 15).

La naturalización que Aristóteles hacía de la diferencia social era más que similar a la que hace el racismo moderno de la desigualdad (Wieviorka 1994), para el que los seres inferiores lo son por naturaleza, lo que le da derecho a la sociedad a colocarlos en la escala más baja de la misma: una escala que en la *polis* griega no los considera como ciudadanos y que en la sociedad moderna occidental, si bien puede otorgarles eventualmente la ciudadanía, lo hace más en términos formales que en la realidad.

Por otra parte, en la China antigua, continúa Knauth, no se naturalizaba la diferencia. Al bárbaro no se le definía a partir de sus características naturales sino a partir de "las direcciones geográficas de su proveniencia", direcciones

5 Esa conclusión de Bauman no es contradictoria con la coincidencia que él tiene con Adorno y Horkheimer cuando afirma que el Holocausto no fue una consecuencia de una barbarie irracional pre-civilizada que se prolongó hacia la modernidad, sino una consecuencia lógica (aunque no inevitable) de la civilización moderna que practica la ingeniería social a gran escala (1998).

que “se enfrentaban con el espacio cultural del centro floreciente —*dyungjua*— como expresión de un núcleo civilizado y con una sociedad política cuyos criterios determinarán quién se identifica con y pertenece al área civilizada y quién es bárbaro y por lo tanto está discriminado al no compartir las costumbres y valores dominantes.

En Aristóteles es fácil ver la naturalización de la diferencia a la que él procede desde su pertenencia cultural identitaria. En la China antigua, por el contrario, no hay manera alguna de encontrar un argumento que base la legitimidad de las élites hegemónicas en la intervención de una naturaleza (Knauth 2000, 15). A pesar de esta diferencia, concluye Knauth, las nociones de “seres capaces por sus facultades corporales de ejecutar las órdenes, de obedecer como esclavos”, y de ‘bárbaros’ redundan finalmente en algo no muy distinto en cuanto al destino de ‘los otros inferiores’: el sojuzgamiento y la exclusión.”

Fredrickson, por su parte, analizando no ya el mundo antiguo, occidental o del lejano oriente, sino el mundo europeo medieval y renacentista, apoya la postura de Knauth o de Castoriadis:

cuando los europeos del medioevo tardío y de la modernidad temprana invocaban la voluntad de Dios con el objeto de apoyar el punto de vista según el cual las diferencias entre cristianos y judíos o entre europeos y africanos eran imborrables, estaban adoptando una doctrina racista. Las maldiciones que hacían pesar sobre los judíos por haber asesinado a Cristo o sobre los negros por el pecado de Cam pueden hacer las veces de equivalentes supranaturalistas del determinismo biológico para favorecer a aquellos que buscan negar la humanidad de un grupo estigmatizado (Fredrickson 2002, 51).

La histórica animadversión de los cristianos en contra de los judíos residió durante por lo menos diecisiete siglos en que éstos se negaban a aceptar la hegemonía cultural o religiosa cristiana. Se argumenta que dentro del marco histórico-cultural premoderno, si éstos la hubiesen aceptado mediante reconocer a Cristo como el Mesías y, posteriormente, mediante el acto de convertirse al catolicismo, la animadversión en contra de ellos se hubiese terminado. En muchos momentos de la Edad Media, la alta jerarquía eclesiástica apoyaba fuertemente la idea de que aún si los judíos habían cometido —como lo cree la Cristiandad— el peor crimen, el deicidio, podían ser perfectamente redimidos a través de la conversión. Sin embargo, en los siglos XII, XIII y XIV cundían como pólvora las creencias populares que demonizaban a los judíos, lo cual los ponía peligrosamente fuera del umbral de la humanidad. Se les asociaba con el Diablo o con la brujería. Y a pesar de que la terminología y el marco de referencia eran religiosos, el asociarlos con el Diablo conducía directamente a verlos no como

seres humanos sino como bestias diabólicas que estaban por lo tanto más allá de toda redención (ver Trachenberg 1943; Chazan 1997).

La judeofobia medieval es distinguida generalmente de sus manifestaciones modernas llamadas antisemitismo bajo la premisa de que funcionaba en una sociedad que operaba sobre la base de la jerarquía religiosa y no racial, y de que bajo dicha jerarquía los otros pueden finalmente redimirse, abjurar. Estoy de acuerdo que entre judeofobia premoderna y antisemitismo moderno hay que hacer muchas distinciones indispensables. Como lo plantea Élisabeth Roudinesco, “la historia de la persecución a los judíos es antigua y probada, [pero] no ha sido la misma en todas las épocas, como tampoco los judíos han sido siempre iguales a lo largo de su historia” (2011, 27).

Sin embargo, al ser relegados al status de parias⁶ dado que no podían ser miembros de la raza humana por la que Cristo había muerto en la cruz, al no permitírseles abjurar, los judíos medievales eran aislados de la sociedad, alejados de ocupar un lugar digno dentro de ella y de la jerarquía oficial. Por lo tanto se volvieron “los otros por excelencia”, cosa que también ocurrió, aunque de manera mucho más violenta en el imaginario y en la práctica de uno de los tres regímenes racistas más virulentos de la historia: el régimen nazi.⁷

Durante el medioevo hispano tardío, al calor de la *Reconquista* y de la creación y consolidación de la Hispanidad, la creencia, la ideología y la práctica de la supervisión de *la limpieza de sangre* eran una muy buena forma de excluir a aquellos que no cumplían con los requerimientos que exigía una nueva y más precisa concepción de lo que significaba ser español (Fredrickson 2002, 41; Leslau 1999). La política de limpieza de sangre era una defensa a ultranza de la identidad hispana centrada en exclusiones casi racializadas, pero que se seguían manteniendo fundamentalmente en el terreno de lo religioso”.⁸ Estaba destinada a garantizar que las jerarquías de clase, políticas y religiosas estuviesen ocupadas únicamente por “viejos cristianos”, quienes demostraban que lo eran cuando eran capaces de probar que “la sangre” o la historia de su linaje, de sus antepasados, había estado totalmente limpia de judíos o de moros por varias generaciones.

6 La palabra “paria” viene de “habitante de la Isla de Paros, que se encontraba en el Mar Egeo”. También se le llama paria al “habitante de la India, de ínfima condición social, fuera del sistema de las castas” (Diccionario de la Real Academia de la Lengua Española).

7 Los otros dos regímenes abierta y radicalmente racistas modernos más virulentos son el *Apartheid* sudafricano de la segunda mitad del siglo XX y el régimen de la supremacía blanca del sur de Estados Unidos, entre fines del siglo XIX y los años sesenta del siglo XX.

8 Mientras que esto era así en la España medieval, en el caso nazi la ideología y práctica de la raza pura responden a un nacionalismo secular completamente racializado.

Sin embargo, en su libro *Ni una gota de sangre impura. La España inquisitorial y la Alemania nazi cara a cara*, la filóloga belga Christiane Stallaert se atreve a afirmar:

la comparación entre la persecución inquisitorial y la Alemania nazi [...] resulta un ejercicio intelectual muy instructivo [...] a pesar de que los estudios sobre la Inquisición y aquellos sobre el Holocausto siguen siendo especialidades académicas muy replegadas sobre sí mismas [...] Pero estimamos que, al igual que el Holocausto, la Inquisición española es una ventana por la que se vislumbran cosas que suelen ser invisibles, cosas de la mayor importancia, [...] para todos los que estamos vivos hoy y esperamos estarlo mañana [...] Desde esta perspectiva, ni el Holocausto debería ser tratado como un asunto exclusivamente judío, ni la Inquisición española reducida a un fenómeno de interés exclusivamente español [...] Soy consciente de lo aventurado de esta empresa. La distancia temporal y espacial que media entre los dos términos de la comparación puede suscitar escepticismo [...] No obstante, [...] acepto el reto lanzado por Marcel Detienne (*Comparer l'incomparable*, 2002) a historiadores y antropólogos de embarcarse juntos en un proyecto constructivo de comparar la incomparable, sin detenerse ante fronteras temporales o espaciales (2006, 5).

Desde el campo de estudio del racismo latinoamericano también se ha cuestionado la postura que defiende que el racismo propiamente dicho no pudo haber nacido sino hasta el periodo post-Ilustración. Varios de los autores que estudian las modalidades del racismo en nuestro subcontinente podrían estar de acuerdo en que el racismo es una variable dependiente de la modernización. Sin embargo, argumentan que éste nació, en el mundo americano, como resultado de la colonización europea de los siglos XV y XVI (Fanon 1952; Wade 1997; Quijano 2000), un episodio fundamental en la construcción de la modernidad occidental, y no después y como resultado de la Ilustración y de las guerras de independencia que llevaron a la constitución de los estados-nación sobre bases económicas y jurídico-políticas liberales. Fanon es claro y convincente:

[...] hay, en la *Weltanschauung* de un pueblo colonizado, una impureza, una tara que prohíbe toda explicación ontológica. [...] El negro [el indígena americano] ya no tiene nada que hacer siendo negro [indígena], sino que tiene que serlo frente al blanco. [...] A los ojos del blanco el negro [el indígena americano] no tiene resistencia ontológica alguna. De la noche a la mañana los negros [los indios] tuvieron que situarse frente a dos sistemas de referencia. [...] sus costumbres y las instancias a las cuales éstas los remitían, habían sido abolidas porque entraban en contradicción con una civilización que ellos no conocían y que se les impuso... (Fanon 1952, 88. Traducción de OG).

Pero, además de esta dimensión del sojuzgamiento cultural, Fanon deja muy clara la esencia racista de la colonización, cuando escribe:

en el mundo blanco, el negro [el indio] se topa con dificultades para elaborar su propio esquema corporal. El conocer su cuerpo se vuelve una actividad únicamente negadora. Un conocer en tercera persona. Alrededor de su cuerpo reina una verdadera incertidumbre (Fanon 1952, 89. Traducción de OG).

[...] ¿Cómo era la cosa? Mientras que yo [el negro] tenía todos los motivos para odiar, para detestar, ¿se me rechazaba? Si es a mí a quien habría que suplicarle, que solicitarle, ¿cómo era que me negaban todo reconocimiento? [...] A mí [...] no se me da ninguna oportunidad. Estoy sobre-determinado desde el exterior. No soy esclavo de la idea que los otros tienen de mí —como los judíos que, como dice Sartre, “se dejaron envenenar por una cierta representación que los otros tienen de ellos, y viven en el temor de que sus conductas se adscriban a ella”— sino de mi apariencia. Me escondo en los rincones [...] permanezco en silencio, aspiro al anonimato, al olvido. Está bien, acepto todo, pero que ya nadie me vea (Fanon 1952, 92-93. Traducción de OG).

Como lo escribe Claudio Lomnitz, en la Nueva España la jerárquica y piramidal escala de colores estaba encabezada por los españoles blancos, y en la base estaban los negros. En medio, en el siguiente orden, estaban las castas o grupos que eran el resultado de mezclas de sangre, y luego los indios. Durante la Colonia el mundo indígena era bastante inestable porque muchos preferían dejar sus comunidades, creando así una sociedad en la que “la mezcla racial, la inmigración, la manumisión, la corrupción o la aculturación generaban clases sociales de trabajadores, de artesanos y [...] de pobres urbanos pre-industriales. A lo largo de esos años, mientras crecía el número de individuos que eran producto de mezclas de sangre, las autoridades coloniales trataron de clasificarlos, sobre todo por la entonces existente ideología de la pureza de sangre” (Lomnitz 1995, 348).

Como resultado de esto, las principales categorías raciales consideradas en esta clasificación eran las de “sangre única” o “polos puros”: los españoles, los indios y los negros. Algunas otras categorías sociales derivaban de las primeras, pero lo que era más significativo era hasta qué punto, después de varias generaciones, los descendientes de estas mezclas se acercaban o se alejaban de cada uno de los “polos puros” (Aguirre Beltrán 1972).

La conclusión de este proceso es que: a) el único polo puro al que estaba reservado el poder y el estatus era la población española, aun si ésta era de clase baja; b) no podía haber “polos puros” que fuesen el resultado de la miscigenación; c) excepto para aquellos que ya eran claramente el producto de condiciones extremas —algunas mezclas que se extendían a lo largo de varias generaciones— el sistema de clasificación sólo contemplaba a los que estaban

más cerca de los tres “polos puros”, y d) la sangre india podía redimirse completamente, mientras que la de los negros no, porque en teoría su sangre nunca podría volverse completamente blanca. Mientras que un indio mezclado ya no podía convertirse de nuevo en un indio puro, sí podía sin embargo, eventualmente, acercarse a los españoles; mientras que un negro mezclado ya no podía volver a ser un negro puro de nuevo pero tampoco podía aproximarse a ser español. Lo más cerca que podía llegar en este sentido era el ser colocado en la categoría llamada “tente en el aire”, una especie de limbo cultural y racial (Lomnitz 1995, 351-52).

Sin embargo, el paso al estatus de estados-nación independientes llevó a varios países latinoamericanos a construir su identidad nacional sobre la base no ya de esos polos puros coloniales sino de la miscegenación, el mestizaje, el tercer tema que nos hemos propuesto desarrollar aquí.

Racismo y mestizaje

A pesar de todas las restricciones burocráticas coloniales, en la Nueva España el mestizaje se había desarrollado adoptando un dinamismo demográfico y social y propuestas político-culturales inesperadas e inéditas. Mientras que, en su continente de origen, el mundo español unificado tras la reconquista tenía una lógica en sí, en el territorio mesoamericano el mundo español conquistador no podía existir sin enredarse con los vestigios siempre presentes, sobre todo en la cultura, del mundo que conquistó (Le Clézio 1988, 63). Como lo dice Serge Gruzinsky, desde 1525, en el momento de la destrucción-reconstrucción de México-Tenochtitlan:

...podemos observar la traducción urbana de una formación social y cultural absolutamente singular: una sociedad fractal. [...] En estos universos caóticos, los comportamientos individuales y colectivos escapaban a la norma, a la “costumbre”, tal como imperaba [tanto] en la península ibérica [como en el mundo azteca]. [...] Esta dinámica de la pérdida y la reconstrucción se tradujo en una forma de intercambio cultural particular: entre las culturas enfrentadas prevaleció una recepción de tipo “intermitente y fragmentada (Gruzinsky 1994, 15).

Fue así como los mestizajes de varios tipos arrastraron a la sociedad novohispana, rigiendo, a partir del siglo XVII, la evolución cultural de todos los grupos sociales.

Curiosa y paradójicamente se ha demostrado (Gall 2013; Miller 2004; Moreno Figueroa 2011) que aún dentro del marco de estas propuestas que llevaron a fundar algunos estados-nación latinoamericanos sobre la base de un “no racismo”,

se desarrolló un tipo específico de racismo. Racismo que surgió en contextos nacionales en los que la estructuración biológico-cultural de la identidad nacional no era la sangre/cultura pura sino la sangre/cultura impura, es decir el mestizaje.

Este tipo de racismo puede ser calificado como *sui generis*, puesto que, por un lado, en principio contradice las definiciones rígidas de racismo basadas en la sangre/cultura pura como fundamento de la identidad y, por el otro, se desarrolla no como un racismo segregacionista —los nazis, el *apartheid* sudafricano, la supremacía blanca en el sur de Estados Unidos, la Guatemala genocida, etcétera— sino como un racismo asimilacionista. Es un fenómeno que se inserta en el llamado “racismo de la desigualdad” (Wieviorka 1994), en el que el otro racializado, indio o negro, es incorporado a la nación aunque colocado en la escala claramente inferior de la sociedad, en términos de clase, de cultura y de “raza”. Pero tiene además dos características: a) que el mestizo logra ocupar, al lado del blanco, un lugar dominante, y b) que la mestizofilia o apego a la idea y al proyecto del mestizaje como fundamento de la nación (Basave 2002) esconde un proyecto de blanqueamiento racial y cultural, y subsume las identidades diferenciadas sin darles ni un estatus pleno de ciudadanía ni en términos liberales ni en los términos de la legislación que a nivel formal incorpora, en la última década del siglo XX, los principios de la multiculturalidad (Gall 2013).

El marco jurídico internacional y las iniciativas públicas y civiles antirracistas

Permítaseme transitar brevemente al cuarto tema arriba enunciado: el ámbito jurídico nacional e internacional y las políticas públicas y civiles antirracistas. Tras la Segunda Guerra Mundial empezaron a surgir y se han ido puliendo los muy importantes marcos legislativos internacionales de carácter antirracista que han tenido como propósito proteger del racismo a sus víctimas en todas las latitudes. La importante *Declaración Universal de los Derechos Humanos* aprobada por la Asamblea General de las Naciones Unidas en 1948, apenas tres años después del final del genocidio nazi contra los judíos y los gitanos, proclamó:

todos los seres humanos nacen libres e iguales en dignidad y derechos, y toda persona tiene todos los derechos y libertades enunciados en la misma *Declaración*, sin distinción alguna, en particular por motivos de raza, color u origen nacional. [...] Todos los hombres son iguales ante la ley y tienen derecho a igual protección de la ley contra toda discriminación y contra toda incitación a la discriminación.

A esta declaración han seguido muchas más. Estos documentos mencionan explícitamente su condena al racismo, ya sea que se refieran a los derechos de los ciudadanos, de los trabajadores, de los educandos, de los niños, de los estados-nación o de los pueblos indígenas, ya sea que se refieran a las obligaciones de los medios masivos de comunicación o al combate contra el colonialismo, el neocolonialismo o el *apartheid* (ver *Lecturas recomendadas* de este número).

Estos nada insignificantes avances en el campo jurídico son hábilmente utilizados por muchos individuos y pueblos como herramientas de primer orden en sus demandas antidiscriminatorias concretas. Pero hay que tener claro que estos avances normativos no han sido sino producto de décadas de lucha por parte de esos mismos pueblos. Ellos han conquistado paulatinamente que los marcos constitucionales de muchas naciones y las convenciones y tratados internacionales de derechos humanos plasmen —algunas veces con carácter vinculante— el rechazo a que cualquier grupo humano sea considerado “racialmente inferior”, y que sea por ello colocado a nivel planetario, nacional o local en situaciones concretas que vulneren sus derechos y a veces su existencia misma.

En 1965 los considerandos de la *Convención Internacional sobre la Eliminación de todas las Formas de Discriminación Racial* planteaban el convencimiento de la ONU en el sentido “de que toda doctrina de superioridad basada en la diferenciación racial es científicamente falsa, moralmente condenable y socialmente injusta y peligrosa, y de que nada en la teoría o en la práctica permite justificar, en ninguna parte, la discriminación racial”, que “la existencia de barreras raciales es incompatible con los ideales de toda la sociedad humana”; también expresa su alarma por “las manifestaciones de discriminación racial que todavía existen en algunas partes del mundo y por las políticas gubernamentales basadas en la superioridad o el odio racial, tales como las de *apartheid*, segregación o separación”; y reitera una clara intención de “adoptar todas las medidas necesarias para eliminar rápidamente la discriminación racial en todas sus formas y manifestaciones y prevenir y combatir las doctrinas y prácticas racistas con el fin de promover el entendimiento entre las razas y edificar una comunidad internacional libre de todas las formas de segregación y discriminación raciales” (ONU 1965).

Casi cuarenta años más tarde, en 2001, el *Informe de la Conferencia Mundial contra el Racismo, la Discriminación Racial, la Xenofobia y las Formas Conexas de Intolerancia*, celebrada en Durban, Sudáfrica, con la presencia de miles de organizaciones de la sociedad civil, manifestaba la misma preocupación de 1965 en el sentido de que un sinnúmero de seres humanos seguían siendo víctimas del racismo, e introducía cuatro elementos importantes (ONU 2001).

- La estrecha relación entre el racismo y la negación de la diversidad cultural al interior de las naciones o entre ellas: “la diversidad cultural es un valioso elemento para el adelanto y el bienestar de la humanidad en general que debe valorarse, disfrutarse, aceptarse auténticamente y adoptarse como característica permanente que enriquece nuestras sociedades” (p. 7).
- La existencia de la xenofobia u odio por los extranjeros como un elemento importante del racismo: “la xenofobia, en sus diferentes manifestaciones, es una de las principales fuentes y formas contemporáneas de discriminación y conflicto”. (p. 7)
- La alarma por la aparición, a nivel internacional, de voces que niegan el Holocausto: “Recordamos que jamás debe olvidarse el Holocausto”. (p. 96)
- La preocupación por la persistencia de una vieja manifestación de discriminación y por la aparición de una nueva: “Reconocemos también con profunda preocupación el creciente antisemitismo e islamofobia”. (p. 96)

En 1965, el artículo I de la *Convención Internacional sobre la Eliminación de todas las Formas de Discriminación Racial* de la ONU asentó una definición de discriminación racial que para esta organización internacional sigue vigente:

Es toda distinción, exclusión, restricción o preferencia basada en motivos de raza, color, linaje u origen nacional o étnico que tenga por objeto o por resultado anular o menoscabar el reconocimiento, goce o ejercicio, en condiciones de igualdad, de los derechos humanos y libertades fundamentales en las esferas política, económica, social, cultural o en cualquier otra esfera de la vida pública (ONU 1965).

Sin embargo, en su *Proyecto y Programa de Acción* la Comisión Principal de la Conferencia de Durban de 2001 declaró:

reconocemos que el racismo, la discriminación racial, la xenofobia y las formas conexas de intolerancia se producen por motivos de raza, color, linaje u origen nacional o étnico y que las víctimas sufren también múltiples o agravadas formas de discriminación basada en otros motivos, entre los cuales figuran el sexo, el idioma, la religión, las opiniones políticas o de otra índole, el origen social, la posición económica, el nacimiento u otras condiciones (ONU 2001, 97).

Las diferencias que podemos ver entre estos dos abordajes manifiestan que, en los treinta y seis años que transcurrieron entre una y otra, la sociedad, la academia y la ONU, en interacción constante, avanzaron en forma más clara hacia el reconocimiento de la necesidad inminente de introducir en el análisis y en la búsqueda de soluciones al racismo la perspectiva interseccional. Esta perspectiva

exige verlo en estrecha relación con por lo menos las siguientes variables o categorías fundamentales: la identidad; la nación; la clase; el poder político, económico y cultural; la etnicidad y el género.

La interseccionalidad se encuentra también en la base de la *Convención Interamericana contra toda forma de Discriminación e Intolerancia*, y de la *Convención Interamericana contra el Racismo, la Discriminación Racial y formas conexas de Intolerancia*, ratificadas el 5 de junio de 2013, en La Antigua, Guatemala (OEA 2013). Dichas convenciones introducen definiciones mucho más precisas de “discriminación racial” y “racismo” que sus predecesoras. En los Artículos 1 y 4 del Capítulo I (definiciones) de la segunda de estas dos convenciones se asienta:

“1. Discriminación racial es cualquier distinción, exclusión, restricción o preferencia, en cualquier ámbito público o privado, que tenga el objetivo o el efecto de anular o limitar el reconocimiento, goce o ejercicio, en condiciones de igualdad, de uno o más derechos humanos o libertades fundamentales consagrados en los instrumentos internacionales aplicables a los Estados Partes.

“4. El racismo consiste en cualquier teoría, doctrina, ideología o conjunto de ideas que enuncian un vínculo causal entre las características fenotípicas o genotípicas de individuos o grupos y sus rasgos intelectuales, culturales y de personalidad, incluido el falso concepto de la superioridad racial.

“El racismo da lugar a desigualdades raciales, así como a la noción de que las relaciones discriminatorias entre grupos están moral y científicamente justificadas.

“Toda teoría, doctrina, ideología o conjunto de ideas racistas descritos en el presente artículo es científicamente falso, moralmente censurable y socialmente injusto, contrario a los principios fundamentales del derecho internacional, y por consiguiente perturba gravemente la paz y la seguridad internacionales y, como tal, es condenado por los Estados Partes”.

Profundizan —tanto en sus considerandos como en los deberes de los Estados miembros y de la *Comisión Interamericana de Derechos Humanos*—, los esfuerzos previos hechos por la legislación internacional en esta materia acerca de la importancia de considerar la dimensión colectiva de los derechos humanos.⁹ En

⁹ Existe una larga trayectoria de instrumentos internacionales que reconocen derechos colectivos o dimensiones colectivas de determinados derechos. Estos instrumentos van desde declaraciones y directivas hasta convenios y tratados. Asimismo, aquellos tratados que reconocen derechos colectivos han dado facultades a sus órganos de supervisión para

efecto, el texto final de la *Convención Interamericana contra el Racismo* atendió a las recomendaciones hechas previamente por los expertos, que consistieron en:

...tener presentes los aspectos teóricos y fácticos que denotan el carácter fundamental de concebir el combate efectivo contra la discriminación y la garantía del derecho a la igualdad desde el reconocimiento de sus dimensiones colectivas.

Las manifestaciones de estas dimensiones colectivas de la discriminación, el racismo y la intolerancia afectan derechos colectivos y por ende, toda medida que se adopte para combatirla requiere la protección y garantía de dicha entidad colectiva.

Como consecuencia inmediata de lo anterior, la *Convención* debe declarar expresamente la protección de los derechos colectivos que garantizan el principio de igualdad entre individuos y grupos. Siguiendo la experiencia internacional y nacional de la región en torno a la protección de los derechos de las víctimas de actos de racismo, discriminación e intolerancia, se ha puesto en evidencia la necesidad de reconocer las dimensiones colectivas de la discriminación, especialmente en los grupos históricamente afectados. Así pues, los pueblos indígenas, los grupos afrodescendientes y otros pueblos y etnias requieren una protección especial y expresa donde se declaren sus derechos colectivos. Esta protección constituye la única forma de combatir integralmente la discriminación contra dichos grupos, pues sus víctimas son sujetos colectivos que requieren la tutela de sus derechos igualmente colectivos (Zarama Santacruz, Herrera Santoyo 2009, 18).¹⁰

vigilar el cumplimiento de los mismos. Para un desglose puntual de estos instrumentos, ver Zarama Santacruz y Herrera Santoyo (2009, 6-8).

10 Entre sus considerandos, estas convenciones incluyen:

“Convencidos de que ciertas personas y grupos son objeto de formas múltiples o agravadas de discriminación e intolerancia motivadas por una combinación de factores como sexo, edad, orientación sexual, idioma, religión, opiniones políticas o de cualquier otra naturaleza, origen social, posición económica, condición de migrante, refugiado o desplazado, nacimiento, condición infectocontagiosa estigmatizada, característica genética, discapacidad, sufrimiento psíquico incapacitante o cualquier otra condición social, así como otros reconocidos en instrumentos internacionales;

“Teniendo en cuenta que una sociedad pluralista y democrática debe respetar la identidad cultural, lingüística, religiosa, de género y sexual de toda persona, que pertenezca o no a una minoría, y crear las condiciones que le permitan expresar, preservar y desarrollar su identidad;

“Considerando que es preciso tener en cuenta la experiencia individual y colectiva de la discriminación e intolerancia para combatir la exclusión y marginación por motivos de género, edad, orientación sexual, idioma, religión, opinión política o de otra naturaleza, origen social, posición económica, condición de migrante, refugiado o desplazado, nacimiento, condición infectocontagiosa estigmatizada, característica genética, deficiencia, sufrimiento psíquico incapacitante o cualquier otra condición social, así como otros motivos reconocidos en instrumentos internacionales, y para proteger el plan de vida de individuos y comunidades en riesgo de ser segregados y marginados”.

En el inciso xii del artículo 4 del capítulo III (Deberes del Estado) de la *Convención Interamericana contra el Racismo, la Discriminación Racial y formas conexas de Intolerancia* se especifica: “Los Estados se comprometen a prevenir, eliminar, prohibir y sancionar, de acuerdo con sus normas constitucionales y con las disposiciones de esta Convención, todos los actos y manifestaciones de racismo, discriminación racial y formas conexas de intolerancia, incluyendo:

xii. La denegación del acceso a cualquiera de los derechos sociales, económicos y culturales, en función de alguno de los criterios enunciados en el artículo 1.1 de esta *Convención*. (OEA 2013)

Interseccionalidad e interdisciplina en los estudios sobre racismo

La interseccionalidad/interdisciplina es la base de la postura teórico-metodológica que creemos urgente profundizar en la investigación sobre el racismo.¹¹

La perspectiva teórica y metodológica de la interseccionalidad es desarrollada ampliamente por Morna MacLeod en este *dossier* de *Racismos*, pp. 161–178). Tomaré prestado de su texto el siguiente párrafo, que ilustra con claridad lo que entendemos por análisis interseccional:

El análisis de la interseccionalidad busca captar el entrelazamiento de los distintos ejes identitarios en situaciones históricas y contextos específicos. Entre ellos, destacan la clase, la raza y/o etnicidad y el género, que provienen de divisiones sociales y bases ontológicas diferentes (Yuval-Davis 2006). Por esta razón, un análisis estructural de las opresiones no pueden dar primacía a una sola división social, como es la clase o el género, sino que habría que resaltar la articulación entre ellas: “un análisis satisfactorio de la dominación y explotación en las sociedades contemporáneas tendría que —sin minimizar la importancia de clase— dar una atención considerable a los fenómenos interrelacionados del racismo, sexismo y sistema de estados nacionales” (Thompson 1984: 130, traducción propia). Ahora bien, es posible que en situaciones

11 La interseccionalidad y la interdisciplina quedaron claramente plasmadas como el primero de los 17 temas que, en relación con el racismo, se desprendieron de los trabajos del Primer Coloquio Internacional de INTEGRA, la Red de Investigación Interdisciplinaria, Difusión e Incidencia sobre Identidades, Racismo y Xenofobia en América Latina, que se celebró en la Universidad Nacional Autónoma de México en enero de 2014. Estos temas son: pueblos indígenas; afrodescendientes; prejuicio, estereotipo y estigma; género; migrantes internos y externos; xenofobia; discurso de odio; genocidio; medios masivos de comunicación; educación; genética y bioética; mestizaje y mestizofilia; marco legal internacional y marcos jurídicos nacionales; políticas públicas; racismo y antirracismo; salud y, finalmente, identidades étnicas y nacionales y ciudadanía.

específicas un eje pueda adquirir mayor importancia que otros. Dependiendo del contexto, también pueden adquirir importancia otros ejes identitarios como son la sexualidad, la edad y la nacionalidad, entre otros.

Carlos López Beltrán muestra un ejemplo de la forma en la que algunos investigadores de nuestra época están intentando demostrar hasta qué punto —dada la necesaria labor de historiar los conceptos raza y racismo, la necesaria y positiva polisemia que de esto se desprende y la complejidad en el análisis y en el debate que ha implicado— es indispensable constituir equipos interdisciplinarios de investigadores que pongan en concierto sus distintas visiones, imaginarios, discursos, intereses, teorías, metodologías y objetivos al servicio de desentrañar la naturaleza compleja del fenómeno. Es así como fue pensado y desarrollado, bajo la coordinación de Peter Wade, el proyecto interdisciplinario *Raza, genómica y mestizaje, una aproximación comparativa* (Wade et al. 2014).

En este proyecto participaron básicamente antropólogos sociales, médicos y biológicos, antropólogos dedicados a los estudios culturales o de género, sociólogos y también médicos, biólogos e historiadores y filósofos de la ciencia. Este equipo desarrolló investigaciones en Brasil, Colombia y México, en el espacio de los laboratorios dedicados a la genómica poblacional humana e interesados en la genómica del mestizaje.

Sirva esta experiencia para sembrar en todos nosotros, investigadores del tema del racismo, la inquietud y la iniciativa de construir proyectos interseccionales e interdisciplinarios que aborden dimensiones teóricas o de campo, construyan sus preguntas y sus metodologías de investigación en forma colectiva, haciendo acopio tanto de sus certezas disciplinarias como de una modestia perenne al invitar, incorporar y escuchar al “otro disciplinario”. No encuentro mejor forma que ésta de abordar un problema complejo como el del racismo, ya que trata de aprehenderlo mejor en sus múltiples dimensiones, manifestaciones y consecuencias sobre la vida concreta de las personas que lo sufren; que nos permita ayudar eventualmente a encontrar formas más globales y eficaces de combatirlo. ■

Referencias

- Adorno, Theodor y Horkheimer Max. *Dialéctica de la Ilustración. Fragmentos filosóficos*. Madrid, Trotta. 1998.
- . *Minima moralia*. Taurus, Madrid, 1987.
- Aguirre Beltrán, Gonzalo. *Regiones de refugio*. México: INI-SEP, 1972.
- Barth, Frederick. *Los grupos étnicos y sus fronteras*. México: FCE, 1976.
- Basave, Agustín. *México mestizo, análisis del nacionalismo mexicano en torno a*

- la mestizofilia de Andrés Molina Enríquez*. México: FCE, 2002.
- Bauman, Zygmunt. *Ética posmoderna*. Editorial Siglo XXI, España, 2004.
- . *Modernidad y holocausto*. Madrid, Sequitur, 1998.
- Borges, J.L. “La luna”. En *El hacedor*. Madrid, Alianza Editorial, [1990]1998.
- Bonfil Batalla, Guillermo. *Utopía y revolución. El pensamiento político de los indios latinoamericanos*. México, Nueva Imagen, 1981.
- Calderón de la Barca, Pedro. *La vida es sueño*. Ediciones SM, Madrid, 2008.
- Casaús Arzú, Marta Elena. *Guatemala: linaje y racismo*. 4ª edición. Guatemala, F&G Editores, 2010.
- Castoriadis, Cornelius. “Reflexiones en torno al racismo”, en Olivia Gall (coord.). *Racismo y mestizaje, Debate feminista*. Año 12, vol. 24, octubre. México: Editorial Debate Feminista, 1985.
- Clerget, J. *Je est un autre. Poésie et psychanalyse*. Lyon, L'Amourier editions, 2007.
DE: http://www.amourier.com/pub/ftp/pdf/Alentours/Je_Clerget.pdf
- Chazan, Robert. *Medieval Stereotypes and Modern Antisemitism*. Berkeley y Los Ángeles: University of California Press, 1997.
- Détienne, Marcel. *Comparer l'incomparable*. Le Seuil, París, 2002. Edición en español, *Comparar lo incomparable: alegato en favor de una ciencia histórica comparada*, Barcelona, Península, 2001.
- Epstein, Arnold Leonard. *Ethos and Ethnicity, Three Studies in Ethnicity*. Londres, Tavistock, 1978.
- Fanon, Frantz. *Peau noire, masques blancs*. Seuil, París, 1952.
- Fredrickson, George M. *Racism, a Short History*. Princeton University Press, Princeton New Jersey, 2002.
- Gall, Olivia. “Mexican long living mestizophilia versus a democracy open to diversity”, en *Journal of Latin American and Caribbean Ethnic Studies (LACES)*, vol. 8, núm. 3, 2013.
- Giménez, Gilberto. *Teoría y análisis de la cultura*, CONACULTA, México: Instituto Coahuilense de Cultura, 2005.
- Gruzinsky, Serge. “Del barroco al neobarroco: fuentes novohispanas de los tiempos posmodernos”. En Judit Bokser, Roger Bartra et al. *México: identidad y cultura nacional*. México: UAM-X, 1994.
- Horkheimer, Max. *Ocaso*. Anthropos, Barcelona, 1986.
- . *Crítica de la razón instrumental*. Madrid, Trotta, 2002.
- INMEGEN. *Mapa del genoma de poblaciones mexicanas*. Libro de divulgación del Proyecto de Diversidad Genómica de la Población Mexicana, INMEGEN, México, 2010.
- Knauth, Lothar. “Los procesos del racismo”, en *Desacatos*, (Racismos). México: CIESAS, núm. 4, 13-26, 2000.
- Le Clézio, Jean Marie G. *Le rêve mexicain*, Gallimard, París, 1988.

- Leslau, Noam. "A Conflict of Nations: *Limpieza de Sangre*; Medieval Communities, and the Emergence of Spanish National Identity", Tesis de Historia con mención honorífica, Universidad de Stanford, 1999.
- Lomnitz Adler, Claudio. *Las salidas del laberinto, cultura e ideología en el espacio nacional mexicano*. México: Joaquín Mortiz-Planeta, 1995.
- Maalouf, Amin. *Identidades asesinas*. Madrid, Editorial Alianza. 1999.
- Miller, Marylin. *Rise and Fall of the Cosmic Race. The cult of mestizaje in Latin America*, University of Texas Press, Austin, 2004.
- Moreno Feliú, Paz. "La herencia desgraciada: racismo y heterofobia en Europa", *Estudios Sociológicos*. Vol. XII, núm. 34, enero-abril, México: El Colegio de México, 1994.
- Moreno Figueroa, Mónica G. "Naming ourselves: Recognising Racism and Mestizaje in Mexico", en McLaughlin, J., Phillimore, P. y Richardson, D. eds. *Contesting Recognition*, Basingstoke: Palgrave, 122-143, 2011.
- OEA. Convención interamericana contra el racismo, la discriminación racial y formas conexas de intolerancia, 2013. DE. http://www.oas.org/es/sla/ddi/tratados_multilaterales_interamericanos_A-68_racismo.asp
- ONU. Convención Internacional sobre la Eliminación de todas las Formas de Discriminación Racial, 1965. <http://www2.ohchr.org/spanish/law/cerd.htm>
- . Informe de la Conferencia Mundial contra el Racismo, la Discriminación Racial, la Xenofobia y las Formas Conexas de Intolerancia. Durban, 2001. http://www.un.org/es/events/pastevents/cmcr/aconf189_12.pdf
- Paz, Octavio. *Libertad bajo palabra. Obra poética (1935-1957)*. México: Fondo de Cultura Económica, [1960] 1995.
- Roudinesco, Élisabeth. *A vueltas con la cuestión judía*. Editorial Anagrama, 2011.
- Quijano, Aníbal. "Colonialidad del poder y clasificación social", en *Journal of World-Systems Research*, vi, 2, Special Issue: Festschrift for Immanuel Wallerstein Part I Summer/fall 2000, 342-386.
- Stallaert, Christiane. *Ni una gota de sangre impura. La España inquisitorial y la Alemania nazi cara a cara*. Galaxia Gutenberg, España, 2006.
- Stolcke, Verena. "Is sex to gender what RACE is to ethnicity?" *Gendered Anthropology*, 1993.
- Trachtenberg, Joshua. *The Devil and the Jews: The Medieval Conception of the Jew and its Relation to Modern Antisemitism*. Yale University Press, 1943, New Haven.
- Unamuno, Miguel de, *Niebla*. Alejandro's Libros. Madrid, 2013.
- Wade, P., López Beltrán, C., Restrepo, E., Ventura Santos, R. *Mestizo Genomics. Race Mixture, Nation, and Science in Latin America*. Durham NC: Duke University Press. 2014.
- Wieviorka, Michel. "Qué es el racismo", en Castellanos Guerrero, Alicia (coord.).

- Estudios Sociológicos*. Vol. XII, núm. 34, enero-abril, México: El Colegio de México, 1994.
- . “Qué es el racismo”, en Castellanos Guerrero, Alicia (coord.). *Estudios Sociológicos*. Vol. XII, núm. 34, enero-abril, México: El Colegio de México, 1994.
- . *Le racisme, une introduction*. París, La Découverte/Poche, 1998.
- Wilson, Edward Osborne. *The Social Conquest of the Earth*. W. W. Norton & Company Ltd, 2012.
- Zarama Santacruz, Juan Manuel; Herrera Santoyo, Héctor. Dirigidos por César Rodríguez Garavito, Nelson Camilo Sánchez León, Isabel Cavelier Adarve. *Convención Interamericana contra el Racismo y toda Forma de Discriminación e Intolerancia. Documento de Toma de Posición núm. 3. Las Dimensiones Colectivas de la Discriminación y el Reconocimiento de los Derechos Colectivos*. Programa de Justicia Global y Derechos Humanos, Facultad de Derecho, Universidad de Los Andes y Human Rights Clinic School of Law, university of Texas at Austin. 2009, (<http://www.utexas.edu/law/clinics/humanrights/work/Paper3-Derechos-Colectivos.pdf>).

Peter Wade*

Raza, ciencia, sociedad

Resumen | En este trabajo quiero presentar una cronología convencional del concepto raza que marca un movimiento en el cual raza cambia de ser una idea basada en la cultura y el medio ambiente, a ser algo biológico, inflexible y determinante, para luego volver a ser una noción que habla de la cultura. Resumo cómo la idea de raza ha cambiado a través del tiempo, mirando necesariamente el rol que ha desempeñado la ciencia, y enfocando los diferentes discursos de índole *natural-cultural* sobre los cuerpos, el medio ambiente y el comportamiento, en los cuales las dimensiones culturales y naturales siempre coexisten. “La naturaleza” no puede ser entendida solamente como “la biología” y ni la naturaleza ni la biología necesariamente implican sólo el determinismo, la fijeza y la inmutabilidad. Estar abiertos a la coexistencia de la cultura y la naturaleza y a la mutabilidad de la naturaleza nos permite ver mejor el ámbito de acción del pensamiento racial.

Race, Science and Society

Abstract | In this article I present and critique a standard chronology of race as, first, a concept rooted in culture and environment, and later in human biology and determinism, and finally back to culture alone. I will outline changing understandings of race over time, with some attention to the role of science, broadly understood, and on the continuing but changing character of race as a natural-cultural discourse about organic bodies, environments and behavior, in which both cultural and natural dimensions always co-exist. “Nature” is not to be understood simply as “biology,” and neither nature nor biology necessarily imply the fixity and determination that they are often assumed nowadays to involve. Being open to the co-existence of culture and nature and the mutability of the latter allows us to better comprehend the whole range of action of racial thinking.

Palabras clave | raza – naturaleza – cultura – biología – cronología del concepto raza

Keywords | race – nature – culture – biology – chronology of race concept

Introducción

¿QUÉ ES LA RAZA? ¿Qué entendemos por ese término? ¿Se trata de un concepto que se refiere al color de la piel u otras características físicas como los rasgos faciales

* Escuela de Ciencias Sociales, Universidad de Manchester, Reino Unido.

Correo electrónico: peter.wade@manchester.ac.uk

o el tipo de cabello? ¿Se trata de un discurso sobre “la sangre”, es decir la ascendencia, la genealogía y los orígenes ancestrales? ¿Se trata tal vez de la cultura, como, por ejemplo, el modo de hablar, la música que se escucha, la ropa que se viste? ¿O se trata más bien de la referencia a ciertas categorías históricas de gente, como son “los blancos”, “los negros”, “los indios” y quizás “los asiáticos” o “los africanos”? En mi opinión, el concepto raza está vinculado a todos estos criterios y no hay una definición sencilla del concepto. La palabra y el concepto han existido durante mucho tiempo y en muchos lugares del mundo; a veces la misma palabra no aparece, pero las ideas asociadas con ella sí parecen estar presentes. Entonces, en vez de producir una definición simplista, mi intención es de esbozar la trayectoria del concepto y la manera en que los científicos de la naturaleza y de la sociedad lo han entendido.

La narrativa o cronología convencional

Hay muchos acercamientos a la historia del concepto raza, entre los cuales se destaca la diversidad de interpretación. Algunos piensan que algo que se puede tildar de “proto-racismo” ya existía en el mundo de los griegos y los romanos antiguos; otros lo niegan radicalmente y sólo ven el surgimiento del concepto raza en el siglo XVIII (Isaac 2004; Hannaford 1996; Arias y Restrepo 2010; Fredrickson 2002; Thomas 2010). Sin embargo, creo que podemos destilar un cierto consenso o cronología aceptada por una mayoría importante de investigadores.

Primero, el concepto de la raza no existía. Podría haber existido etnocentrismo e ideas sobre el otro como bárbaro, y podría haber explicaciones de la diversidad humana (tanto cultural como física) en términos de factores determinantes de medio ambiente, pero no había lo que entendemos como raza. Luego, entre los siglos XIII y XVII en el contexto europeo, surgió la palabra en forma ocasional, pero relacionada más con la religión, el comportamiento y el medio ambiente, que seguían siendo los criterios más importantes para conceptualizar la diversidad humana, en vez de la apariencia física e ideas sobre el cuerpo como organismo natural. Después llegamos a la era que, en esta cronología, realmente define lo que es el concepto raza, cuando en el siglo XVIII y sobre todo el siglo XIX, la idea de raza se consolida alrededor del cuerpo, la naturaleza y especialmente la biología (término que surgió en su sentido moderno alrededor de 1800). Es la época del determinismo racial y finalmente del racismo “científico”.

Luego, según esta cronología, en el siglo XX, y sobre todo después de la Segunda Guerra Mundial, entramos en la época del “racismo cultural”: la separación conceptual de la biología y la cultura empezó a dominar en las ciencias sociales, junto con la creencia más general de que todos los seres humanos son

fundamentalmente iguales en términos biológicos, que las teorías raciales del siglo XIX estaban erradas, que las diferencias físicas entre humanos son muy superficiales y que la diversidad humana hay que explicarla principalmente en términos culturales. Sin embargo, mientras que el concepto y, más que todo, la palabra “raza” se vuelven personas *non gratas* o por lo menos elementos contagiosos en el discurso político de muchas partes del mundo occidental —o son definidos explícitamente como construcciones sociales sin ninguna base biológica— el racismo persiste, usualmente dirigido hacia las mismas personas que antes conformaban las razas “biológicas” de la era anterior. Se habla entonces del racismo cultural, pues el discurso de exclusión se hace en términos de la cultura y no de la biología. Durante esta época, la biología no desaparece como referente del concepto raza, pues algunos pocos siguen hablando de la inteligencia como capacidad determinada en parte por la biología racial. Recientemente, vuelve a surgir un interés en la biología de la diversidad humana, entendida en términos de la “ancestría genética”, estructurada bio-geográficamente en una pauta continental que a veces asemeja las viejas “razas”. Vamos a examinar más a fondo esta cronología, matizando un poco la trayectoria que esboza del concepto raza para demostrar que, en todas las épocas, juegan un rol importante tanto la cultura como la naturaleza, y que la naturaleza no es tan fija como muchas veces se supone, aún en la época del racismo biológico.

No es de sorprenderse que, siendo un concepto con tantas acepciones, la misma palabra raza tenga una etimología incierta. Algunos abogan por una derivación de la palabra latina ratio (tipo, variedad); otros apoyan una derivación del árabe ras (cabeza). Sin embargo, parece que sus orígenes yacen en el siglo XIV, cuando el vocablo aparece en Italia y España, usado en la crianza de animales para hablar de la estirpe o el linaje

Surge la raza, siglos XIV a XVIII

Quizá no es de sorprenderse que, siendo un concepto con tantas acepciones, la misma palabra raza tenga una etimología incierta. Algunos abogan por una derivación de la palabra latina *ratio* (tipo, variedad); otros apoyan una derivación del árabe *ras* (cabeza). Sin embargo, parece que sus orígenes yacen en el siglo

XIV, cuando el vocablo aparece en Italia y España, usado en la crianza de animales para hablar de la estirpe o el linaje de caballos y vacas. Demora en aparecer en inglés hasta el siglo XVI (Lieberman 2009; Voegelin y Vondung 1998 [1933], 80-83; Corominas 1976; Nirenberg 2009, 248-250; López Beltrán 2004, 182). El elemento fundamental es la idea de un linaje, un grupo de individuos que tienen algo en común a través de un vínculo genealógico.

Aunque estamos mirando un periodo muy largo y con mucha variación —sobre todo ya entrando en el siglo XVIII, todo el discurso de raza empieza a ampliarse y difundirse mucho más en el pensamiento occidental— podemos señalar algunas características del concepto raza en esta época.

Apariencia

Primero, la apariencia física, aunque importante, no era un elemento fundamental, por lo menos antes del siglo XVIII. Como dice Banton, “la raza de Abraham” incluía a todos los descendientes del ancestro fundador, sin importar su apariencia (Banton 1987, 30). Y en el contexto en que más se hablaba de raza a principios de esta época —es decir, el contexto de discriminación contra los judíos, los musulmanes y los nuevos conversos en España— la apariencia no era un criterio básico para identificar a los que iban a ser excluidos, sino “la limpieza de sangre”, algo que no necesariamente era visible. Aun cuando los europeos llegan al Nuevo Mundo y ya están participando en la trata de esclavos africanos —cuando, según algunos, se pasa de “un racismo codificado por religión a un racismo codificado por color” (Greer, Mignolo y Quilligan 2008, 2)— la diferencia entre “indio” y “blanco” no era sólo un asunto de color de la piel, pues eran más importantes las diferencias de comportamiento, lugar de residencia, idioma, et- cetera. Poole anota que las representaciones europeas de los nativos americanos en esta época no los mostraban con cuerpos diferentes a los de los españoles (Poole 1997, cap. 2). Y sabemos que, en la llamada “sociedad de castas” de las colonias españolas, el color de piel era sólo un aspecto entre otros para tratar de diferenciar entre las diferentes castas o tipos de personas (Martínez 2008; Cope 1994; Thomson 2011).

Hay que tomar en cuenta cambios importantes que suceden, sobre todo en el siglo XVIII, y que conducen al hecho de que en 1764 Kant hubiera podido pronunciar sobre una opinión emitida por un hombre negro que “este tipo era totalmente negro de la cabeza hasta los pies, prueba clara de que lo que dijo era estúpido” (citado en Eze 1997, 57). Esto señala la creciente importancia atribuida al color. También señala que la apariencia podría ser más importante en la percepción de las personas negras o africanas que de otras personas; o sea que el concepto raza tenía diferentes matices según la categoría discriminada. Sin

embargo, el punto que quiero destacar es que no estamos ante un concepto de raza en la cual el color era predominante.

Linaje y sangre

Segundo, el linaje o la sangre era un elemento fundamental. Sin embargo, al igual que color, no definía todo. En los estatutos de “limpieza de sangre” en la España del siglo XV, dirigidos a la exclusión de personas con ascendencia judía o musulmana, aun cuando fueran conversos cristianos, la limpieza se definía como la ausencia de “raza [sangre o linaje] de judío o moro”, pues los judíos tenían “sangre infecta”. No obstante, para comprobar limpieza de sangre una persona usualmente sólo tenía que proveer una genealogía que remontaba hasta dos generaciones atrás; mientras tanto, algunos defendían a los conversos, diciendo que los hijos de los judíos y moros podrían ser admitidos a ciertos puestos públicos si eran “buenos cristianos, capaces y competentes” (Poole 1999, 364). Al lado de la sangre, seguía siendo importante el comportamiento religioso en la definición de los incluidos. Sin embargo, llegando al siglo XVII, se iba dando más importancia a la sangre (Martínez 2008, 52-57).

Medio ambiente

Tercero, el medio ambiente era clave para las explicaciones contemporáneas de la diversidad humana, apoyándose en teorías vigentes desde los griegos antiguos sobre los cuatro humores como elementos básicos del cuerpo y la mente, sin hacer una distinción muy clara entre lo que hoy en día llamaríamos biología y cultura. Los rasgos característicos de la persona podían ser transmitidos a la próxima generación por los mecanismos de la herencia, pero la transmisión hereditaria era un proceso con cierta flexibilidad pues el medio ambiente influía en él, por ejemplo a través de la herencia de las características adquiridas.

Buffon, quien en 1749 describió las “variedades de la especie humana”, atribuyó la variación física al clima, la dieta y “las maneras”. El clima jugaba un rol clave en la conformación de las variedades, pero la comida también era fundamental porque influía en los mecanismos de herencia, alterando el “molde interior” que definía la variedad (Wade 2002, 51-52).

El rol del medio ambiente en la formación de personas, tanto individualmente como a nivel de grupo, tenía elementos de determinismo, pero también de flexibilidad. Nos ayuda mucho aquí el trabajo de Rebecca Earle sobre las colonias americanas en los siglos XVI y XVII. Según ella, algunos historiadores proponen que, ya para esta época, existía una división conceptual bastante clara entre las categorías de *indio* y *español*, a nivel de “diferencias sustanciales fijas

y físicas” causadas por el medio ambiente (Earle 2012, 4); estos investigadores ven aquí una prefiguración del pensamiento racial del siglo XIX. Earle asevera, en cambio, que el cuerpo no se entendía como una entidad estable y fija. Necesitaba mantenimiento constante para retener sus cualidades básicas, inclusive características “esenciales”. Para seguir siendo “español”, los colonialistas tenían que seguir comiendo alimentos europeos (pan, vino, etcétera), lo que aseguraría que mantuvieran su salud, sus cualidades de moderación y virtud e, inclusive, que no perdieran la barba, símbolo muy valorado de su hombría y calidad. Por otro lado, se pensaba que el declive drástico en la población indígena tenía que ver con el consumo de alimentos inusitados, pero que, a largo plazo, los indígenas podrían empezar a convertirse en españoles al consumir la nueva dieta. En fin, aunque teorías ambientalistas implican cierto determinismo geográfico, al crear un vínculo entre cuerpo y medio ambiente, también permiten la posibilidad de cambios radicales en el cuerpo. Esa posibilidad no siempre fue explotada: en las colonias inglesas por la misma época también se pensaba que los nuevos entornos americanos producirían nuevos cuerpos, pero se resistía la noción de que la constitución física del cuerpo inglés sería tan susceptible al cambio, mientras que iba ganando terreno la creencia que el cuerpo nativo era esencialmente débil (Chaplin 1997).

¿Raza o no?

Por las características que tenían la apariencia, la sangre y el medio ambiente en los conceptos de la diversidad humana de esta época, algunos investigadores piensan que no es apropiado hablar de “raza” sino hasta la segunda mitad del siglo XVIII o aun el siglo XIX. Por supuesto, había una jerarquía social muy clara, con los europeos en la cima; había esclavitud, colonialismo, conquista, etcétera. Pero el concepto de raza, y aun la palabra, todavía no se encontraban muy desarrollados ni en el discurso científico ni en el político. Buffon hablaba de razas, pero para describir “la raza de los lapones” o los tártaros, entre otros. Sólo hacia finales del siglo XVIII, Blumenbach describe las cinco grandes razas del mundo y las sostiene a base de medidas antropométricas. Desde este punto de vista, sí podemos hablar de un concepto de raza, sobre todo antes del siglo XVIII; es una versión muy culturalista del concepto, que se basa en el comportamiento, la religión, la moralidad, la civilización, etcétera. Por ejemplo, al hablar del pensamiento francés ya en la segunda mitad del siglo XVIII, Todorov dice: “Aún no hay por qué hablar del racismo; estamos operando dentro de una clasificación de culturas y no de cuerpos” (Todorov 1993, 101).

Yo sí pienso que es apropiado hablar de un concepto de raza en este contexto, empezando con el siglo XV, porque tenemos los elementos claves que, desde

mi punto de vista, componen el concepto raza: estamos hablando de diferencias mentales-corporales o físico-morales entre categorías de personas; diferencias definidas en un contexto de dominación y explotación colonial y como parte de una jerarquía social y política; y diferencias entendidas como elementos de un complejo de herencia y medio ambiente. Creo que es muy obvio que mucho antes del siglo XVIII, estamos ante una clasificación de cuerpos y culturas, de hecho, no se hace una división muy clara entre las dos cosas. La importancia que se le atribuía a la sangre, el cuerpo, la dieta y la naturaleza humana está clara, aun si todos estos elementos se entendían como procesos flexibles y mutables, y no como determinismos. Como siempre, el concepto raza involucra tanto naturaleza como cultura, aun si ambos procesos tienen acepciones distintas a las que son familiares hoy en día. Y es importante que estos criterios de diferenciación *natur-cultural* estuvieran integrados en una jerarquía social y política en un marco de dominación colonial. En este sentido, me acerco un poco al abordaje que vincula el concepto raza con “el lado oscuro de la modernidad” —el lado de la opresión y la explotación— entendida como un proceso que empieza en el siglo XV. Pero esta interpretación tiende a homogenizar la variabilidad del concepto raza en el tiempo, planteando un cambio radical en el siglo XV hacia un racismo “codificado por color” que después quedó más o menos igual durante los siglos posteriores (Greer, Mignolo, y Quilligan 2008). Como hemos visto, si vamos a proponer un concepto de raza para esa época, hay que estar muy atentos a lo que significa cuerpo, naturaleza, sangre y herencia, además de entender ideas contemporáneas sobre el comportamiento, la moral, la virtud y el honor.

La importancia que se le atribuía a la sangre, el cuerpo, la dieta y la naturaleza humana está clara, aun si todos estos elementos se entendían como procesos flexibles y mutables, y no como determinismos. Como siempre, el concepto raza involucra tanto naturaleza como cultura, aun si ambos procesos tienen acepciones distintas a las que son familiares hoy en día

Raza como tipo biológico: el racismo “científico”

Para mediados del siglo XIX, el concepto raza se había convertido en algo distinto: era la clave intelectual para pensar la diferencia humana a nivel global. En 1850, el médico y anatomista escocés Robert Knox escribió en su libro, *The*

Races of Man: “Que raza es todo, es un hecho dado, el más extraordinario, el más completo, que jamás ha anunciado la filosofía. La raza lo es todo: literatura, ciencia, arte —en fin, de ella depende la civilización”. En un movimiento que empezó a finales del siglo XVIII, el concepto raza vino a depender de la anatomía comparativa, ejecutada por medio del análisis sistemático del cuerpo y sobre todo del cráneo; las diferencias fisiológicas eran las bases para entender diferencias de moralidad, inteligencia y “civilización”.

Contextos

El contexto para estos cambios es complejo. En pocas palabras, estamos hablando de tres grandes áreas:

a) La abolición de la esclavitud, junto a la adopción en el mundo occidental del liberalismo como principio básico de la organización política; la contradicción entre el ideal de la igualdad y la libertad, y la necesidad de mantener y justificar sistemas de desigualdad masiva configuraban un semillero para el surgimiento de teorías deterministas que arraigaban la desigualdad en las diferencias naturales;

b) Un cambio hacia nuevas formas del imperialismo europeo que, para principios del siglo XX pondría más de la mitad del territorio global y casi la mitad de la población mundial bajo el dominio europeo (sin hablar de las colonias y la esfera de influencia estadounidense más amplia);

c) El rápido crecimiento de las ciencias naturales como herramienta para entender y controlar el mundo, y un cambio hacia la bio-política y el manejo de la fuerza vital de las poblaciones nacionales como mecanismos de gobernabilidad.

No hay vínculos sencillos entre estos procesos contextuales y el desarrollo de nuevas teorías raciales —por ejemplo, varias teorías sobre razas como tipos biológicos surgieron antes de que los países europeos se lanzaran “a la rebatía de África” (lo que empezaron a hacer en serio alrededor de 1870)— pero no es de sorprenderse que, si miramos a largo plazo, surgen estas nuevas teorías raciales en un contexto de creciente imperialismo, de dominación europea y norteamericana y de ideologías políticas de igualdad que prometen los mismos derechos a todos los seres humanos.

La ciencia racial

El concepto de raza que es propio de esta época no es homogéneo, pues había muchos debates entre los científicos sobre cómo entender y explicar la diversidad humana. Pero podemos sacar unos elementos básicos. Primero, la ciencia revelaba realidades que yacían ocultas a simple vista: la forma y tamaño del

cráneo por ejemplo era objeto de medición meticulosa para demostrar como hecho científico que los europeos tenían el cráneo más grande; el color y la apariencia superficial eran señales de la raza, pero la verdad estaba dentro del cuerpo y la ciencia la podía revelar. Segundo, estas teorías usualmente dividían la humanidad en cuatro o cinco razas, que eran tipos biológicos separados y permanentes, que lo habían sido durante por los menos muchos miles de años. Las razas se distinguían por su anatomía, incluyendo el color de la piel, que jugaba un papel importante (aunque no del todo determinante); y las razas estaban claramente organizadas en una jerarquía, con los europeos siempre encima (lo que no excluye que hubiera estratificaciones entre diferentes poblaciones europeas: para los ingleses, los irlandeses eran una raza inferior, que además podía ser considerada como relacionada con los africanos por su tendencia hacia la “melosidad” [Magubane 2001, 823; Curtis 1997, 20]). Tercero, aunque esto seguía siendo un punto debatido, algunos científicos se adherían a la teoría del poligenismo, planteando que las razas eran especies, en el sentido biológico, con orígenes antiguos distintos (idea que retaba el monogenismo tradicional religioso). Cuarto, se pensaba en la historia de la especie humana como un proceso de evolución que iba de las formas primitivas sociales de la caza y recolecta, pasando por la agricultura para llegar a la civilización europea, pero era una teoría muy estática: algunas razas estaban paralizadas en la escalera del progreso y estaban destinadas a quedar en una posición inferior.

La flexibilidad en la ciencia racial

En la cronología convencional del concepto raza, muchas veces se entiende este periodo como la esencia verdadera de dicha idea: el énfasis sobre la biología y el determinismo define lo que realmente yace en el corazón del concepto. De acuerdo con mi acercamiento a esta narrativa, me interesa examinar cómo entran en el escenario la flexibilidad y las ideas acerca del impacto del medio ambiente sobre una biología supuestamente inflexible e inmutable.

Primero, la noción del tipo racial era siempre y explícitamente una realidad abstracta e invisible que se tenía que inferir de una superficie confusa y heterogénea. Nott y Gliddon, en su libro *Types of Mankind* (1854), reconocían que todas las poblaciones contemporáneas habían sentido la influencia del “clima, la mezcla de razas, la invasión de forasteros, el progreso de la civilización u otras influencias desconocidas” (citado en Banton 1987, 41). El sociólogo William Z. Ripley en su libro *Races of Europe* (1899) describió como él reconstituía el tipo racial a partir de la confusión generada por “el azar, la variación, la migración, la mezcla y el medio ambiente cambiante”. En realidad, el tipo racial era “inalcanzable” (citado en Stocking 1982, 62-63; Stepan 1982, 94). Aun el cráneo,

supuesta clave para conocer el tipo racial, era sujeto a modificaciones por el medio ambiente. Es así que en medio del determinismo biológico encontramos la posibilidad del cambio y la flexibilidad.

Segundo, a pesar del aparente determinismo biológico de la ciencia racial, seguían siendo corrientes en los círculos biológicos y médicos las teorías de la herencia “blanda”, según las cuales la materia que se transmitía a la próxima generación durante la reproducción sexual podía ser alterada por las experiencias que tuvo el progenitor durante su vida (Mayr 1982). Estas eran teorías de la herencia de características adquiridas —el lamarckismo— que circulaban sobre todo en la esfera médica hasta los años de la década de 1930. Veremos más adelante cómo estas ideas podían moldear el concepto raza hacia una forma menos determinista.

Tercero, tomando en cuenta estas teorías, es lógico que la eugenesia, que muchas veces se entiende como la máxima expresión de la ciencia racial y el determinismo biológico, tenía también un fuerte lado ambientalista. Por supuesto, la eugenesia condujo a la esterilización forzada en muchos casos —quizás unos 9 mil en los Estados Unidos de América (EEUU)— y llegó a niveles horribles en manos de los nazis. Pero el movimiento eugenésico también hacía hincapié en la higiene social, y no sólo en América Latina donde, como lo ha demostrado Stepan (1991), estas formas “blandas” de la eugenesia tenían una influencia mayor. En los EEUU y en Europa también, el movimiento eugenésico, que fue promovido por reformistas progresistas, buscaba mejorar el ambiente familiar, los hábitos de crianza de los padres, etcétera, a la vez que trataba de controlar la reproducción sexual de los considerados como no “aptos” (Kevles 1995; Condit 1999, 43).

La influencia del trópico: Ann Stoler

El trabajo de Ann Stoler sobre colonias holandesas del Asia sur-oriental, a finales del siglo XIX y principios del XX, es una buena ilustración de la flexibilidad del pensamiento racial durante este periodo y una indicación importante de las consecuencias de esta flexibilidad, que no implicaba necesariamente ideas y prácticas menos racistas.

En el contexto empírico de la vida colonial, los hechos de que la supuesta claridad de definición de los tipos raciales era, aun teóricamente, “inalcanzable” y que la herencia blanda era una teoría ampliamente aceptada, vinieron a generar una realidad preocupante para las autoridades coloniales. La diferencia entre un europeo blanco y un nativo no era tan nítida ni determinada como se hubiera deseado, sino que se tenía que reconstituir constantemente. Por un lado, los hijos de relaciones sexuales entre hombres europeos y mujeres nativas

representaban un problema, pero más interesantes son las ansiedades de las autoridades coloniales acerca del impacto que el ambiente tropical podría tener sobre los hombres holandeses: el trópico tenía el poder de cambiar la misma constitución física y moral del hombre. Un abogado holandés escribió en 1898 que el medio tenía “el poder de neutralizar casi por completo los efectos de la ascendencia y la sangre” (citado en Stoler 2002, 98). En 1907 un médico opinó que un europeo criado en las Indias holandesas, sin un medio bien controlado, podía sufrir “una metamorfosis en javanés” (citado en Stoler 1995, 104-105). Los hijos criados por sirvientas nativas estaban aún más abiertos a este tipo de influencias nocivas, ¡y ni hablar de los que absorbían la leche materna de una nodriza nativa!

Estos ejemplos ponen bajo otra luz la idea del determinismo biológico de la ciencia racial de la época: vemos importantes elementos de flexibilidad, basados en el impacto del medio ambiente y la índole mutable de la naturaleza humana y de la condición racial del individuo. Vemos también importantes continuidades con el concepto raza de épocas anteriores.

Esta flexibilidad no conduce a la merma del racismo. Si la condición racial del colonizador y del colonizado fuera determinada por su naturaleza inmutable, no habría tanta ansiedad en cuanto a la jerarquía y las distancias sociales. El hecho de que un blanco podría convertirse en javanés, bajo ciertas circunstancias, conducía a las autoridades coloniales a montar un sistema de vigilancia y control para evitar, tanto como fuera posible, que se dieran esas circunstancias. El racismo se encuentra tanto en la idea de que el trópico y los nativos pueden contagiarle al blanco con la degeneración racial como en la idea de que los nativos son inferiores y los blancos superiores, por siempre y por su naturaleza inmutable. La aparente rigidez de ciencia que se atribuye a la teoría racial es, en cierta medida, una reacción ante la falta de rigidez generada por otras ideas, muy antiguas, sobre la naturaleza plástica del ser humano y su relación con el medio ambiente.

Raza como construcción poblacional y social

Durante el siglo XX, y sobre todo después de la Segunda Guerra Mundial, el concepto raza sufre un cambio radical. Después de haber sido una herramienta clave para entender la diversidad humana durante más de 200 años, dentro de unas pocas décadas, el concepto pierde su autoridad y se fragmenta. Momentos y figuras claves en este proceso son: a) Charles Darwin, cuyas teorías eventualmente ayudaron a deshacer el concepto del tipo racial permanente y fijo (pues todos los seres vivos están en un permanente proceso de adaptación), y el concepto de poligénesis. Digo “eventualmente”, porque muchos aspectos de la ciencia

racial de la época de Darwin —la jerarquía de las razas, y hasta cierto tipo de poligenismo— siguieron casi igual a pesar de la teoría de la selección natural (Stocking 1982, cap. 3; Anderson 2006, cap. 5); b) Franz Boas, quien utilizaba las técnicas de la antropometría para cuestionar el concepto del tipo racial fijo e inmutable, mostrando que la forma del cráneo cambiaba de una generación a otra, bajo la influencia de la dieta; también insistía en la separación conceptual de la biología y la cultura, con el propósito de buscar explicaciones de lo cultural dentro de la esfera de lo cultural; c) el rechazo al nazismo y su versión genocida de la eugenesia, y las declaraciones de la UNESCO sobre la raza.

Mientras el término raza sigue teniendo una vida institucional oficial —sólo como categoría cultural— en muchas partes del mundo, el concepto se vuelve casi tabú en los discursos públicos y políticos. Es reemplazado por el término “etnicidad” (supuestamente purificado de las connotaciones biologizantes que había cargado durante mucho tiempo, para quedar como un concepto de diferencia cultural) y más tarde por “diversidad cultural”

En la cronología convencional, el resultado de esas intervenciones es que, en la biología, el concepto raza es desplazado por el concepto de población, caracterizada por frecuencias alélicas que varían de forma gradual o *clinal* a través del espacio; los biólogos descubren que la variación biológica humana no se divide en forma coherente entre las llamadas razas. Por su lado, en las ciencias sociales, raza se convierte en “una construcción social” o cultural; es sólo una idea, aunque tenga mucha fuerza social. Al mismo tiempo, mientras que en algunos contextos (los EEUU, el Reino Unido, Brasil), mientras el término raza sigue teniendo una vida institucional oficial —sólo como categoría cultural— en muchas partes del mundo, el concepto se vuelve casi tabú en los discursos públicos y políticos, pues trae la mancha del nazismo, el racismo y la ciencia racial del siglo XIX. Es reemplazado por el término “etnicidad” (supuestamente purificado de las connotaciones biologizantes que había cargado durante mucho tiempo, para quedar como un concepto de diferencia cultural)

y más tarde por “diversidad cultural”. En suma, “raza” y “biología” han sido desplazadas por “cultura”.

Esto no quiere decir que el racismo muere. Al contrario, en Europa la preocupación con la inmigración poscolonial tiene matices fuertemente racistas

a medida que Europa se va convirtiendo en una “fortaleza”, a pesar de las políticas multiculturales de la mayoría de los países europeos. En muchas partes del mundo, la política neoliberal conlleva ideas racistas que legitiman la superexplotación de la mano de obra (Goldberg 2008). En América Latina, el racismo puede adquirir matices más fuertes que nunca —por ejemplo en Bolivia y Guatemala— a medida que “los indios” van presionando a las clases medias y las elites, compitiendo por el poder, la educación y los recursos económicos (Nelson 1999; Hale 2006; Postero 2007).

Sin embargo, según la cronología tradicional, estos racismos se convierten en el “racismo cultural” o el “racismo sin razas” (Goldberg 2008; Taguieff 1990). Es decir, siguen la discriminación y la exclusión, dirigidas a las mismas categorías de personas —“negros”, “indios”, “chinos”, “gitanos”, “judíos”, etcétera— pero sin un discurso abierto de raza, biología, sangre, o un cuerpo. En cambio, predomina un discurso de las diferencias culturales o de origen nacional (Stolcke 1995). A veces, ese discurso pinta la cultura como algo casi innato o aun heredable, pero sin referirse a la biología ni la sangre. En la cronología tradicional, no queda muy claro qué es lo que califica estos procesos de exclusión como “racismo”, si no hay un discurso abierto de raza, biología, herencia, cuerpo, etcétera. Sólo a un nivel implícito se puede percibir que, para estas teorías, lo que marca esta exclusión como un proceso racista es el hecho de que la exclusión está dirigida a las mismas categorías sociales de siempre, y el hecho de que la cultura aparece como algo casi esencial.

De acuerdo con el enfoque que quiero darle a la cronología convencional, me interesa cuestionar esta transformación hacia lo cultural y buscar la persistencia de elementos biologizantes y naturalizantes en el concepto raza de posguerra. Una ventaja de este abordaje es que nos da bases para entender estos procesos como propios del racismo. Veamos varios aspectos.

Poblaciones raciales

La famosa declaración de la UNESCO de 1950, que muchas veces se piensa que fue una declaración de la inexistencia de la raza, no lo era en realidad. Dijo que raza era una realidad solamente biológica que no influía en capacidades básicas humanas, como la inteligencia, y que no daba las bases para una jerarquía de razas. Y luego, en 1951, se emitió otra declaración, ahora con mayor participación de los biólogos y los psicólogos, que no habían quedado satisfechos con la primera. Esta vez no se descartó la raza como posible elemento que pudiera incidir en la inteligencia; era una cuestión empírica que había que investigar. Una de las secuelas de esta posición se observa en la persistencia de la idea entre un pequeño grupo de psicólogos —tales como Arthur Jensen, Hans Eysenck,

J. Phillippe Rushton, Richard Herrnstein y Charles Murray— que la inteligencia sí está relacionada con raza (entendida como una realidad biológica).

El concepto de raza como un modo de describir la variación biológica humana tampoco desapareció tan fácilmente. En un estudio hecho en 1985 se encontró que 70% de los biólogos especializados en el comportamiento animal y 50% de los antropólogos biológicos creían que las razas biológicas existían en la especie humana (Lieberman y Reynolds 1996, 158). En Brasil y Colombia durante la década de 1980 era posible encontrar referencias a “las tres razas” o “la mezcla racial” en la literatura científica (Franco, Weimer y Salzano 1982; Gómez Gutiérrez 1991).

Con la secuencia del genoma humano, los genetistas han puesto mucha atención en el 0.1% de diferencia que contiene toda la variación genética en la especie y que cuenta con hasta 30 millones de polimorfismos de nucleótido único (SNP por sus siglas en inglés), o sea “sitios” donde puede ocurrir la diferencia entre una persona y la otra. Según algunos genetistas, “los grupos raciales y étnicos sí difieren entre sí genéticamente,” debido a la estructuración geográfica del apareamiento y la reproducción, y las diferencias tienen “implicaciones biológicas”, entre ellas la susceptibilidad a las enfermedades (Burchard et al. 2003). También existe el caso famoso de la droga Bidil, promocionada específicamente para hombres afro-americanos con condiciones cardíacas, con la implicación que los hombres de esta categoría social compartían un perfil genético en común (Kahn 2013). En fin, estas “poblaciones” siguen siendo razas biológicas, aunque a veces se evita el término raza (por ejemplo, en las páginas de internet de Bidil sólo se habla de *African Americans* y *ethnic groups* [www.bidil.com]) o se utiliza el concepto biogeográfico de población.

Poblaciones racializadas

La noción de población biogeográfica nos lleva a un campo donde las poblaciones se racializan de una forma más sutil. Me refiero a la manera en que la investigación genética, mientras tiene propósitos antirracistas y antirracializantes, de algún modo termina dando bases para pensar que categorías sociales, incluyendo “razas”, tienen una dimensión genética. El mecanismo básico que subyace este proceso es que los genetistas identifican un grupo para el muestreo utilizando criterios sociales —muchas veces la localización geográfica—, pero también la identidad étnica, la auto-identificación por color, o utilizan criterios biológicos, como color de la piel, que funcionan como señales de una identidad social. Luego se produce un perfil genético de este grupo y, aunque los datos demuestren que genéticamente el grupo es muy diverso y/o tiene mucho en común con otros grupos, el *efecto* es de crear un vínculo entre la categoría social

y el perfil genético. Aún más, una muestra muy específica puede convertirse en representante de una categoría mucho más amplia. Así, por ejemplo, la muestra que el proyecto HapMap¹ tomó de unas personas yorubas en Ibadan, Nigeria, ya funciona como representación de la “ancestría africana” —o, en términos más populares, de “lo negro”— en poblaciones americanas.

Sirven como ejemplos de este proceso algunas de las investigaciones que se han hecho sobre la “ancestría” genética de poblaciones en Brasil, Colombia y México (Wade et al. 2014; López Beltrán 2011; Gibbon, Santos, y Sans 2011).² Estas investigaciones por lo general rechazan el concepto de raza como realidad biológica (ver, por ejemplo, Pena 2008), pero suelen usar dos métodos bien comunes. Primero, analizan el perfil genético de sus muestras en términos de tres grandes ancestrías genéticas: la europea, la amerindia y la africana (Silva-Zolezzi et al. 2009; Pena et al. 2011; Wang et al. 2008). Cada ancestralidad es identificada con relación a una población de referencia —por ejemplo, los yoruba o los zapotecas— que representa una población biogeográfica continental. Es una técnica muy común y, en términos de la ciencia genética, perfectamente justificable (porque están hablando en términos de un conjunto de marcadores genéticos muy específicos que distinguen, o son más frecuentes, entre la población de referencia). Pero el efecto es de implicar que los europeos, los africanos y los amerindios son categorías diferentes *en general* a nivel genético (cuando las diferencias son muy pequeñas en comparación con lo que se comparte); y estas categorías son poblaciones biogeográficas que corresponden a lo que popularmente se podrían llamar “las tres razas” que componen las naciones latinoamericanas.

Segundo, muchas veces los estudios genéticos muestrean por separado a las poblaciones indígenas, las afro descendientes y las mestizas (y a las blancas en Brasil, donde se utiliza esta categoría censal y burocrática) y las presentan como poblaciones distintas en las publicaciones. Por ejemplo, un estudio colombiano presenta sus poblaciones muestreadas, catalogadas como uno *Afrodescent*, ocho *Native* y 15 *Mestizo*; un mapa las localiza en la geografía del país (Rojas et al. 2010). Estudios de la diversidad genómica mexicana localizan a los zapotecas como una población aparte, y la utilizan como población de referencia

1 Se conoce como HapMap el catálogo de variaciones genéticas comunes (también llamadas polimorfismos que están presentes en la especie humana. Su contenido describe en qué consisten dichas variaciones, en qué sitios del genoma suceden y cómo se distribuyen en las diferentes poblaciones.

2 Para detalles del proyecto “Raza, genómica y mestizaje en América Latina: una perspectiva comparativa”, ver: <http://www.socialsciences.manchester.ac.uk/disciplines/socialanthropology/research/rgm/s/>

para la ancestría amerindia (Silva-Zolezzi et al. 2009). Un estudio brasileño enfoca las “African-derived populations” como objeto de análisis genético (Bortolini et al. 1999). Se mantienen estas clasificaciones a pesar de que los datos demuestran que la inmensa mayoría de todas las poblaciones latinoamericanas son “mestizas”, en el sentido genético de tener alguna mezcla de marcadores ancestrales típicos de poblaciones de referencia europeas, amerindias y/o africanas. Al mismo tiempo, en este tipo de estudio de la ancestría genética, los genetistas usualmente escogen a personas cuyos abuelos nacieron en la misma localidad, buscando de este modo muestrear personas que tienen “raíces” genealógicas en la localidad y que, por tanto, pueden ser tomadas como buenos representantes de la población en términos de su ancestralidad; esto tiende a “purificar” la muestra, dejando por fuera a inmigrantes recientes que podrían agregar “ruido” estadístico a la muestra, y amplificar la posibilidad de la diferenciación genética con otros grupos. El efecto de estas prácticas es de permitir la inferencia que “los negros”, “los indios” y “los mestizos” son poblaciones distintas a nivel genético. Y esto tiende a reproducir un concepto popular de raza, sobre todo entre personas que no son expertas en genética.

50

DOSSIER

Raza en el discurso popular

Es común aseverar que la gente en general ya no habla en términos de raza sino de cultura (Stolcke 1995). Pero ¿es cierto que las referencias cotidianas a raza han desaparecido o que la gente no habla de etnicidad y raza en términos de la biología, la sangre, etcétera? Es cierto que en muchos países —como por ejemplo Francia, Alemania, España— el referirse públicamente a “raza” se volvió un problema. Se puede hablar del racismo, como práctica tabú atribuida a otras personas, pero nombrar raza corre el riesgo de aparecer como racista. Aun en países como los EEUU, donde la palabra raza sí tiene una vida pública, se encuentra “el racismo daltónico” y los discursos que “evaden color y raza” (Bonilla-Silva 2003; Frankenberg 1993; Hartigan 2010). La Oficina del Censo se esfuerza por aclarar que “las categorías raciales del cuestionario censal reflejan la definición social de raza reconocida en este país” y que no son un intento de “definir la raza en términos biológicos, antropológicos o genéticos”.³ En el Reino Unido, donde existe el Race Relations Act (1974), uno encuentra que se aplica a relaciones con base en “el color, la raza, la nacionalidad o los orígenes étnicos o nacionales”. Y cuando pregunto a mis estudiantes qué es lo que entienden por “raza”, muchas veces responden en términos de “cultura” u origen nacional.

3 <http://www.census.gov/population/race/>

Sin embargo, este proceso de “culturalización” es sólo parcial. Cuando miramos la esfera del parentesco y la familia, vemos que mucha gente sigue teniendo preocupaciones con nociones racializadas de genealogía, sangre y apariencia. He desarrollado el concepto de “congruencia parentesco-raza” (*race-kinship congruity*) que trata de captar la idea que tiene la gente (en la esfera donde rige el modelo de parentesco euro-americano) de que la apariencia física racializada de una persona debería ser explicable con relación a su familia (Wade 2012). Esto refleja el hecho de que no todo se piensa en términos de la cultura cuando estamos en el campo de la diferencia. Si fuera la cultura lo único que determinara la diferencia y la pertinencia, entonces no importaría la apariencia física racializada de, por ejemplo, la pareja o los hijos de uno. Pero no queda duda alguna que estos aspectos racializados de la apariencia tienen una importancia fundamental y provocan muchas preocupaciones y preguntas, por ejemplo, entre las familias que adoptan hijos por mecanismos transnacionales, que también suelen ser transraciales (Marre 2007; Howell y Melhuus 2007; Howell 2003).

Tecnologías de reproducción asistida y la “concordancia” racial

Una ilustración de este tipo de preocupación por la apariencia racializada se encuentra en el campo de la reproducción asistida, donde es muy común la práctica de “concordancia racial”, es decir de asignar a la persona recipiente óvulos o espermias que vienen de un donante de la misma “raza”, o más bien que se le parece en términos de la apariencia racializada. Dice Thompson (2003) que “para el mercado mundial de óvulos, espermias y embriones, los criterios de raza y etnicidad, sean fenotípicos u otros, son una de las pocas cosas que forman un principio común organizacional, que diferencia, que legitima y que crea el parentesco”.

En España, por ejemplo, encontramos que los fenotipos de los donantes y los recipientes fueron clasificados y emparejados con base en el color de la piel y de los ojos, el color y la textura del cabello, los rasgos faciales, el tamaño del cuerpo, el grupo sanguíneo y la “raza”;⁴ de acuerdo con las leyes españolas, que decretaban: que “se deberá garantizar que el donante tiene la máxima similitud fenotípica e inmunológica y las máximas posibilidades de compatibilidad con la mujer receptora y su entorno familiar”.⁵

En el Reino Unido, la *Human Fertilisation and Embryology Authority (HFEA)*

4 Real Decreto 412/1996, Anexo “Protocolo básico para el estudio de donantes” (<http://www.boe.es/boe/dias/1996/03/23/pdfs/A11253-11256.pdf>)

5 Ley 35/1988 de 22 de noviembre, sobre Técnicas de Reproducción Asistida, artículo 6, párrafo 5.

en su guía de 2002 declaró que: “las clínicas deberían tratar hasta donde sea posible de emparejar las características físicas y el origen étnico del donante con los de la pareja infértil”, y agrega: “los que buscan tratamientos no deben ser tratados con gametos suministrados por un donante de origen racial diferente, a menos que hayan razones imperativas por hacerlo” (2002). La versión de la guía de 2003 eliminó la palabra “racial” y la del año 2007 sólo dijo que había que evitar todo “daño” al hijo o al recipiente.⁶ Sin embargo, se les avisa a los donantes que la información que deben suministrar a la clínica puede incluir datos sobre “sus características físicas” y “su grupo étnico”.⁷

Todo esto demuestra una preocupación persistente con ideas sobre la raza entendida como un fenómeno biológico y corporal, así como cultural. Esto no quiere decir que ideas sobre raza se reproducen en una forma mecánica y determinista: la persistencia de dimensiones biologizantes del concepto de raza también permite la flexibilidad. El mercado de gametos abre el campo a la elección del consumidor; de hecho, a pesar de las reglas de la HFEA, las clínicas británicas proveían óvulos de donantes blancas a mujeres que provenían de diferentes países asiáticos para buscar tratamientos sin una razón más “imperativa” que el deseo de tener un hijo más blanco (*Sunday Times*, 16 noviembre 2003, p. 7). Tanto en Israel como en Ecuador, algunas mujeres expresan una preferencia por tener una donante de piel clara y apariencia europea (Nahman 2006; Roberts 2012; Nahman 2010).

Como siempre, el concepto raza termina siendo un ensamblaje complejo de elementos de la cultura y de la naturaleza, elementos tan entretrejidos que no es fácil ver dónde termina uno y empieza otro.

Raza, sangre y biología en América Latina

¿Cómo se manifiesta este complejo ensamblaje racial de naturaleza y cultura en América Latina? Ya sabemos que raza es un concepto ambiguo que oscila entre la visibilidad y la invisibilidad en los países latinoamericanos. Puede estar presente, como en Brasil, donde se pregunta por color o raza en el censo, hay cuotas raciales en las universidades y un estatuto de igualdad racial a nivel nacional. Pero puede también estar casi ausente —en el sentido de que hay muy poco discurso público al respecto— o puede tener acepciones muy particulares, como en México, donde hay una estación de metro que se llama “La Raza” y un “Monumento a la Raza”, ambos refiriéndose a una tradición, un linaje, una mezcla, y un pasado indígena (como en el caso de dos monumentos colombianos con el

6 Ver <http://www.hfea.gov.uk/1682.html>

7 Ver <http://www.hfea.gov.uk/1974.html>

mismo nombre, en Medellín y Neiva). Puede ser negado, cuando se dice que el racismo no es un problema o que las identidades raciales no son de mucha importancia en la vida cotidiana. Pero puede ser reconocido, cuando la gente habla de “la raza negra” o “la raza indígena”, o con más frecuencia simplemente de “los negros” y “los indios”, etcétera. En las ciencias sociales, es común afirmar que el concepto raza en América Latina está muy culturalizado, sobre todo porque la diferencia entre un mestizo y un indígena se construye en términos del idioma, el lugar de residencia, la ropa, etcétera, y no en términos del cuerpo. De forma similar, la identificación de individuos usando términos de raza o color (negro, moreno, pardo, blanco, etcétera) es un acto donde inciden criterios culturales además de factores somáticos o de ascendencia.

Pero es importante no hacer caso omiso del rol que juegan el cuerpo y las ideas sobre “lo hereditario” (López Beltrán 2004) en el campo de las identidades racializadas en América Latina. Veamos unos ejemplos.

1. Mónica Moreno demuestra la importancia del color de la piel y del binario fenotípico morena/güera en las familias mestizas mexicanas, siendo México un país donde supuestamente cuestiones de raza o no existen o son cuestiones de cultura. En cambio el fenotipo racializado —por más que sea sujeto a percepciones variadas según quién está mirando— resulta ser una dimensión significativa de cómo cada mujer se siente ubicada emocionalmente en relación con su familia y con las normas dominantes de la belleza, suscitando emociones de menosprecio/aprecio y vergüenza/estimación. Es un asunto de fenotipo, pero esto está entrelazado con el parentesco, de manera que el color y la apariencia racializada se entienden como elementos heredados por vías diversas, pero no arbitrarias, de los padres y otros ancestros (Moreno Figueroa 2012, 2008).

2. En Brasil, el censo pregunta por “el color o la raza” y la gente elige una categoría convencional: blanco, prieto, pardo, amarillo o indígena. Se dice que el prejuicio racial en Brasil es “de marca”, en contraste con el prejuicio “de origen” de los EEUU (Nogueira 1955, 2007). Sin embargo, los brasileños también tienen un dicho: “*prieto* es un color; *negro* es una raza” (Santos et al. 2009). Esto sugiere que se distingue entre el fenotipo (color) y algo diferente (raza). Pero ¿qué es raza en este sentido? André Cicalo tuvo el siguiente intercambio con una mujer negra/parda en Rio de Janeiro (Cicalo 2012, 119):

Antropólogo: Entonces, ¿decir negro y decir prieto es la misma cosa?

Entrevistada: Es diferente, porque prieto es el color [toca la piel de su brazo], mientras que negro es la raza [pasa la mano por la cara, indicando los rasgos faciales].

Antropólogo: Pero ¿qué es raza?

Entrevistada: Raza es raza. Es su... origen [indica de nuevo la cara]

Aquí se hace una distinción entre color y raza, pero raza sigue siendo un elemento fenotípico, los rasgos faciales. Sin embargo, la mujer está apuntando hacia un elemento heredado que señala el origen. El color puede ser heredado de diferentes fuentes originales, mientras los rasgos faciales que dicen “negro” al observador brasileño sólo vienen de un origen africano. Desde esta perspectiva, negro es el que tiene ancestros africanos; prieto es el que tiene la piel oscura. Otra vez se percibe un interés en dimensiones del cuerpo que están relacionadas con lo hereditario, la sangre, los orígenes.

3. Diane Nelson (1999, 231) narra la historia de un joven “ladino” guatemalteco —es decir una persona no indígena— que a sus ojos parecía bastante blanco. El joven le contó que su madre siempre le decía que no se sentara en el camión al lado de una mujer de apariencia indígena. La mamá temía que la gente podría pensar que el joven era hijo de la mujer indígena. Según la madre, algo tenía su hijo en su aspecto que decía “indio” al observador común y corriente, pero sólo en el contexto de una aparente relación de parentesco y ancestralidad: se necesitaba la posibilidad de lo hereditario para activar la pista fenotípica.

4. En su estudio sobre el pueblo de Chimaltenango, Guatemala, Charles Hale encontró a los “mistados” (hijos de padres ladinos e indígenas), algunos de los cuales lograron entrar en la clase social de los ladinos y ser aceptados —más o menos—. (Los “mistados” no eran ni “mestizos” ni “cholos”, ya que estos dos últimos eran identificaciones recientes hechas por jóvenes que no se identificaban con la clasificación tradicional entre ladino e indio). Fenotípicamente los ladinos son variados, de manera que un mistado no se notaba por su aspecto físico. Ser ladino es más bien un asunto cultural. Sin embargo, Hale cuenta que quedaban sospechas alrededor de los individuos mistados que pertenecían a la clase ladina: sus raíces indígenas socavaban sus pretensiones sociales (Hale 2007, 2011). De nuevo, vislumbramos una preocupación con ascendencia y sangre que subyace los criterios culturales que definen la clasificación racial entre ladino e indígena.

5. En mi propio trabajo sobre la historia social de la música tropical en Colombia, me llamó la atención que un trompetista mestizo —y de esos mestizos más inclinados hacia lo blanco, característicos de la ciudad de Medellín (Antioquia)— diría que le encantaba la música tropical colombiana porque tenía “un corazón de negro”. En nuestras investigaciones sobre la genética, la raza y lo hereditario en Colombia, también encontramos personas que decían que, por su predilección por la música “negra”, por los tambores o por las regiones vistas como “negras” en Colombia, “algo de negro debo tener”.⁸ Eran mestizas estas

8 Ernesto Schwartz-Marin (sin fecha), Explaining the visible and the invisible: Lay knowledge of genetics, ancestry, physical appearance and race in Colombia. Manuscrito. Ver también <http://www.socialsciences.manchester.ac.uk/disciplines/socialanthropology/>

personas, pero sentían que habían heredado algo invisible que estaba adentro y que salía con el estímulo de la música, el ritmo o el clima. El mestizo no era el producto de una fusión homogénea, sino un mosaico heterogéneo de elementos heredados de diferentes fuentes (Wade 2005, 2003).

6. En Brasil, la BBC montó un proyecto en que se hicieron pruebas de ancestría genética de diferentes personajes famosos, incluyendo al músico y bailarín Neguinho da Beija Flor, ícono de la cultura negra en Brasil. Los datos mostraron que el 67% de la ancestría de Neguinho era de origen europeo. En el contexto de los debates acalorados sobre las acciones afirmativas para “los negros” en Brasil, este hallazgo dio lugar a comentarios irónicos en el sentido de que no había negros “verdaderos” en Brasil, que todos eran mestizos, y que por lo tanto, no debería haber medidas especiales para “los negros”.⁹ La verdad de la identidad racial se estaba evaluando a base de la genética y de la ascendencia.

Estos ejemplos sugieren que, aun en América Latina, donde cuestiones de raza muchas veces se enmarcan en cuestiones de cultura, podemos ver la operación del ensamblaje complejo de raza, cultura y naturaleza, comportamiento y cuerpo, apariencia física y lo hereditario, color y sangre.

Raza y corporalización

Si el concepto raza siempre involucra biología y cultura, es importante que tengamos un abordaje que capte la flexibilidad de la biología, que no la considere a través del reduccionismo genético, como algo solamente determinista, y que aprecie cómo la biología y la cultura se entrelazan (Goodman, Heath y Lindee 2003; Wade 2002), como nos demostró el caso de las colonias holandesas del principio del siglo XX.

Si el concepto raza siempre involucra biología y cultura, es importante que tengamos un abordaje que capte la flexibilidad de la biología, que no la considere a través del reduccionismo genético, como algo solamente determinista, y que aprecie cómo la biología y la cultura se entrelazan

research/rgm/s/

⁹ Michael Kent (sin fecha), Genetics against race: science, politics and affirmative action in Brazil. Manuscrito. Ver también

<http://www.socialsciences.manchester.ac.uk/disciplines/socialanthropology/research/rgm/s/>

Por ejemplo, podemos pensar en el rol de “la segunda naturaleza”, el *habitus* corporal que corporaliza o encarna las prácticas cotidianas y las convierte en una parte integral del cuerpo biológico, de los músculos, la forma del cuerpo, los circuitos neurológicos. Esto incide en el debate sobre deporte y raza, que opone la propuesta que “los negros” están biológicamente mejor dotados para ciertos deportes a la propuesta que las estructuras sociales los empujan hacia ciertos renglones de la actuación deportiva. Más allá de la división simplista entre biología y cultura, está la propuesta que la experiencia moldea la biología. Que la experiencia de practicar el basquetbol en los campos de los barrios negros de las ciudades de los EEUU moldea un cuerpo deportivo distinto al que sale de la experiencia de hacer el mismo deporte en un barrio blanco, donde hay menos competencia por el espacio y el tiempo, y los jóvenes van adquiriendo habilidades distintas que privilegian la actuación individualista (Wade 2004; Harrison 1995; Wade 2011).

Otra serie de ejemplos surgen del impacto sobre el cuerpo que pueden tener las formas del racismo que colocan a ciertos grupos racializados en condiciones sociales y ambientales que son dañinas para la salud y el bienestar en general. Algunos argumentan que el racismo puede producir sensaciones de frustración que, a largo plazo, contribuyan a la tasa de hipertensión entre los afro-americanos (Dressler 1996; Dressler, Balieiro y Dos Santos 1999).

En fin, estamos ante un concepto de la biología que la entiende como *durable* pero no *fija*; una vez que la práctica se sedimenta en el cuerpo y se vuelve como una segunda naturaleza adquirida, no es fácil cambiarla; pero tampoco está el cuerpo determinado sólo por una biología inmutable.

Conclusión

Entender la raza como un ensamblaje o un enredo natural-cultural, y entender el carácter borroso de los límites entre la esfera de la naturaleza y la de la cultura me parece importante para entender el ámbito de acción del racismo y del concepto raza. Si sólo enfocamos una biología determinista y reduccionista como el mecanismo central —el *locus classicus*— de la operación de lo que es la raza, entonces perdemos otras dimensiones de ese campo de operación, como son los regímenes de regulación del cuerpo para evitar el “contagio” racial. Ya sabemos que el pensamiento racial opera en parte a través de la naturalización, de representar como naturales fenómenos que son culturales. Pero si entendemos que la naturaleza —por más que se presente superficialmente como algo fijo— también es vista como algo mutable, y que la frontera entre la naturaleza y la cultura —por más que se presente como definitiva— también tiene cierta permeabilidad (Latour 1993), entonces podemos captar la constante necesidad,

en sistemas donde opera el racismo, de vigilar las diferencias y las jerarquías sociales y de reiterar la actuación de las mismas. También podemos apreciar mejor qué tan difícil puede ser desestabilizar las naturalizaciones del pensamiento racial, si es que ya están inestables y que de esta mutabilidad sacan algo de su poder. Al mismo tiempo, viendo las inestables naturalizaciones del pensamiento racial, podemos tratar de aprovecharlas para revelar la operación del concepto raza y desestabilizarlo aún más. En vez de sólo declarar que la diversidad en el comportamiento no tiene bases naturales, podemos pensar en la posibilidad de argumentar que, aunque un comportamiento dado supuestamente tenga una base natural, esto no quiere decir que no sea susceptible al cambio. ■

Referencias

- Anderson, Kay. *Race and the crisis of humanism*. Londres: Routledge. 2006.
- Arias, Julio, y Eduardo Restrepo. Historizando raza: propuestas conceptuales y metodológicas. *Crítica y Emancipación. Revista Latinoamericana de Ciencias Sociales* 3:45–64. 2010.
- Banton, Michael. 1987. *Racial theories*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Bonilla-Silva, Eduardo. 2003. *Racism without racists: color-blind racism and the persistence of racial inequality in the United States*. Lanham, MD: Rowman & Littlefield. 1987.
- Bortolini, Maria Cátira, Wilson Araújo Da Silva, Dinorah Castro De Guerra, et al. African-derived South American populations: A history of symmetrical and asymmetrical matings according to sex revealed by bi- and uni-parental genetic markers. *American Journal of Human Biology* 11 (4):551–563. 1999.
- Burchard, Esteban Gonzalez, Elad Ziv, Natasha Coyle, et al. The importance of race and ethnic background in biomedical research and clinical practice. *The New England Journal of Medicine* 348 (12):1170–1175. 2003.
- Chaplin, Joyce E. Natural philosophy and an early racial idiom in North America: comparing English and Indian bodies. *The William and Mary Quarterly* 54 (1): 229–252. 1997.
- Cicalo, André. *Urban encounters: affirmative action and racial identities in Brazil*. Nueva York: Palgrave Macmillan. 2012.
- Condit, Celeste Michelle. *The meanings of the gene: public debates about human heredity*. Madison: University of Wisconsin Press. 1999.
- Cope, R. Douglas. *The limits of racial domination: plebeian society in colonial Mexico City, 1660–1720*. Madison: University of Wisconsin Press. 1994.
- Corominas, Joan. *Diccionario crítico etimológico de la lengua castellana*. Madrid: Editorial Gredos. 1976.

- Curtis, Lewis P. *Apes and angels: the Irishman in Victorian caricature*. 2nd ed. Washington, DC: Smithsonian. 1997.
- Dressler, William W. Hypertension in the African American community: social, cultural, and psychological factors. *Seminars in Nephrology* 16 (2):71–82. 1996.
- , Mauro Balieiro, y Jose Ernesto Dos Santos. Culture, skin color and arterial blood pressure in Brazil. *American Journal of Human Biology* 11:49–59. 1999.
- Earle, Rebecca. *The body of the conquistador: food, race and the colonial experience in Spanish America, 1492–1700*. Cambridge: Cambridge University Press. 2012.
- Eze, Emmanuel Chukwudi, ed. *Race and the Enlightenment: a reader*. Oxford: Blackwell. 1997.
- Franco, M. Helena L. P., Tania A. Weimer, y Francisco M. Salzano. Blood polymorphisms and racial admixture in two Brazilian populations. *American Journal of Physical Anthropology* 58 (2):127–132. 1982.
- Frankenberg, Ruth. *White women, race matters: the social construction of whiteness*. Londres: Routledge. 1993.
- Fredrickson, George M. *Racism: a short history*. Princeton: Princeton University Press. 2002.
- Gibbon, Sahra, Ricardo Ventura Santos, y Mónica Sans, eds. *Racial identities, genetic ancestry, and health in South America: Argentina, Brazil, Colombia, and Uruguay*. Nueva York: Palgrave Macmillan. 2011.
- Goldberg, David Theo. *The threat of race: reflections on racial neoliberalism*. Malden, MA: Wiley-Blackwell. 2008.
- Gómez Gutiérrez, Alberto. Entre los embera-epena. *Boletín Expedición Humana* 1992 10:8. 1991.
- Goodman, Alan H., Deborah Heath, y M. Susan Lindee (eds.). *Genetic nature/culture: anthropology and science beyond the two-culture divide*. Berkeley: University of California Press. 2003
- Greer, Margaret R., Walter D. Mignolo, y Maureen Quilligan. Introduction. En *Rereading the Black Legend: the discourses of religious and racial difference in the Renaissance empires*, editado por M. R. Greer, W. D. Mignolo y M. Quilligan. Chicago: University of Chicago Press. 2008.
- Hale, Charles R. *Más que un indio (More than an Indian): racial ambivalence and neoliberal multiculturalism in Guatemala*. Santa Fe, NM: School of American Research Press. 2006.
- . Mistados, cholos y la negación de la identidad en la sierra de Guatemala. En *Formaciones de indianidad. Articulaciones raciales, mestizaje y nación en América Latina*, editado por M. De la Cadena. Popayán: Enviñon Editores. 2007.
- . Mistados, cholos and the negation of identity in the Guatemalan highlands. En *Histories of race and racism: the Andes and Mesoamerica from*

- colonial times to the present*, editado por L. Gotkowitz. Durham, NC: Duke University Press. 2011.
- Hannaford, Ivan. *Race: the history of an idea in the West*. Washington DC: Woodrow Wilson Center Press. 1996.
- Harrison, Louis. African Americans: race as a self-schema affecting physical activity choices. *Quest* 47:7-18. 1995.
- Hartigan, John. *Race in the 21st century: ethnographic approaches*. Oxford: Oxford University Press. 2010.
- Howell, Signe. Kinning: the creation of life trajectories in transnational adoptive families. *Journal of the Royal Anthropological Institute* 9 (3):465-484. 2003.
- , y Marit Melhuus. Race, biology and culture in contemporary Norway: identity and belonging in adoption, donor gametes and immigration. En *Race, ethnicity and nation: perspectives from kinship and genetics*, editado por P. Wade. Oxford: Berghahn Books. 2007.
- Isaac, Benjamin H. *The invention of racism in classical antiquity*. Princeton: Princeton University Press. 2004.
- Kahn, Jonathan. *Race in a bottle: the story of BiDiL and racialized medicine in a post-genomic age*. Nueva York: Columbia University Press. 2013.
- Kevles, Daniel J. *In the name of eugenics: genetics and the uses of human heredity*. 2nd ed. Cambridge, Mass: Harvard University Press. 1995.
- Latour, Bruno. *We have never been modern*. Traducido por C. Porter. Londres: Harvester Wheatsheaf. 1993.
- Liberman, Anatoly. *The Oxford etymologist looks at race, class and sex* 2009 [citado 27 Agosto 2011]. Disponible en <http://blog.oup.com/2009/04/race-2/>.
- Liberman, 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*, editado por L. T. Reynolds y L. Lieberman. Dix Hills, N.Y: General Hall Inc.
- López Beltrán, Carlos. *El sesgo hereditario: ámbitos históricos del concepto de herencia biológica*. México DF: Universidad Nacional Autónoma de México. 2004.
- . ed. *Genes (&) mestizos: genómica y raza en la biomedicina mexicana*. Mexico, DF: Ficticia Editorial. 2011.
- Magubane, Zine. Which bodies matter? Feminism, poststructuralism, race, and the curious theoretical odyssey of the 'Hottentot Venus'. *Gender and Society* 15 (6):816-834. 2001.
- Marre, Diana. 'I want her to learn her language and maintain her culture': transnational adoptive families' views of 'cultural origins'. En *Race, ethnicity and nation: perspectives from kinship and genetics*, editado por P. Wade. Oxford: Berghahn Books. 2007.

- Martínez, María Elena. *Genealogical fictions: limpieza de sangre, religion, and gender in colonial Mexico*. Stanford: Stanford University Press 2008.
- Mayr, Ernst. *The growth of biological thought: diversity, evolution and inheritance*. Cambridge, Mass: The Belknap Press of Harvard University Press. 1982.
- Moreno Figueroa, Mónica. Historically-rooted transnationalism: slightedness and the experience of racism in Mexican families. *Journal of Intercultural Studies* 29 (3):283–297. 2008.
- . “Linda morenita”: skin colour, beauty and the politics of mestizaje in Mexico. En *Cultures of colour: visual, material, textual*, editado por C. Horrocks. Oxford: Berghahn Books. 2012.
- Nahman, Michal. Materializing Israeliness: difference and mixture in transnational ova donation. *Science as Culture* 15 (3):199–213. 2006.
- . ‘Embryos are our baby’: abridging hope, body and nation in transnational ova donation. En *Technologized images, technologized bodies*, editado por J. Edwards, P. Harvey y P. Wade. Oxford: Berghahn Books. 2010.
- Nelson, Diane M. *A finger in the wound: body politics in quincentennial Guatemala*. Berkeley: California University Press. 1999.
- Nirenberg, David. Was there race before modernity? The example of ‘Jewish’ blood in late medieval Spain. En *The origins of racism in the West*, editado por M. Eliav-Feldon, B. Isaac y J. Ziegler. Cambridge: Cambridge University Press. 2009.
- Nogueira, Oracy. Preconceito racial de marca e preconceito racial de origem. In *Anais do XXXVI Congresso Internacional dos Americanistas*. São Paulo: Editora Anhembi. 1955.
- . Preconceito racial de marca e preconceito racial de origem: sugestão de um quadro de referência para a interpretação do material sobre relações raciais no Brasil. *Tempo Social* 19:287–308. 2007.
- Pena, Sérgio D. J. *Humanidade sem raças?* São Paulo: Publifolha. 2008.
- , Giuliano Di Pietro, Mateus Fuchshuber-Moraes, et al. The genomic ancestry of individuals from different geographical regions of Brazil is more uniform than expected. *PLoS ONE* 6 (2):e17063. 2011.
- Poole, Deborah. *Vision, race and modernity: a visual economy of the Andean image world*. Princeton, N.J.: Princeton University Press. 1997.
- Poole, Stafford. The politics of limpieza de sangre: Juan de Ovando and his circle in the reign of Philip II. *Americas* 55 (3):359–389. 1999.
- Postero, Nancy Grey. *Now we are citizens: indigenous politics in postmulticultural Bolivia*. Stanford: Stanford University Press. 2007.
- Roberts, Elizabeth F.S. *God’s laboratory: assisted reproduction in the Andes*. Berkeley, CA: University of California Press. 2012.

- Rojas, Winston, María Victoria Parra, Omer Campo, et al. Genetic make up and structure of Colombian populations by means of uniparental and biparental DNA markers. *American Journal of Physical Anthropology* 143 (1):13–20. 2010.
- Santos, Ricardo Ventura, Peter H. Fry, Simone Monteiro, et al. Color, race and genomic ancestry in Brazil: dialogues between anthropology and genetics. *Current Anthropology* 50 (6):787–819. 2009.
- Silva-Zolezzi, Irma, Alfredo Hidalgo-Miranda, Jesus Estrada-Gil, et al. Analysis of genomic diversity in Mexican Mestizo populations to develop genomic medicine in Mexico. *Proceedings of the National Academy of Sciences* 106 (21):8611–8616. 2009.
- Stepan, Nancy Leys. *The idea of race in science: Great Britain, 1800–1960*. Londres: Macmillan in association with St Antony's College, Oxford. 1982.
- . *"The hour of eugenics": race, gender and nation in Latin America*. Ithaca, N.Y: Cornell University Press. 1991.
- Stocking, George. *Race, culture and evolution: essays on the history of anthropology*. 2nd ed. Chicago: Chicago University Press. 1982.
- Stolcke, Verena. Talking culture: new boundaries, new rhetorics of exclusion in Europe. *Current Anthropology* 36 (1):1–23. 1995.
- Stoler, Ann Laura. *Carnal knowledge and imperial power: race and the intimate in colonial rule*. Berkeley, CA: University of California Press. 2002.
- . *Race and the education of desire: Foucault's History of Sexuality and the colonial order of things*. Durham: Duke University Press. 1995.
- Taguieff, Pierre-André. The new cultural racism in France. *Telos* 83:109–122. 1990.
- Thomas, James M. The racial formation of medieval Jews: a challenge to the field. *Ethnic and Racial Studies* 33 (10):1737–1755. 2010.
- Thompson, Charis. Biological race and ethnicity: dead and alive. The case of assisted reproductive technologies in the U.S. Trabajo leído en Anthropology and Science: The 5th Decennial Conference of the Association of Social Anthropologists of the UK and Commonwealth, 14-18 de julio 2003, en la University of Manchester, UK. 2003.
- Thomson, Sinclair. Was there race in colonial Latin America? Identifying selves and others in the insurgent Andes. En *Histories of race and racism: the Andes and Mesoamerica from colonial times to the present*, editado por L. Gotkowitz. Durham NC: Duke University Press. 2011.
- Todorov, Tzvetan. *On human diversity: nationalism, racism and exoticism in French thought*. Cambridge, Mass: Harvard University Press. 1993.
- Voegelin, Eric, and Klaus Vondung. *The history of the race idea: from Ray to Carus*. Traducido por R. Hein. Baton Rouge: Louisiana State University Press.

[1933] 1998.

Wade, Peter. *Race, nature and culture: an anthropological perspective*. Londres: Pluto Press. 2002.

———. Repensando el mestizaje. *Revista Colombiana de Antropología* 39:273–296. 2003.

———. Race and human nature. *Anthropological Theory* 4 (2):157–172. 2004.

———. Rethinking mestizaje: ideology and lived experience. *Journal of Latin American Studies* 37:1–19. 2005.

———. Raza y naturaleza humana. *Tabula Rasa* 14:205–226. 2011.

———. Race, kinship and the ambivalence of identity. En *Identity politics and the new genetics: re/creating categories of difference and belonging*, editado por K. Schramm, D. Skinner y R. Rottenburg. Oxford: Berghahn Books. 2012.

———, López Beltrán, C., Restrepo, E., Ventura Santos, R., *Mestizo Genomics. Race Mixture, Nation, and Science in Latin America*. Durham NC: Duke University Press, 2014.

Wang, Sijia, Nicolas Ray, Winston Rojas, et al. Geographic patterns of genome admixture in Latin American mestizos. *PLoS Genetics* 4 (3): e1000037. 2008.

Carlos López Beltrán*

La matriz de lo hereditario. Raza, genética e identidad mestiza

Resumen | Se presenta un esquema general y sintético de lo que llamo la matriz de lo hereditario. Se trata de un complejo cultural/social, versiones del cual se han atestiguado etnográficamente en diversas sociedades, y que en la tradición occidental se ha reconfigurado una y otra vez en torno a la noción de herencia biológica. En estos reordenamientos de la matriz hereditaria se abrió el espacio para la racialización ideológica y pseudocientífica del género humano entre los siglos XVIII y XIX. Su penúltima reestructuración se dio con la genética, y actualmente vivimos una nueva reconfiguración de la misma con la genómica humana. Finalmente se exploran los cambios en la matriz hereditaria durante los siglos XX y XXI y sus efectos en los debates sobre las razas humanas. Se concluye con una breve exposición de los avatares públicos de la noción racializada de mestizo en el México contemporáneo.

The Matrix of the Hereditary. Race, Genetics, and Mestizo Identity

Abstract | I present a general and synthetic outline of what I call the hereditary matrix. It is a sociocultural complex that has been witnessed ethnographically in different societies. In the west it has been reconfigured over and over around the notion of biological inheritance. These rearrangements of the hereditary matrix opened up the field for an ideological and pseudo-scientific racialization of mankind during the 18th and 19th centuries. The penultimate restructuring occurred with genetics. The matrix currently goes through a new reconfiguration as a consequence of the advent of human genomics. Finally, I explore the changes in the hereditary matrix during the 20th and 21st centuries and its effects on the debates around human races. I conclude with a brief account of the public transformations of the racialized notion of the “mestizo” in contemporary Mexico.

Palabras clave | herencia biológica – genética – genoma humano – racismo científico – mestizo

Keywords | biological heritage – genetics – human genome – scientific racism – mestizo (half-breed)

UNA DE LAS RAZONES por la que la temática de la raza (el mestizaje racial y el racismo) obliga a un abordaje analítico apuntalado desde varias disciplinas es que

* Instituto de Investigaciones Filosóficas-Universidad Nacional Autónoma de México.

Correo electrónico: carloslopezbeltran@gmail.com

está enraizada en un espacio cultural complejo y cambiante que yo denomino “la matriz de lo hereditario”. Se trata de un espacio informal de representaciones y prácticas que tejen una malla, dúctil y tenaz, con ideas y asociaciones heterogéneas vinculadas con lo que metafóricamente (y no) se ha llamado “los lazos de sangre” (Bonniol 1994). Entre ellas destacan, por ejemplo, los llamados “parecidos de familia”, las nociones sobre el origen y el sentido de los rasgos singulares, físicos y psicológicos, que caracterizan a los individuos, a las familias, a los grupos de parentesco más amplios (clanes, tribus), así como a los grupos regionales, nacionales, y étnicos. El hecho de que en casi todas las culturas se destaquen las similitudes o parecidos familiares (la nariz, la sonrisa, el porte, el gesto...) para vincular a las personas emparentadas, o confirmar ostensivamente dicho vínculo, y que éstas se extiendan de modo radiante y siguiendo trayectorias genealógicas a grupos cada vez más amplios en el espacio y el tiempo, justifica en mi opinión, el señalamiento de que se trata de una fenomenología pertinaz y atendible. La matriz de lo hereditario es el tejido-espacio temporal en el que los vínculos de parentesco entre las personas (y la manera en que éstos marcan los cuerpos) colonizan y dan forma a la simple trama genealógica al orientar la mirada y la conceptualización sobre ciertas trayectorias y no otras. En las líneas genealógicas adquieren sentido y trascendencia experiencias cotidianas, que son enmarcadas ideológicamente y encausadas culturalmente. Lo que se encausa con ella son las experiencias de aspectos del mundo como los aires de familia, las semejanzas temperamentales, las recurrencias de rasgos notables en linajes (el “abueleo”), con las que todas las culturas humanas de una u otra manera se enfrascan y singularizan para dar sentido a su historia, a sus solidaridades y nexos, y quizá también sus distancias y diferencias (López Beltrán 1992, Becker et al. 2005, Davies 2011). Como ha mostrado Françoise Héritier (y Marc Augé), las “teorías” en torno al papel que la reproducción sexual de nuestra especie juega en la conservación, mezcla o disolución de esas características privilegiadas, a menudo se orientan por la atención que solemos poner a las tramas de la similitud física y moral entre ancestros y descendientes. En occidente esa mirada se ha concentrado en el ámbito semántico y práctico de la herencia natural o biológica; en particular a partir del siglo XX en el de la genética (Héritier 1996, Augé y Héritier 1984).

Investigaciones mías y de varios otros ubican el surgimiento del concepto moderno de herencia biológica como la especialización iniciada por prácticas científicas de varias disciplinas, de una serie de nociones sobre lo hereditario: aquellos rasgos y proclividades que se trasladan de ancestros a descendientes a lo largo de las generaciones (López Beltrán 2004, Müller-Wille y Rheinberger 2011). Dichas nociones están ligadas a prácticas diversas en terrenos como la ley, la medicina, la ganadería y agricultura, etcétera, y constituyen una matriz

cultural común de las culturas occidentales. Por su centralidad en la vida de las sociedades, Augé y Hérítier (1984) sostienen a partir de etnografías comparadas que dicha matriz tiene equivalentes o espejos en todas las culturas. La matriz de lo hereditario es así una presencia cultural compleja que articula dimensiones varias, desde la doméstica hasta la global, y con temporalidades diversas, desde lo inmediato y familiar hasta lo muy remoto y ancestral. Se trata de una presencia estructurante que moldea las relaciones y las historias de los grupos humanos.

En un escrito no muy conocido Foucault describió el surgimiento de la genética a fin del siglo XIX y principios del siglo XX como el disciplinamiento, a través de la instauración de un régimen experimental mendeliano, sobre un campo muy anterior de saberes comunes (pre-científicos) en el que se articulaban una multiplicidad de experiencias, lo mismo las semejanzas familiares entre humanos que las prácticas de mejoramiento de granos o de ganado por reproducción controlada (Foucault 1997 [1969]). Ese “colapso” o “estrechamiento” de un dominio cultural y técnico más difuso, amplio y disperso ha sido discutido entre otros por Müller-Wille y Rheinberger (2011).

Me parece que este territorio de lo hereditario no sólo es nuclear a muchas culturas y sociedades sino que tiene una fenomenología experiencial que facilita el flujo de asociaciones y valoraciones de las semejanzas y diferencias entre personas, y su coagulación en materializaciones valorativas que promueve lo que en algunos trabajos refiero como la reificación de una metáfora a través de la sustantivación de lo hereditario. Pero aún en su forma general, no reificada y difusa, ese espacio tiene suficiente estructura inferencial y “causal”, así sea laxa, como para aceptar el sustantivo que he utilizado: matriz.

La fenomenología de lo hereditario incluye transmisiones y filiaciones que usan el gozne del apareamiento y reproducción sexual para poblar y articular las sociedades. Muy diversas disciplinas se ocupan, desde sus ángulos y abordajes de ésta. La antropología del parentesco y sus estructuras. Las leyes religiosas y civiles del matrimonio y de la herencia patrimonial. La historia de las configuraciones e identidades étnicas y nacionales, de las genealogías y las

La matriz de lo hereditario es así una presencia cultural compleja que articula dimensiones varias, desde la doméstica hasta la global, y con temporalidades diversas, desde lo inmediato y familiar hasta lo muy remoto y ancestral. Se trata de una presencia estructurante que moldea las relaciones y las historias de los grupos humanos

dinastías. La sociología de los hábitos, temperamentos, disposiciones anímicas compartidas por grupos de similitudes o adscripción. La medicina de las here-dotopatologías (patologías de la herencia) diversas. Fuera de la especie humana, la zootecnia y la agronomía se ocupan de la transmisión y preservación de rasgos y caracteres deseables en animales y plantas domesticadas: la domesticación y aclimatación son tramas fundamentales de esta matriz. Y podríamos extender esta lista, pero es suficiente con anotar que la fenomenología de lo hereditario, además de central a nuestra cultura, está siendo representada y modelada, pensada y manipulada, desde muy diversos abordajes e intereses a todos los niveles de complejidad e importancia (Wade 2007, Wailoo 2012, Abu El Haj 2012, Montoya 2011).

Como lo hemos mostrado varios estudiosos, la noción de herencia biológica cristaliza y se endurece en la época moderna tomando hebras de la trama diversa y dispersa de lo hereditario. Quizá la raza es el avatar más conspicuo y perturbador (visto desde ahora) de esa cristalización. Con la instauración de la idea de raza como episteme de la diferencia entre humanos se consolida una visión taxonómica que heterogeneiza radicalmente a los grupos geográficamente dispersos de la humanidad. (Banton 1998, Barkan 1993). La racialización de la diversidad apuntalada por la radicalización de lo hereditario introdujo un perverso patrón nuevo en una madeja vieja. No es gratuito que entre las primeras articulaciones teóricamente sofisticadas de la noción de herencia biológica se cuenten las postulaciones hipotéticas que hizo Kant para dar cuenta de las razas humanas. En ellas se reflejan perfectamente el endurecimiento moderno de dicho concepto (Kant 1977 [1775]).

La raza (o racialización) es una estructura rígida que articula una región importante de la matriz hereditaria, congelando el nivel más general con cartabones predefinidos e inamovibles. Se trata de una estructura que robustece las otredades a un nivel más general que el de las etnias o las naciones, y que, como se ha mostrado de modos varios, sirve a los estados jerárquicos e imperialistas modernos para gestionar (o administrar) la diferencia (otredad) biopolítica exterior en situaciones coloniales y, en su otra cara, para gestionar (o administrar) la diferencia (otredad) biopolítica interior, la diversidad étnica y de clase en la amalgama heterogénea de la propia población. La reificación de la diferencia racial, que dio como resultado el archisabido esquema de las cinco razas continentales, fue el producto de la confluencia de numerosos procesos de taxonomización y estandarización de lo hereditario. Se fincó en una valoración y percepción de la diferencia ostensiva entre grupos (supuestamente distantes) apuntalada en unos cuantos y notorios marcadores, como el color de la piel, la fisionomía, la textura del cabello, y pocos más. Dicho proceso ha sido estudiado en numerosos escenarios, y se ha enmarcado en temporalidades diferentes.

Desde la estratificación sociopolítica en la situación colonial; a la economía esclavista de la expansión europea; a la estigmatización de los judíos, los gitanos, los musulmanes, y otras otredades y minorías; hasta la naturalización médica y biopolítica de la diferencia étnica y cultural anclada en enemistades tribales arraigadas y en la lucha por la hegemonía entre grupos (Bernasconi, Lee Lott, eds. 2000; Gall 2004).

Al recorrer el territorio que circundó, en el siglo XIX, la producción de las teorías hereditaristas que antecedieron al mendelismo, Georges Canguilhem se refirió a la existencia de una ideología científica que dominó el terreno de lo hereditario y obstaculizó la llegada de la objetividad, que Mendel introduciría. Toda la confusa fenomenología y especulación teórica hereditarista que usaban moros y troyanos (o franceses e ingleses) para estigmatizar pseudo biológicamente a los otras familias, tribus, razas, etnias –pensaba el filósofo francés– se había arrojado a los sumideros de la ignorancia una vez construido un sistema metódico y racional de asignar la causa y rastrear la transmisión objetivamente. Siguiendo el espíritu de aquella época que promovía una decantación dramática entre los territorios objetivos y racionales de lo científico y las regiones pantanosas y turbias de lo ideológico, Canguilhem imaginó que, con la llegada de la genética, los ameboides engendros del territorio precientífico de lo hereditario *naïf* se habrían marginado a los bordes de la superstición, donde son más fáciles de combatir (Canguilhem 1977). Yo pienso que tal descripción (y las que se le asemejan) es insostenible ante la evidencia histórica acumulada. La genética no llegó a la tierra para ocupar un espacio virgen y prístino, descubierto por ella misma, sino llegó a un territorio poblado. Y vino llena de compromisos y envuelta, anidada en una red de nociones y prácticas que no se pueden decantar nítidamente del bárbaro eugenismo pre-mendeliano, ni del criminal eugenismo post-mendeliano. La matriz de lo hereditario atraviesa en varias direcciones transversales los territorios de lo ideológico-cultural, lo tecnológico, lo económico, lo científico, lo bélico, etcétera. Y lo hace de modo que, aunque hagamos recortes descriptivos y metodológicos, éstos nunca justifican la elisión completa de la estructura ideológica en juego.

Un espíritu analítico e higiénico similar al de Canguilhem guió, después de la catástrofe ética y biopolítica de la Segunda Guerra Mundial, a algunos de los biólogos y antropólogos influyentes más progresistas de occidente, convocados y patrocinados por la UNESCO bajo la dirección de Jaime Torres Bodet, a intentar desacoplar por completo la investigación científica de la racialización mórbida y el racismo. Ashley Montagu, Theodosius Dobzhansky, Claude Lévi-Strauss, Juan Comas, y varios otros antropólogos y biólogos negociaron si era prudente decretar la inexistencia de la raza y lo racial desde las ciencias biológicas, sobre todo desde la nueva genética de poblaciones neo-darwinistas entonces en sus

vigorosos inicios (Hazard 2012). La idea era insistir con buenos argumentos en el carácter social, histórico y contingente, de las distinciones raciales, y en la imposibilidad de definir subdivisiones taxonómicas (subespecies) en la especie humana con base en criterios objetivos, biológicos. Aunque no hubo consenso sobre el último punto, todos los participantes acordaron resistir el uso de la noción de raza, impulsar el de etnia cuando fuese lo adecuado, o alguna denominación biológica (deme, clina, población) cuando eso fuese mejor (Gannet 2001, Reardon 2009).

La realidad que historiadores y otros analistas de la ciencia han dejado a la luz en estas temáticas es que la genética (o las genéticas) post-mendeliana(s) han venido al mundo en un espacio de representaciones, prácticas y estructuras sociales rico y densamente ocupado: el de la matriz de lo hereditario. Éste involucra una fenomenología que rodea y permea la investigación genética, atravesada por una serie de valores y dispositivos culturales que le superan por mucho y a los que se tiene que amoldar (Lewontin 2002, Fox Keller 2002). Lo mismo sigue ocurriendo en los tiempos actuales con la genómica, y en especial con la genómica poblacional humana (Abu El Haj 2007, 2012).

Es en esta última área (en realidad una suma de áreas) en donde se ha visto con mayor transparencia la fuerza cultural, política y conceptual de la honda racialización que en algunas de nuestras sociedades ha seguido existiendo y ahondándose. Lo que se ha descrito como una reciente re-racialización de la investigación y de las representaciones genómicas de la diversidad biológica humana a partir del proyecto del genoma humano (movido por la biomedicina y por la antropología molecular etnohistórica) no es, en mi opinión, sino una clara evidencia que la matriz cultural enraizada y activa de lo hereditario, que tiene desde hace un par de siglos hondas formas racializadas y racistas, nunca ha dejado de moldear, estructurar y determinar nuestras representaciones de los vínculos físicos, fisiológicos, fisionómicos, temperamentales y, en general, hereditarios entre individuos, entre éstos y los grupos, y entre grupos de mayor o menor calibre. La genética no vive en un ámbito prístino, aislado, inherente e hiperracional: habita y se define y determina en la matriz de lo hereditario, de lo que emergió en primer lugar (Marks 2012).

Todas las premisas desplegadas hasta aquí se dirigen a reforzar la idea anunciada de que, para acercarse a develar, con detalle y claridad, las maneras según las que actúa esa matriz racializada (que nutre a la genética/genómica y es a su vez nutrida por la genética/genómica) hace falta la confluencia de abordajes disciplinares varios. La raza —y en México la identidad biopolítica de mestizo— está de modo complejo articulada con historias personales, familiares y grupales; con imaginarios identitarios sobre semejanzas, herencias, temperamento, carácter, etcétera. Está en varios niveles co-determinada por/con

complejos identitarios de diversa índole; desde los más distantemente mediados (como la nación) hasta los menos lejanos y más inmediatos (como la familia, la etnia, la identidad regional) (López Beltrán y García Deister 2012; Bliss, 2012).

En el proyecto interdisciplinario “Raza, genómica y mestizaje, una aproximación comparativa” (Wade et al. 2014) hicimos una serie de investigaciones con públicos que nos ayudaron a asomarnos, en Brasil, Colombia y México, a ese espacio. Nuestro proyecto incorporó acercamientos, recursos analíticos y empíricos de varias disciplinas, que se articulaban plásticamente en torno a temáticas y preguntas específicas. Por un lado la mutua afectación de los espacios culturales locales y la investigación en genómica poblacional humana, transnacionalmente articulada, en esos tres países. Y por otro la interacción entre los relatos racializados (por ejemplo el del Genoma Mestizo Mexicano) emanados en los ámbitos científicos y las identidades biopolíticas y culturales de los públicos que los reciben y acomodan. Mucha de la labor inicial del grupo de trabajo consistió precisamente en detallar y definir las preguntas que queríamos abordar interdisciplinariamente. Queríamos saber cómo se produce, estabiliza y difunde, tanto en medios especializados como, sobre todo, en el espacio público, el conocimiento sobre la diversidad genética (genómica) de las poblaciones humanas mestizas que hoy en día viven en estas regiones. Hemos empezado a escribir y publicar nuestros resultados, que están enriquecidos por el acercamiento que no nos ciñe a carriles y trayectorias unidisciplinarias (Wade, López Beltrán, Restrepo, Ventura Santos 2014). En nuestro trabajo incorporamos destrezas y astucias provenientes de la antropología cultural y física, de la biología y biomedicina, de la historia cultural, de la historia de la ciencia, de los estudios sociales de la ciencia y la tecnología, de la sociología, etcétera. La interdisciplina, articulada alrededor de preguntas muy ajustadas y lo más claras posibles, nos permitió la coordinación de abordajes y habilidades. Además de una comunicación fluida internacional e interdisciplinar, la labor de reconocimiento de que la genética puede, sin perder su estatus de disciplina científica autorizada, valiosa y eficaz, ser vista como una estructura parcial del imaginario colectivo, en especial de

La genética puede, sin perder su estatus de disciplina científica autorizada, valiosa y eficaz, ser vista como una estructura parcial del imaginario colectivo, en especial de ese espacio clave que llamo aquí la matriz de lo hereditario, sin perder sino en todo caso ganar eficacia y capacidad de inserción en la vida común

ese espacio clave que llamo aquí la matriz de lo hereditario, sin perder sino en todo caso ganar eficacia y capacidad de inserción en la vida común. Este trabajo no aspira aquí sino a sembrar la pregunta en sus lectores, y a invitarlos si así lo deciden a seguir los resultados de nuestro equipo interdisciplinar. Resumo aquí a manera de cierre la conclusión de uno de nuestros artículos que está a punto de salir a la luz.

Nuestra investigación presenta evidencia de una matriz, un conjunto estructurado de nociones hereditarias que provee el sustrato conceptual para concepciones de lo genético lábiles y dependientes del contexto. Esta matriz

La matriz de lo hereditario es entonces flexible, dúctil, adaptable. La ubicamos a veces a flor de piel, a veces sumergida en el funcionamiento de una cripto-racialización detrás de la noción de mestizo, en la presencia ausente de la raza y sus amenazadoras aristas discriminatorias

es capaz de acomodar tanto preocupaciones inmediatas, de corto alcance (los parecidos físicos, las disposiciones heredadas de ciertos parientes, algunas de ellas vinculadas a ciertas enfermedades) como preocupaciones más amplias y de largo alcance (orígenes ancestrales, las historias comunes sobre el mestizaje). Esta distinción entre dos dimensiones espaciotemporales (cronotópicas) surgió del uso que nuestros informantes le dieron a distintos recursos narrativos: el uso de nociones abstractas (íconos o tipos ancestrales) indicaba consideraciones de largo plazo, mientras que la referencia a personas concretas (ellos mismos, familiares y sus condiciones específicas) se utilizaba para indicar preocupaciones

más inmediatas (López Beltrán et al. en revisión). La matriz de lo hereditario es entonces flexible, dúctil, adaptable. La ubicamos a veces a flor de piel, a veces sumergida en el funcionamiento de una cripto-racialización detrás de la noción de mestizo, en la presencia ausente de la raza y sus amenazadoras aristas discriminatorias. Los deslizamientos estratégicos en torno a las figuras del mestizo y del indígena, que buscan eludir el estigma sin perderse el prestigio y la pertenencia identitaria, aparecieron continuamente en nuestras indagaciones. Son fuerzas políticas y biopolíticas poderosas ante las que la genética se doblega y reblandece. ■

Referencias

- Abu El-Haj, N. *The Genealogical Science: The Search for Jewish Origins and the Politics of Epistemology*, University of Chicago Press, 2012.
- . “The Genetic Re-inscription of Race”. *Annual Review of Anthropology*, 2007, 36.
- Augé, M., y Héritier, F. “La génétique sauvage”. *Le Genre humain*, 1982, núm. 3-4, 127-136.
- Banton, M. *Racial Theories*, Cambridge University Press, 1998, 253.
- Barkan, E. *The Retreat of Scientific Racism*. Cambridge University Press, 1993.
- Becker, G., Butler, A. y R. D. Nachtigall, “Resemblance talk: a challenge for parents whose children were conceived with donor gametes in the US”. *Social Science and Medicine*, 2005, 1300-1309.
- Bernasconi, R. y T. Lee Lott, (eds.). *The Idea of Race*. Hackett Publishing, 2000.
- Bliss, C. *Race Decoded: The Genomic Fight for Social Justice*, Stanford University Press, 2012.
- Bonniol, J. L. y Benoist, J. “Hérédités plurielles. Représentations populaires et conceptions savantes du métissage”. *Ethnologie française, Penser l'hérédité*, 1994, vol. 24, núm. 1, 58-69.
- , y Gleize, P. *Penser l'hérédité, Ethnologie française*, 1994, vol. 24, núm. 1, 11-24.
- Canguilhem, G. *Idéologie et rationalité dans l'histoire des sciences de la vie*. París: Vrin 1977.
- Condit, C. M., Parrot, R. y Harris, T. M. “Lay Understandings of the Relationship Between Race and Genetics: Development of a Collectivized Knowledge through Shared Discourse”. *Public Understanding of Science*, 2002, vol. 11, 373-387.
- Davies, K. “Making Sense of Family Resemblance: the Politics of Visual Perception”. En L. Jamieson, R. Simpson, y R. Lewis. (eds.). *Researching Families and Relationships: Reflections on Process*. Palgrave Studies in Family and Intimate Life, Basingstoke; Palgrave Macmillan, 2011. 146-150.
- Foucault, M. “Candidacy Presentation: Collège de France, 1969”. En *Ethics: Subjectivity and Truth*. Nueva York: The New Press, 1997.
- Fox Keller, E. *The Century of the Gene*. Harvard University Press, 2000, 186.
- Fullwiley, D., 2008. *The Biological Construction of Race: “Admixture” Technology and the New Genetic Medicine*. *Social Studies of Science*, 2002, 695-735.
- Gall, O. “Identidad, exclusión y racismo: reflexiones teóricas y sobre México”. *Revista Mexicana de Sociología*, 2004. LXVI (2), 221-259.
- Gannet, L. “Racism and Human Genome Diversity Research: The Ethical Limits of “Population Thinking””. *Philosophy of Science*, 2001, 68, S479-S492.
- Gómez Izquierdo, J. y Sánchez Díaz de Rivera, M. E., La ideología mestizante, el

- guadalupanismo y sus repercusiones sociales: una revisión crítica de la "identidad nacional," Universidad Iberoamericana Puebla, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades "Alfonso Vélaz Pliego." 2011, 129.
- Hazard A. Q. *Postwar anti-racism*. Palgrave-Macmillan, 2012.
- Héritier, F. "El esperma y la sangre" en *Masculino/Femenino. El pensamiento de la diferencia*, 1996, Barcelona: Ariel 127-147.
- Kant, I. "On the different races of men". En *Race in the Enlightenment*. Chuckwudi Eze, E. (ed.). 1977 [1775], Oxford: Blackwell. 38-48.
- Lewontin, R. *The Triple Helix: Gene, Organism, and Environment*. Harvard University Press, 2002.
- López Beltrán, C. (ed.). *Genes (&) Mestizos. Genómica y Raza en la Biomedicina Mexicana*, México: Ficticia, UNAM. 2011.
- . *El sesgo hereditario*, México: UNAM. 2004.
- . "The Medical Origins of Heredity". In S. Müller-Wille and H. J. Rheinberger (eds.). *Heredity Produced: At the Crossroads of Biology, Politics and Culture*. 2007. 1500-1870.
- , y García Deister, V. "Scientific approaches to the Mexican mestizo". *História, Ciência, Saúde - Manguinhos*, 2013, vol. 20, núm. 2, 391-410.
- , González S. S., Nieves, A. (en revisión). "Ways of Inheriting. Genetic narratives of ancestry, mestizaje, disease and nation in Mexico". Enviado a *Social Studies of Science*.
- M'Charek, A. *The Human Genome Diversity Project: An Ethnography of Scientific Practice*, Cambridge University Press. 2005.
- Marks, J. *Making Race Without Racism?* *Science*, 2012, vol. 337, núm. 6099, 1174-1175.
- Montoya, M. J. "Bioethnic conscription: genes, race, and mexicana/o ethnicity in diabetes research". *Cultural Anthropology*, 2007, vol. 22, núm. 1, 94-128.
- . *Making the Mexican Diabetic. Race, Science and the Genetics of Inequality*, University of California Press, 2011, 282.
- Müller-Wille, S., H.-J. Rheinberger, *A Cultural History of Heredity*. The University of Chicago Press, 2012.
- Pálsson, G. *Anthropology and the New Genetics*, Cambridge University Press, 2007.
- Reardon, J. *Race to the Finish: Identity and Governance in an Age of Genomics*, Princeton University Press, 2009.
- Wade, P. (ed.). *Race, Ethnicity and Nation: Perspectives from Kinship and Genetics*, Berghahn Books, 2007.
- , López Beltrán, C., Restrepo, E., Ventura Santos, R., *Mestizo Genomics. Race Mixture, Nation, and Science in Latin America*. Durham NC: Duke University Press, 2014.

Wailoo, K., "Who am I? Genes and the problem of historical identity". En K. Wailoo, A. Nelson, y C. Lee. (eds.). *Genetics and the Unsettled Past: the Collision of DNA, Race, and History*. Piscataway, NJ: Rutgers University Press, 2012, 13-19.

Suzanne Oboler*

Extraños desechables: raza e inmigración en la era de la globalización

Resumen | Este trabajo procura analizar la crisis general de la noción de comunidad mediante la exploración de las maneras en que la inmigración y la integración de los inmigrantes en esta era globalizada están estimulando una forma particularmente virulenta de racismo, con raíces en la xenofobia, que está sirviendo para redefinir los mismos términos de pertenencia nacional y su expresión política en la ciudadanía. Con enfoque particular sobre personas de ascendencia mexicana en los Estados Unidos, propongo que, en el ambiente político y económico vigente, el racismo y la xenofobia contra los inmigrantes, exacerbados por el énfasis sobre seguridad de la dinámica política, aseguran que —independientemente del estatus oficial de ciudadano— los latinos y de manera particular los mexicano-americanos se están transformando en “ciudadanos desechables”. Más aun —una vez redefinidos como “mexicanos”, sin importar su país de origen o momento de llegada— los latinos están siendo relegados a la condición de “extraños desechables” en los Estados Unidos.

75

Disposable Strangers: Race and Migration in the Era of Globalization

Abstract | This paper seeks to address the general crisis in the notion of community by exploring the ways that immigration and immigrant integration in the global era are stoking a particularly virulent form of racism, rooted in a xenophobia that is instrumental to redefining the very terms of national belonging and its political expression in citizenship. Focusing on the experience of people of Mexican descent in the United States I argue that, in the prevailing political and economic climate, racism and xenophobia against immigrants, exacerbated by the security focus of political dynamics, ensures that, regardless of official citizenship status, Latinos, and particularly Mexican Americans, are becoming “disposable citizens.” Moreover, now recast as “Mexicans”, Latinos, regardless of their national origin or time of arrival, are being relegated to the status of “disposable strangers” in the United States.

Palabras clave | racismo – xenofobia – inmigración – extraños – ciudadanía y pertenencia – mexicano-americanos – Latinos en los EEUU

Keywords | racism – xenophobia – immigration – strangers – citizenship and belonging – Mexican Americans – Latinos in the United States

* John Jay College of Criminal Justice – CUNY, USA. **Correo electrónico:** suzobo@gmail.com

Hombre 1: *¿Por qué no te regresas a Puerto Rico?!*

Hombre2: *¡No soy portorriqueño! ¡Soy ecuatoriano!*

Hombre 1: *¡No me importa qué tipo de mexicano seas!*

Altercado escuchado por casualidad en un atestado vagón de Metro en Nueva York, el 25 de abril, 2014.¹

En años recientes se ha generado una preocupación sin precedente sobre la *diferencia* tanto en la investigación académica como en los debates políticos. Detrás de esta preocupación subyace una grave crisis de la clásica forma del Estado-nación que sólo puede ser entendida como una crisis de la noción misma de comunidad (Bauman 2001, Bernstein 1992, Wright 1993). En este sentido, lo que está en juego no es la idea de la diferencia en sí, sino más bien la cuestión de qué es lo que une a la gente hoy en día en el actual contexto global “post nacional”. De hecho, a partir de los noventa, el propio protagonismo de los debates sobre la diversidad (Taylor 1994, Benhabib 1996), sobre la inclusión y exclusión socio política (Young 2002) —es decir, sobre la *diferencia* tal como ésta se articula a nivel institucional y se apropia subjetivamente en sociedades concretas (Rocco 2014)— se ha convertido en síntoma de la crisis general de la noción de comunidad, contribuyendo así a nuestra situación contemporánea.

Ante la ausencia de un consenso claro acerca de lo que constituye una comunidad nacional en la era actual de globalización económica y de migración transnacional, quizá no es de extrañar que la causa de este malestar general se haya atribuido en gran medida a la inmigración. La inmigración se ha convertido en un símbolo de ruptura de los lazos comunitarios, del socavamiento de identidades históricamente sancionadas, de una creciente atenuación del sentido de pertenencia, y de la promoción de cambios inaceptables (Malik 2013, De Genova 2008).² Esto se puede apreciar especialmente en la Europa Occidental contemporánea, aunque también es válido a nivel global.

La contrapartida estadounidense se ha expresado dentro de las formas peculiares de la herencia histórica de este hemisferio. En Estados Unidos, este debate se manifiesta especialmente a través de la noción de “etnicidad”. La

1 Agradezco a Kimberley del Busto Ramírez por compartir esta anécdota ocurrida en el metro de Nueva York.

2 De manera más general, sobre la cuestión de la pertenencia y su relación con la condición de ciudadano, Castles y Davidson (2005) y Hedetoft y Hjort (2002). Como señala Sheila Croucher (2004, 40-41), la inclusión de la noción de pertenencia, particularmente en las discusiones políticas, es todavía bastante nueva, y hasta la fecha, en la mayoría de las ocasiones se enfoca primordialmente sobre temas relacionados con la identidad y la formación de identidad.

etnicidad a menudo es un eufemismo para referirse a la raza. La pluralización de las luchas por los derechos sociales y del aumento de demandas culturalmente específicas le dieron un gran impulso a este concepto a lo largo del hemisferio entero (Hooker, J. 2005, 285-310; Eckstein y Wickham-Crowley 2002). El punto que quiero recalcar aquí, sin embargo, es que —ya sea en su forma europea o en su interpretación estadounidense— la crisis que se refleja al interior de la propia noción de *comunidad* persiste, como se pone en relieve en las estructuras clásicas de los derechos de ciudadanía. Es en este contexto que el racismo y la xenofobia influyen y condicionan los flujos migratorios contemporáneos y las experiencias individuales específicas de cada grupo.³

Este trabajo procura abordar la crisis en la noción de comunidad, a través de la investigación de las formas en que la inmigración y la integración de inmigrantes en esta época de globalización están alimentando una forma particularmente virulenta del racismo. Este racismo está enraizado en una xenofobia que juega hoy un papel fundamental en la redefinición de los propios términos de la pertenencia nacional y su expresión política en la ciudadanía. Por lo tanto, no es casualidad que la inmigración se esté planteando como un destabilizador potencial, tanto al nivel estructural como político, tanto de la sociedad receptora como del estado de origen de los inmigrantes (de Genova 2008). El resultado es que hoy en día la inmigración se encuadra como un tema de seguridad a nivel internacional (Messner 2013).⁴

Este trabajo procura abordar la crisis en la noción de comunidad, a través de la investigación de las formas en que la inmigración y la integración de inmigrantes en esta época de globalización están alimentando una forma particularmente virulenta del racismo. Este racismo está enraizado en una xenofobia que juega hoy un papel fundamental en la redefinición de los propios términos de la pertenencia nacional y su expresión política en la ciudadanía

3 La literatura sobre este tema es, hoy en día, voluminosa. Para una excelente evaluación del debate en lo que se refiere a temas de ciudadanía, membresía y pertenencia entre latinos/as en el contexto norteamericano, (Rocco 2014).

4 De esta manera, el reporte presentado por el Migration Policy Institute (Messner 2013), un grupo de estudios no partidario, señala que: “Los EEUU gastan más en sus agencias encargadas de hacer aplicar las leyes migratorias que en todas sus principales agencias

Tal vez como ningún otro país occidental, los Estados Unidos invoca al inmigrante como protagonista fundamental del mito fundacional de la nación y de la auto-imagen de la sociedad, dentro de un caldero cultural vital, siempre cambiante, y altamente receptivo (Kennedy 2008). Como legado y también como práctica política, el racismo en los Estados Unidos ha ido históricamente mutando según los valores hegemónicos imperantes. Por lo tanto, la *diferencia* como la experiencia de pertenecer también se ha ido refractando a través del prisma del racismo, con consecuencias perjudiciales para todos los ciudadanos estadounidenses.

Por otra parte, la inmigración es, por definición, una relación internacional entre dos (o más) países, lo que hace que a menudo refleje las fuerzas políticas y económicas respectivas que marcan esta relación (Sayad 2004).⁵ Sin embargo, la falta total de consideración de las consecuencias de esta macro relación para el país de origen del inmigrante, así como de las razones individuales que motivan al migrante a salir del país para venir a los EEUU, aseguran que la identidad social —tanto del inmigrante como de la comunidad étnica a la que se le atribuye— puede ser borrada a través de la homogeneización y la creación de ficciones (Oboler 1995).

Como señala con acierto Kenan Malik (2013), “El temor existencial de la inmigración es casi tan antiguo como la misma inmigración,”⁶ tanto es así que se ha utilizado para estigmatizar y marginalizar a grupos minoritarios enteros (o partes de los mismos). Esto sin duda ha sido el caso con respecto a la ubicación histórica de los mexicanos en los Estados Unidos, que discutiré aquí para dar sustancia a algunos puntos clave que afectan a la interdependencia entre la *diferencia*, el racismo y la migración en este nuevo contexto global de preocupación con la seguridad.

El caso de las personas de ascendencia mexicana en los EEUU nos permite confrontar la relación y los cambios que se producen en la misma entre generaciones, en este caso las actitudes de ciudadanos mexicano-americanos y sus contrapartes mexicanas de más reciente arribo, además de otros inmigrantes

encargadas de aplicar las leyes criminales combinadas. En 2012, el total era de 18 mil millones de dólares en control de la inmigración, equivalente a los presupuestos combinados de la FBI, la DEA, la ATF (sigla usual del Bureau for Alcohol, Tobacco, Firearms and Explosives), el Servicio Secreto y el Servicio de Alguaciles”.

5 Abdelmalek Sayad (2004) observa que se establece un sistema de dominación entre países de emigrantes y países de inmigrantes. Las naciones de emigrantes no pueden controlar sus poblaciones, y deben negociar y establecer acuerdos con naciones de inmigrantes. De esta manera se crea una pérdida de soberanía para la nación de emigrantes.

6 Kenan Malik. *In defense of diversity*, eurozine.com. <http://www.eurozine.com/articles/013-12-18-malik-en.html>

latinoamericanos. A través de la trayectoria de este segmento de población, podemos obtener información valiosa sobre las formas en que la *diferencia* conjugada en una matriz étnico/racial en el discurso contemporáneo sobre la migración, ha servido para socavar y debilitar el sentido de pertenencia de los diversos grupos, contribuyendo a la profunda crisis de la comunidad nacional y la devaluación general de la ciudadanía.

Mi punto de partida es que si bien la hostilidad hacia la inmigración ha sido tradicionalmente parte de una defensa racializada de la identidad nacional, las actitudes contemporáneas hacia los inmigrantes reflejan también, por una parte, “una sensación de disolución de dicha identidad” y por otra, la “percepción de la erosión de los valores comunes” (Malik 2013). El citado autor percibe la agudización de estas preocupaciones en el contexto de varios fenómenos sociales, que incluyen “la ruptura en curso de mecanismos tradicionales políticos, el creciente abismo entre la élite y la ciudadanía común, y el abandono por parte de los principales partidos de sus electorados tradicionales.”

Estos desarrollos contribuyen además a replantear el significado del “extranjero” en la dinámica del mundo moderno —como aquel que es necesario en términos económicos, pero no deseado, ya sea como ciudadano-votante en potencia y/o como futuro miembro de un movimiento obrero organizado. En resumen, el inmigrante —el ejemplo paradigmático del extraño— es aquel que está presente, aunque poco familiar —es el “indecible” de la sociedad, en el uso sugestivo que hace Zygmunt Bauman (1993) del término de Derrida.

La creciente ambigüedad claramente impulsada por el racismo de la sociedad estadounidense con relación a los inmigrantes latinoamericanos y a sus hijos nacidos en los EEUU es un barómetro de los peligros que enfrenta la inmigración en el hemisferio en su conjunto, aunque éstos varíen de país a país. Las actitudes discriminatorias hacia los inmigrantes y/o las minorías no son nuevas. Pero el debate actual se lleva a cabo en un clima político cada vez más militarizado, un clima alimentado por la muy publicitada “guerra contra las drogas”, y que amenaza reformular aun más el significado socio-político del “mexicano” en los Estados Unidos, para evocar una imagen de un criminal en potencia o incluso de un posible “terrorista” en proceso de formación (Olguín 2006, Chávez 2008, Márquez 2012, Sánchez 2012).

Al abordar la experiencia del pueblo de origen mexicano en Estados Unidos quiero argumentar que, en el clima político y económico imperante, el racismo y la xenofobia contra los inmigrantes, agravada por el enfoque de seguridad creada por la dinámica política, asegura que independientemente del estatus oficial de ciudadanía, los latinos en Estados Unidos y los mexicano-americanos en particular, no sólo se están volviendo “ciudadanos desechables”, sino también, ahora reformulados como “mexicanos”, todos los latinos, independientemente de

su origen nacional y momento de llegada, están siendo relegados a la condición de “extraño desechable” en los Estados Unidos.

La experiencia histórica de la población mexicano-norteamericana es particularmente ilustrativa en este sentido, para entender mejor las paradojas que plantea la creación del temor contra los inmigrantes que data de mediados del siglo XIX, con la colonización *de facto* y la anexión de territorio mexicano.

Empiezo con un breve ejemplo jurídico que establecerá el escenario para mi argumento.

La experiencia del pueblo de origen mexicano en Estados Unidos en el clima político y económico imperante, el racismo y la xenofobia contra los inmigrantes, agravada por el enfoque de seguridad creada por la dinámica política, asegura que independientemente del estatus oficial de ciudadanía, los latinos en Estados Unidos y los mexicano-americanos en particular, se están volviendo “ciudadanos desechables”

El 11 de marzo de 1973, Félix Humberto Brignoni-Ponce, un ciudadano estadounidense de ascendencia puertorriqueña, conducía su automóvil en compañía de dos pasajeros: José Núñez Ayala, ciudadano mexicano y Elsa Marina Hernández-Serabia, nativa de Guatemala.⁷ Transitaban por la carretera interestatal número 5 en el estado de California, cuando Brignoni-Ponce fue detenido por la Patrulla Fronteriza, aproximadamente a 100 kilómetros de San Diego. A pesar de no haber razón alguna por la detención, Brignoni-Ponce terminó siendo acusado en 1973, de “transporte ilegal de inmigrantes indocumentados en violación de la ley federal”. La patrulla fronteriza reconoció ante el tribunal más tarde, que la “única razón” por la que detuvieron a Brignoni-Ponce fue que “los tres ocupantes del automóvil parecían ser de origen mexicano” (Johnson 2009-2010, 1012). El caso llegó hasta el Tribunal Supremo del país. En el dictamen *Estados Unidos contra Brignoni-Ponce* (422 U.S. 873, 885) ese

tribunal reconoció oficialmente que sólo uno de los tres ocupantes del auto era de origen mexicano, y reconocieron también el error de utilizar el término “mexicano” como la supuesta razón para detener el auto. Sin embargo, el Tribunal Superior concluyó que “La probabilidad de que una determinada persona de

⁷ Esta sección se basa primordialmente sobre el muy informativo artículo de Kevin Johnson (2009-2010).

ascendencia mexicana sea indocumentada es suficientemente alta como para hacer que la apariencia mexicana sea un factor relevante” (citado en Johnson 2009-2010, 1022).

Y es así que, mientras el Tribunal no avala la utilización de perfiles raciales en sí (Carbado y Harris 2011),⁸ el caso *Estados Unidos versus Brignoni-Ponce* llama la atención sobre el hecho de que hacer un perfil racial de personas que “tienen aspecto mexicano” ha sido oficialmente sancionado por el tribunal más alto del país: están sujetos a sospecha incluso aquellos que son incuestionablemente ciudadanos norteamericanos, como fue el caso del puertorriqueño Brignoni-Ponce. Este fallo precedió por casi 35 años al de Arizona (el SB 1070 del 2010), que volvió oficial el uso del perfil racial de cualquier persona que aparente ser, en la mirada de los oficiales de la ley, un inmigrante indocumentado. La sección 2 (B), conocida a nivel popular como la disposición “muéstrame sus papeles”, fue reforzada en el año 2012 a través de la decisión política de la Corte Suprema que sanciona la discriminación racial a nivel oficial y ya fue adoptada, o está siendo considerada por otros estados también (ACLU 2011). Por otra parte, el uso por la Corte del término “mexicano” se ha extendido según señala Kevin Johnson (2009-2010), en los últimos años para incluir a todos los hispanos en todos los casos posteriores.

Así, podemos observar hoy en día dos tendencias interrelacionadas que en última instancia parecen apuntar a una nueva “formación lingüística” racializada: la primera se refiere a la tendencia de identificar a todo latino en Estados Unidos como “mexicano”, independientemente de su país de origen o de su situación legal. La segunda tendencia se refiere a la redefinición instigada políticamente, de la categoría de los mexicano-americanos, el grupo más antiguo de ciudadanos latinos en los Estados Unidos. Una vez redefinidos como “mexicanos”, tanto los inmigrantes latinoamericanos como las poblaciones latinas nacidas en los Estados Unidos, se desarrolla un proceso de anonimato bajo el aura de la ilegalidad (Fernández 2010, Arellano 2012),⁹ con consecuencias perjudiciales para la inclusión política y también para el valor de la ciudadanía en la sociedad democrática. La

⁸ Carbado y Harris (2011) argumentan en favor de tomar mayor conciencia de la significación de la decisión Brignoni-Ponce, haciendo notar que sirve para “constitucionalizar la confección de perfiles raciales contra los latinos, y expandir de manera excesiva el poder y discrecionalidad gubernamentales más allá de los límites de la aplicación de leyes migratorias”.

⁹ Considérese, por ejemplo, el asesinato del inmigrante ecuatoriano Marcelo Lucero por Jeffrey Conroy, quien lo acosó y eventualmente lo asesinó (en Long Island). Durante el juicio por este crimen de odio, el New York Times señaló que “...en la selección de sus víctimas, parece que adoptó la inferencia de que cualquier persona de origen hispánico que se encontrara sería mexicana (Fernández 2010). En vena similar, Arellano 2012. Sobre la construcción del inmigrante ilegal, véase (Ngai 2004; De Genova 2006).

homogeneización racializada de todo latino como “mexicano” está sin duda relacionada con que la población de origen mexicana en los EEUU constituye hoy la mayoría entre los latinos. Actualmente suman 33.7 millones, de los cuales 22.3 millones son ciudadanos nacidos en los Estados Unidos.¹⁰

George Lipsitz (2006, 4) una vez observó: “Siempre ha habido racismo en los Estados Unidos, pero no siempre ha sido el mismo racismo”. En el caso de los mexicano-americanos hay dos tendencias consistentes, si bien paradójicas, más

La homogeneización racializada de todo latino como “mexicano” está sin duda relacionada con que la población de origen mexicana en los EEUU constituye hoy la mayoría entre los latinos. Actualmente suman 33.7 millones, de los cuales 22.3 millones son ciudadanos nacidos en ese país

allá de las prácticas racistas tradicionales que han vivido: la primera es una cierta “invisibilidad”, es decir, una falta de reconocimiento oficial y social de su presencia y sus contribuciones a la comunidad nacional. La segunda es que, independientemente de su estatus jurídico, a las personas de ascendencia mexicana desde siempre se les ha percibido y denigrado como una “raza de obreros”, sujeta a lo que Ian Haney López (2003) identificó, en otro contexto, como un “racismo de sentido común”. Ese racismo de sentido común es el mismo que hoy categoriza a todo “mexicano” como parte de una fuerza de trabajo temporal, transnacional y desechable, más que ciudadano portador de derechos.

De pueblos conquistados a ciudadanos de segunda clase

Históricamente nunca se debería de haber puesto en cuestión ni la ciudadanía de los mexicano-americanos ni su pertenencia a la comunidad nacional de los

¹⁰ Según González Barrera y López (2012), 6.6 millones de los 11.4 millones restantes de mexicanos residentes en los Estados Unidos eran inmigrantes no autorizados, lo que constituye aproximadamente 19.5% de la población total de 33.7 millones de personas de ascendencia mexicana en los EEUU.

Dicho país tenía un total estimado de 10.8 millones de inmigrantes no autorizados en 2010: “México seguía siendo el principal país de origen de inmigración no autorizada a los Estados Unidos. Del total citado, 6.6 millones eran de México, lo que representaba 62 por ciento de la población no autorizada. Los siguientes países de origen de inmigrantes no autorizados en 2010 fueron: El Salvador (620.000), Guatemala (520,000) y Honduras (330,000).” Washington, DC: Oficina de Estadísticas sobre Inmigración del DHS, 2011.

Estados Unidos. Como señala Laura Gómez, “el Tratado de Guadalupe Hidalgo de 1848, que puso fin a la guerra de Estados Unidos contra México y que concluyó con la conquista del suroeste de EEUU, concedió la nacionalidad de manera colectiva a los ex ciudadanos mexicanos” de todas las clases sociales que vivían en esa época en los territorios conquistados, y definió también los términos de su ciudadanía. Pero en una sociedad tan profundamente racista, el estatus de ciudadanía no podía romper con la división discriminatoria en la que los mexicanos se vuelven forasteros permanentes (Rocco 2006), independientemente de su condición jurídica. Para 1921, por ejemplo, el diputado James Slayden podía explicar con toda desenvoltura que “La palabra mexicano indica una raza, no un ciudadano o súbdito de ese país” (citado en Gutiérrez 1995, 74). Más aun, en la década de los veinte del siglo pasado, y nuevamente sin tomar en cuenta la ciudadanía, “los salarios pagados a trabajadores mexicanos estaban tan por debajo de los devengados por trabajadores blancos que eran conocidos como ‘salario mexicano’”. (Montejano 1987, citado en Dietrich 2012). Y así, como señala Laura Gómez (2008, 92), “...esta historia de entrar a la nación como pueblo colonizado y no como inmigrantes, más la historia de la gran mayoría de los primeros mexicano-americanos como ciudadanos de segunda categoría que viven en una colonia contigua, han construido la racialización de los mexicano-americanos”.

La migración mexicana hacia los EEUU ha garantizado un flujo constante de mano de obra barata y, por lo tanto, ha sido estimulada desde hace mucho tiempo por razones económicas (Devra Weber 2012, Ngai 2004, de Genova 2006, Vargas 1993, 2007). Más de un millón y medio de inmigrantes cruzaron la frontera desde México entre 1890 y 1930, alimentando “debates” engañosos que minaban aún más la posición social de la comunidad mexicana-americana en los Estados Unidos. Aunque existieron serias diferencias ideológicas entre los intereses a favor y en contra de la migración, como señala Reisler (1996), tanto los nativistas y los restriccionistas xenofóbicos como los anti restriccionistas ansiosos por conseguir mano de obra, se basaban en los mismos prejuicios raciales y en prácticas discriminatorias al presentar sus respectivos argumentos. Los debates de la época describían a los mexicanos como “mestizos” e “indios”, y tanto defensores como detractores de la inmigración estaban convencidos de que “era imposible afirmar que los Estados Unidos podría moldear al ‘peón’ en un ciudadano que valga la pena”. Y es así que el congresista Slayden llegó a declarar que “estas personas realmente nunca podrían convertirse en ‘verdaderos ciudadanos’” (Gutiérrez 1995, 74).

De hecho, fue esta mentalidad racista la que permitió la repatriación durante la década de los treinta del siglo pasado de cientos de miles de personas de origen mexicano, más de la mitad de los cuales ya eran ciudadanos de Estados Unidos (Balderrama y Rodríguez 2006). Incluso hasta en la década de los sesenta,

se continuaba poniendo en evidencia la condición de desechables, tanto de los veteranos mexicano-americanos de todas las guerras estadounidenses desde la época de la Guerra Civil como de los propios ciudadanos. Habiendo sido tildados como “extranjeros” en la sociedad estadounidense (Rocco 2006, Oboler 1995),¹¹ por ejemplo, el senador norteamericano Montoya introdujo en 1969 un proyecto de ley para “extender la vida del “Comité de Gabinete de oportunidades para los hispano parlantes” creado por el presidente Nixon. El proyecto de ley anduvo “perdido” durante cuatro meses, hasta que finalmente lo encontraron en el Comité de Relaciones Exteriores de la Cámara de Diputados. Alguien había supuesto que “los asuntos mexicano-americanos eran un problema de política exterior” (Steiner 1972, 130). Más de una década después, el tratamiento de personas de ascendencia mexicana como “un problema de extranjeros”, se reforzó oficialmente a través de la decisión del Tribunal Supremo en el caso *Brignoni-Ponce* de 1975, al que ya me referí.

A medida que llegaban más y más latinoamericanos a los Estados Unidos, las especificidades de la experiencia mexicano-americana —cuyos integrantes habían adquirido brevemente visibilidad nacional a través de sus movimientos de derechos civiles durante los años 1960 y 1970— se hicieron cada vez más invisibles, oscurecidas por su incorporación administrativa bajo el término genérico de *Hispanic* que fue creado en 1977.¹² La etiqueta *hispanic*, o su variación *latino* sirven desde ese entonces de manera eficaz para socavar aún más su ciudadanía y su “derecho a tener derechos”, utilizando aquí este criterio fundamental de Hannah Arendt para la realidad de un gobierno democrático; desde la década de los noventa, ha servido efectivamente para redefinir los mecanismos utilizados para su exclusión (Oboler 1995).

11 Como ha argumentado Ray Rocco (2006, 307), “...la construcción inicial cultural e ideológica de la población mexicana en la región como “extranjeros” racializados ha constituido un hilo continuo en la relación histórica entre los mexicanos y el aparato político y legal, y también la población general de origen anglo que se transformó en mayoría y sector dominante en el suroeste norteamericano poco después de la Guerra Mexicano-Norteamericana. Esta construcción inicial racializada ha servido como lente a través del cual han sido conceptualizados los inmigrantes latinos que llegaron después. Esta conceptualización está siendo puesta en práctica hoy en día en algo que parece constituir una nueva tendencia que etiqueta a todos los latinos como “mexicanos”, constituyendo, como asevero aquí, una nueva “formación lingüística” en gestación.

12 Es importante hacer notar aquí que la lucha contra la racialización que desafía a la premisa histórica de pertenencia también ha significado que, a lo largo de su historia, los mexicanos norteamericanos han tenido invariablemente actitudes ambivalentes y contradictorias hacia los inmigrantes mexicanos (Gutiérrez 1991; 1995; 1999).

De ciudadanos/as cuestionables a “inmigrantes latinos”

En la década de los noventa se produjo lo que las sociólogas Cecilia Menjívar y Leisy Abrego (2012) llamaron “un nuevo eje de estratificación” en la sociedad estadounidense. Arraigado en las leyes de inmigración de 1996, promulgadas durante el gobierno del presidente Clinton, este eje estableció “una jerarquía social anclada en la legalidad como posición social” para determinar quién debería tener acceso a los derechos y beneficios sociales. Desde entonces, el estatus jurídico comenzó a ser utilizado de forma explícita por el Estado tanto para definir legalmente como para delimitar el significado práctico de la pertenencia. A comienzos del siglo XXI, la distinción entre ciudadanos americanos e inmigrantes en Estados Unidos estaba siendo explotada por intereses políticos excluyentes.

Para los mexicano-americanos los resultados han sido contradictorios. Por un lado, siendo ciudadanos, son privilegiados en comparación con los mexicanos inmigrantes. Pero el rótulo oficial de *hispanic* ya estaba para ese entonces borrando efectivamente las distinciones nacionales y especialmente jurídicas entre los latinos —incluyendo a los mismos mexicano-americanos— y eso a pesar del “eje de estratificación” que suponía separar a los ciudadanos de los no-ciudadanos. También, durante la década de los noventa, aparentemente como consecuencia de la inmigración, la población latina creció un contundente 57,9 por ciento, frente al crecimiento de la población entera de EEUU que fue del 13.2 por ciento. El grupo más grande provino de México (9.8 millones).¹³ Mientras el número de inmigrantes de América Latina crecía, se intensificó la percepción dominante que se tenía de todas las personas de origen latinoamericano como extranjeras, y se llegó a percibir a todo latino como mano de obra inmigrante recién-llegada.

El objetivo político posterior al 11/9 de “proteger a las fronteras de Estados Unidos” y “contener el terrorismo” contribuyó a un nuevo cambio que desde entonces ha permitido que se refiera cada vez más al latino como categoría perceptual, de “mexicano”, independientemente de los orígenes nacionales, del momento de llegada, de la ciudadanía o estatus legal. Y así, la identidad y el reconocimiento público de los mexicano-americanos como una minoría histórica de ciudadanos estadounidenses ha sido casi totalmente abandonada. Al contrario, una vez homogeneizados como latinos y como probables “mexicanos”, la percepción social de ellos, junto con toda la población de ascendencia latinoamericana, los ha convertido cada vez más en potencialmente ilegales.

13 Según González Barrera y López (2013), “en 1970 había menos de un millón de inmigrantes mexicanos viviendo en los EEUU. Para el 2000 esa cifra se había elevado a 9.8 millones y para 2007 ya había llegado a 12.5 millones”.

De “inmigrantes ilegales” a “extraños desechables”

Aunque muchos estadounidenses tal vez puedan ponerse de acuerdo en que Estados Unidos históricamente fue una nación construida por inmigrantes, que eran “ciudadanos en formación”, los mexicano-americanos y, por extensión, todos los latinos, en el mejor de los casos, son hoy en día sólo tolerados, pero no completamente aceptados. Como cita el historiador David Montejano, “...no queremos que se asocien con nosotros, [sólo] los queremos de mano de obra” (Citado en Dietrich 2012).

De hecho, Dietrich (2012) brinda ejemplos pertinentes correspondientes al 2006 que sugieren en qué medida esta actitud sigue repitiendo las discusiones más tempranas entre los que estaban a favor y en contra de la inmigración a comienzos del siglo 20, en relación a los “mexicanos” y su utilidad para la economía:

En la elección primaria del estado de Illinois, para seleccionar candidato republicano a gobernador, el candidato James Oberweis lamentó el fracaso de los EEUU en contener el flujo de inmigrantes indocumentados: ‘si como gobierno podemos tener registrados a todos nuestros animales, ¿por qué no podemos tener registrados a nuestros terroristas? ¿Por qué no podemos tener registrados a nuestros indocumentados?’

Varios meses después, Nour Salman, un hombre de negocios de Chicago, expresó un punto de vista diferente de los inmigrantes indocumentados: ‘Amo a estas gentes. ¿Por qué? Porque las necesito. Todos las necesitamos. Échenle un vistazo a un restaurant, o a una fábrica. ¿Quiénes están haciendo el trabajo?’

Y es así que, como en el pasado, los latinos son vistos como algo semejante a “bestias de carga”: útiles, tal vez, pero inferiores con seguridad, en consonancia con el racismo arraigado del país, sobre todo en los “nuevos destinos migratorios”, como es el caso de la región del Sur de los EEUU (Oboler 2012).

De hecho, cuando el huracán Katrina azotó a la ciudad de Nueva Orleans, los contratistas se apresuraron a llenar los formularios del gobierno federal que les permitirían traer a trabajadores huéspedes de diversas partes de América Latina a los Estados Unidos. Esto se hizo a menudo en detrimento de la contratación de los afro-americanos, que quedaron dejados de lado por estos contratistas. Tal como lo expresó Mary Bauer (2013, 2): “El sistema de trabajadores huésped H2 también puede ser visto como un régimen moderno de esclavitud bajo contrato... Cuando se vencen sus visas de trabajo, tienen que salir de los Estados Unidos. Son, en efecto, los trabajadores desechables de la economía estadounidense. En la práctica, hay muy poca diferencia entre el Programa Bracero y el programa vigente H2 de trabajadores huéspedes.” Y, a la vez, resulta útil para tildar a todo latinoamericano de “indocumentado”. Muchos activistas de derechos

de los inmigrantes en el sur de Estados Unidos ofrecen ejemplos concretos de las condiciones atroces de vida y de trabajo, y la escandalosa explotación y humillación sufridas por los trabajadores inmigrantes latinos. Soni (2012, 11-17) observa que: “se les encerraba en campos de trabajo, se les confiscaban sus pasaportes, y ellos mismos eran sujetos a una vigilancia rigurosa”; y documenta el arriendo y tráfico de trabajadores inmigrantes en condiciones carcelarias.

Los estragos de la globalización, del desplazamiento, del carácter de desechables de seres humanos, traen a la luz el verdadero rostro de la “economía de la depredación” del neoliberalismo profundamente enraizados en la “sombra de la esclavitud”, como nos recuerda acertadamente Saket Soni. Es una economía que se inclina a la eliminación no sólo de los derechos laborales y humanos, sino también de los derechos civiles básicos, históricamente asociados con la ciudadanía.

De hecho, en este contexto actual de racialización y explotación, la situación jurídica en particular de las personas de piel negra o morena no ofrece necesariamente ni la más mínima protección de último recurso. En respuesta a la frustración expresada por un trabajador latino acerca de la situación jurídica precaria de los inmigrantes, por ejemplo, un trabajador afroamericano en Nueva Orleans reflexionó, diciendo lo siguiente: “nosotros sí tenemos la ciudadanía... nos dieron un estatus legal. ¡Y mira lo que nos pasó!” (citado en Soni 2012). Y así, a pesar de que los afroamericanos no son percibidos como “extranjeros”, ellos, al igual que los latinos, son miembros de una sociedad que ya no espera que la ciudadanía garantice ni sus derechos, ni la integridad política de su comunidad.

Una de las políticas más atroces diseñadas para promover la marginalización política sistemática de “mexicanos” homogeneizados racialmente sigue siendo el uso arbitrario de las redadas, las detenciones y deportaciones de trabajadores indocumentados, así como el aumento concomitante en el número de latinos en el sistema de justicia penal de los EEUU, independientemente de su

Una de las políticas más atroces diseñadas para promover la marginalización política sistemática de “mexicanos” homogeneizados racialmente sigue siendo el uso arbitrario de las redadas, las detenciones y deportaciones de trabajadores indocumentados, así como el aumento concomitante en el número de latinos en el sistema de justicia penal de los EEUU, independientemente de su situación jurídica particular

situación jurídica particular. Como lo ha documentado Jacqueline Stevens (2011), a pesar de la ciudadanía, y al igual que en el pasado, los mexicano-americanos tampoco han podido librarse de la experiencia de la deportación. Sin embargo, lo que quizás sea nuevo en la actualidad es que la no pertenencia de los mexicano-americanos y de todos los latinos está cada vez más reforzada por lo que Stevens ha identificado como una “práctica cruel y sin sentido de *racial profiling*, incluso de ciudadanos estadounidenses para la deportación, debido a su color de piel, su origen extranjero o sus apellidos hispanos” (2011, 608). Las deportaciones en masa —que llega, hasta el momento, a más de dos millones durante la presidencia de Obama— y las redadas anti-inmigrantes continuas durante su gobierno han afectado las vidas de millones de personas.

La emigración económica a gran escala refleja el impulso de búsqueda de soluciones individuales a problemas colectivos, y contribuye así a la crisis general de la sociedad que le dio origen.¹⁴ No es sorprendente entonces, que cuando los mexicano-americanos y latinos en general, actúan como seres políticos, el cinismo de la explotación se transforma fácilmente en histeria xenófoba (Sánchez 2011, 126-144). Como señala Zygmunt Bauman (1992), la xenofobia se fundamenta “en una preocupación por la identidad, que emerge en cantidades que son inversamente proporcionales a la confianza en sí mismo.”

Esto ha sido ampliamente corroborado por la reacción en el 2012 a la reelección de Barack Obama, evento que los medios estadounidenses atribuyen casi por unanimidad al crucial “voto latino”. Los formadores de opinión del *establishment* blanco conservador enloquecieron al día siguiente: “¡estamos perdiendo el *American way of life!*” “¡Hemos perdido el país!” “¡Nos han rebasado en número!” (Vamburkar 2012; Media Matters 2012). “El *establishment* blanco es ahora una minoría” (Weinger 2012). El asesor político del ex presidente Bush, Karl Rove, en un aparente rechazo del estatus jurídico de sus conciudadanos latinos, llegó a la conclusión, en su ampliamente reproducida explicación de la derrota electoral de Romney, de que: “es difícil hacer que un anglo plantee un argumento convincente ante una comunidad mayoritariamente latina” (Lewinson 2012).

Estas declaraciones les hacen eco de los temores expresados en 2004 por el influyente profesor de Harvard, Samuel Huntington, quien postuló que: “en esta

14 La movilidad (obligada) y el desplazamiento a gran escala, en lo poblacional y lo funcional, que caracteriza a la globalización ha conducido a una desagregación societaria pronunciada, que resulta en una alienante “privatización de la existencia”. Inmigrantes latinos, por ejemplo, como los miembros de otros grupos privados de derechos, están obligados hoy en día a buscar soluciones individuales para salir adelante en el contexto de aguda competencia inter étnica. Como razona Gabriela Núñez (2012), tienden a enfatizar y a confiar en su propia “ética de trabajo” y otros valores similares como contribuyentes a su valor como trabajadores, en contraposición con blancos pobres, además de africanos norteamericanos.

nueva era, el desafío más inmediato y más serio a la identidad tradicional de Estados Unidos proviene de la inmensa y continua inmigración proveniente de América Latina, especialmente de México.”

La criminalización de la inmigración

Las tendencias actuales en la detención y deportación apuntan a la criminalización abierta y continua de la inmigración y de las comunidades étnicas a las que se refieren. Hasta la fecha, más de dos millones de personas han sido deportadas por el gobierno de Obama. Tony Payan (2006, xiv), por ejemplo, presenta un caso convincente sobre los cambios importantes en las políticas actuales de inmigración generadas después de la creación del Departamento de Seguridad Interior en el 2002, y que se fusionó en tres “guerras” diferentes —la guerra contra las drogas, la guerra por la aplicación de las leyes de inmigración, y la guerra contra el terrorismo— ubicándola de manera unificada en la frontera entre los Estados Unidos y México.

Sin duda, la experiencia también puede servir como precedente para el enfrentamiento doméstico de los grandes temas sociales, como argumenta un informe “de investigación” de la revista *Time* (2004), concebido para sembrar temor:¹⁵ “La crisis de la inmigración ilegal abarca dos temas principales: ...la economía y la seguridad nacional.” Si bien el artículo se toma el trabajo de señalar que existe un número pequeño pero en aumento de OTMs (*Other Than Mexicans* o sea inmigrantes no-mexicanos), inmediatamente resta importancia a esta condicionante en relación con las inquietudes mayores de seguridad nacional que la inmigración crea: “las autoridades encargadas de aplicar las leyes creen que los movimientos masivos de inmigrantes ilegales, *sean de donde sean, brindan una perfecta cobertura para terroristas* que procuran ingresar en los Estados Unidos.” Así, habiendo enmarcado su posterior discusión sobre la demanda de mano de obra de bienes y servicios baratos en la economía estadounidense, los autores advierten que: “las fronteras abiertas permiten que los ilegales

15 El énfasis es mío. “La próxima vez que tengas que pasar por un aeropuerto y tener que presentar una identificación con fotografía para establecer quién eres, y luego quitarte los zapatos, el cinturón, vaciar los bolsillos y demostrar que tu *laptop* no es un dispositivo explosivo, y mandar tu portafolio o bolsa de mano a través de una máquina para garantizar que no contiene armas, piensa en esto: en un solo día, más de cuatro mil extranjeros ilegales atravesarán a pie el más transitado portal ilegal para ingresar a los Estados Unidos: la frontera de 600 kilómetros entre Arizona y México. Ninguna revisión para detectar armas. Ninguna quitada de zapatos. Ningún control de identidad. Antes de que haya pasado mucho tiempo, muchos de ellos habrán obtenido papeles falsos, incluyendo números de seguridad social apócrifos, para ocultar sus verdaderas identidades y enmascarar su presencia ilegal...”

ingresen al país, cometan delitos y regresen a su país de origen con poco temor de ser detenidos y castigados "... las cifras sugieren que ... es muy posible que cientos de miles de personas traten la frontera sur como una puerta giratoria para acceder a crímenes de oportunidad."

Definiendo al "extraño" en el siglo XXI en los Estados Unidos

En toda sociedad, la mitología en torno a aquellos que son percibidos como extraños, nos dice mucho acerca de la auto-percepción de la colectividad de recepción. Así que, ¿quiénes son los extraños? Pueden ser ciudadanos, pueden ser extranjeros, residentes que han vivido durante muchos años en los EEUU, con o sin documentos; pueden ser nuestros vecinos, que comparten con nosotros el edificio de apartamentos urbanos, o que viven en la misma cuadra, pero que rara vez se cruzan en nuestro camino.

Pero en realidad se les percibe como *extraños*, un término que en contraste con el concepto de "extranjero" o de "ilegal" —no tiene ni definición legal ni aplicada— pero que, a diferencia de los "extranjeros" o "inmigrantes" o "ciudadanos" connota a la alteridad de manera más eficaz. "Los extraños" están, en palabras de Zygmunt Bauman, "ni cerca ni lejos... son ni amigo ni enemigo, y causan confusión y ansiedad" (citado en Petsich y Marrota 2009, 189). El término también sugiere que, incluso si no tienen derecho a estar aquí legalmente, siendo extraños siguen siendo "los de afuera", y se les niega el sentido de pertenecer a un hogar permanente, y así se les excluye de la comunidad nacional, y de ser parte de "los de adentro". Y por lo tanto, como explican Petsich y Marrota, los extraños amenazan la identidad del anfitrión; trastornan los "límites sociales y culturales preexistentes que el anfitrión había supuesto inmutables."¹⁶ La xenofobia, entonces, puede cobrar fuerza en relación a la integración de los inmigrantes (Sánchez 2011).¹⁷

El neoliberalismo, sin embargo, ha dado paso a una época de privatización radical que se extiende mucho más allá del mercado, para incluir todas las

¹⁶ Stephen Castles y Alistair Davidson (2005, 81) aseveran: "siendo miembro de una nación significaba mirar con desprecio —y hasta odiar— a los miembros de otra, sin importar la existencia de intereses de clase comunes".

¹⁷ Rosaura Sánchez (2011, 129) define xenofobia en los siguientes términos: "la palabra se deriva del griego *phobos*, un temor exagerado, y *xenos*, extraño o extranjero. En pocos casos, sin embargo, se trata de un temor amplio y general hacia los extranjeros. Se podría decir que la xenofobia es una manifestación más del racismo. Es también eso, en parte, pero mucho más, ya que se dirige específicamente a expulsar de un espacio dado —y no simplemente a subordinar, oprimir o segregar— a una colectividad dada de extranjeros, o a aquéllos percibidos como tales. La xenofobia puede, entonces, estar dirigida contra gente de la misma raza pero diferente religión o clase social, como ocurrió en Ruanda".

formas y espacios principales de la existencia colectiva, mientras que a la misma vez acentúa la alienación en términos humanos. Por cierto, el esfuerzo neoliberal de enfatizar el individualismo no es nuevo y se basa en una justificación ideológica contemporánea. Sin embargo, el neoliberalismo —tanto en los Estados Unidos como en todo el mundo— ha destruido los sistemas de apoyo que han asegurado las redes de seguridad mínimas y la dignidad de las poblaciones vulnerables. El *Homo sacer* de Agamben, la “vida desnuda” se esconden detrás de estas políticas destructivas.¹⁸

Por lo tanto, no es casualidad que, como observó el escritor estadounidense James Baldwin: “la identidad ... implica el más profundo pánico ... Una identidad se cuestiona sólo cuando está amenazada, o cuando los poderosos empiezan a caer, o cuando los miserables comienzan a levantarse, o cuando el extraño entra por las puertas y entonces deja de ser extraño, su presencia volviéndose para ti en un extraño, no tanto para el extraño, sino para ti mismo” (citado en Lipsitz 2006, 70).

Homogeneizados y racializados como “mexicanos”, todos los latinos son percibidos como una amenaza inminente a la nación¹⁹ mientras que los [verdaderos] ciudadanos temen cada vez más a convertirse ellos mismos en “extraños” en su propia tierra.

Homogeneizados y racializados como “mexicanos”, todos los latinos son percibidos como una amenaza inminente a la nación mientras que los [verdaderos] ciudadanos temen cada vez más convertirse ellos mismos en “extraños” en su propia tierra

A modo de conclusión

Sin lugar a dudas, la manera paradójica en la que las comunidades étnicas se posicionan hoy en día en la sociedad estadounidense es un ejemplo paradigmático

¹⁸ Giorgio Agamben (1998, 12) define “vida desnuda” como “vida humana... incluida en el orden jurídico (bajo la Ley Romana) exclusivamente en la forma de su exclusión (es decir, de su capacidad de ser muerto)”. *Homo sacer* fue, por lo tanto, *excluido* de la ley misma, al mismo tiempo que era *incluido*.

¹⁹ Los/las latinos/as, particularmente los mexicanos norteamericanos, que totalizan 60% del voto latino, no son extranjeros. A pesar del hecho de que 74.9% de los latinos son, hoy en día, ciudadanos norteamericanos legales (ya sea por nacimiento [63.8%] o por naturalización [11.1%]), los debates sobre inmigración de los últimos veinte años no solamente han prolijado sino que también arraigado el prejuicio de que los latinos son “extranjeros ilegales”.

de las inestabilidades creadas por la globalización. Las nuevas formas con-
siguientes de racismo extienden tanto la noción, como el propio carácter de
desechables de las personas de origen mexicano, en particular, independien-
tamente de su estatus jurídico, de todos los latinos y más allá, afectando poten-
cialmente a cualquiera que no cumpla los parámetros ideológicos de pureza é-
tnica o identitaria. El triunfo de la pesadilla thatcheriana —o sea la idea de que
“no hay tal cosa como la sociedad. Hay hombres y mujeres individuales y hay
familias” —confirma hoy más que nunca la observación de Zygmunt Bauman de
que “el individuo es el verdadero enemigo del ciudadano”.

La doctrina de seguridad nacional y la de “guerra contra el terrorismo” han
hecho que la ciudadanía y los derechos y libertades sean, hoy en día, valores
alienables en la práctica, mientras que la propia noción del bien común y de
contribuir a una comunidad más grande están bajo ataque sostenido. Los mexi-
cano-americanos —una minoría históricamente racializada en los Estados Uni-
dos— ahora están cada vez más marginados política y culturalmente, consti-
tuidos en una población de *extraños desechables*, lo que sugiere que la noción
misma del “derecho a tener derechos” hoy en día parece haberse subvertido.

Sin embargo, a pesar de la distopía promovida por el neoliberalismo, tam-
bién es importante reconocer que la única certeza en la política y la historia es
que los procesos sí se pueden revertir. Como Zygmunt Bauman escribió una vez:
“ningún veredicto de la naturaleza es final, no hay resistencia de la realidad que
sea inquebrantable” (2009, 2). ■

Referencias

- Agamben, Giorgio. *Homo Sacer: Sovereign Power and Bare Life* Stanford Univer-
sity Press, 1998.
- American Civil Liberties Union. 2011. ACLU To File Lawsuit Challenging Ala-
bama’s New Anti-Immigrant Law. June 9. <http://www.aclu.org/immigrants-rights/aclu-file-lawsuit-challenging-alabamas-newanti-immigrant-law>
- Arellano, Gustavo. Notes Saying “Go Back to Baja Wetbacks” Placed on Cars of
Latinos in Belmont Shore By OC Weekly. Tue., Sep. 4 2012; http://blogs.ocweekly.com/navelgazing/2012/09/antimexican_long_beach_belmont_shore.php
- Balderrama, Francisco y Raymond Rodriguez. 2006. *Decade of Betrayal: Mexican
Repatriation in the 1930s*. Albuquerque: University of New Mexico Press.
- Bartlett, Donald y James B. Steele. Illegal Aliens: Who Left the Door Open? *Time
Magazine*. Marzo 30, 2006 <http://content.time.com/time/magazine/article/0,9171,995145,00.html>

- Bauer, Mary. *Close to Slavery: The U.S. Guestworker Program*. Southern Poverty Law Center, 2013.
- Bauman, Zygmunt. *Modernity and Ambivalence*. Londres: Polity Press, 1993.
- . *Community: Seeking Safety in an Insecure World*. Londres: Polity, 2001.
- . Identity in the Globalizing World. In *Identity in Question*. Anthony Elliott y Paul du Gay (eds). Nueva York: Sage, 2009:1-12.
- Benhabib, Sheila, (ed.) *Democracy and Difference*. Princeton U. Press, 1996.
- Bernstein, Richard. The Arts Catch Up With a Society in Disarray. *The New York Times* September 02, 1990; <http://www.nytimes.com/1990/09/02/arts/the-arts-catch-up-with-a-society-in-disarray.html>
- Carbado, Devon W. y Cheryl I. Harris. 2011. Undocumented Criminal Procedure 58 *UCLA Law Review*, 1543-1614; <http://ssrn.com/abstract=1914666>; accessed 1/10/2013.
- Castles, Stephen y Alastair Davidson. *Citizenship and Migration: Globalization and the Politics of Belonging*. Nueva York: Routledge. 2005.
- Chávez, Leo. *The Latino Threat: Constructing Immigrants, Citizens, and the Nation*. Stanford University Press, 2008.
- Croucher, Sheila. *Globalization and Belonging: The Politics of Identity in a Changing World*. Lanham, MD: Rowman and Littlefield.
- De Genova, Nicholas. The Legal Production Of Mexican/Migrant “Illegality”. In Suzanne Oboler, *Latinos and Citizenship: The Dilemmas of Belonging*. Nueva York: Palgrave Press, 2006.
- . Inclusion through Exclusion: Explosion or Implosion? *Amsterdam Law Forum*, Vol 1, Num. 1, 2008. <http://ojs.uvu.vu.nl/alf/article/view/40/46>
- Dietrich, David R. 2012. The Specter of Racism in the 2005-6 Immigration Debate: Preserving Racial Group Position. *Critical Sociology* 38: 723-745.
- Eckstein, Susan Eva y Timothy P. Wickham-Crowley. *Struggles for Social Rights in Latin America*. Nueva York: Routledge, 2002.
- Fernandez, Manny. “Layers of Contradiction in L.I. Hate-Crime Trial” *The New York Times*, 26 March, 2010. http://www.nytimes.com/2010/03/27/nyregion/27patchogue.html?_r=0
- Gómez, Laura E. *Manifest Destinies: The Making of the Mexican American Race*. Nueva York: New York University Press, 2008.
- Gonzalez-Barrera, Ana y Mark Hugo Lopez. A Demographic Portrait of Mexican-Origin Hispanics in the United States. Pew Hispanic Research Trends Project. May 1, 2013.
- Gutiérrez, David G. Sin Fronteras? Chicanos, Mexican Americans, and the Emergence of the contemporary Mexican Immigration Debate, 1968-1978. *Journal of American Ethnic History*; Summer 1991; 10(4).
- . *Walls and Mirrors. Mexican Americans, Mexican Immigrants, and the*

- Politics of Ethnicity*. Berkeley: University of California Press, 1995.
- . Migration, Emergent Ethnicity, and the “Third Space “: The Shifting Politics of Nationalism in Greater Mexico. Mexico. *The Journal of American History*, Vol. 86, No. 2, Rethinking History and the Nation-State: Mexico and the United States as a Case Study: A Special Issue. 1999: 481-517.
- . Walls and Mirrors. Mexican Americans, Mexican Immigrants, and the Politics of Ethnicity. Berkeley: University of California Press, 1995.
- Hedetoft, Ulf and Mette Hjort. *The Postnational Self: Belonging and Identity*. University of Minnesota Press, 2002.
- Hooker J. Indigenous Inclusion/Black Exclusion: Race, Ethnicity and Multicultural Citizenship in Latin America, *Journal of Latin American Studies*, Vol. 37, Núm. 2, 2005: 285-310. <http://www.nytimes.com/2011/01/05/us/politics/05babies.html?sq=anchor&st=cse&scp=4&pagewanted=print>
- Huntington, Samuel. The Hispanic Challenge. *Foreign Policy*. http://www.foreignpolicy.com/articles/2004/03/01/the_hispanic_challenge
- Johnson, Kevin. How Racial Profiling in America Became the ‘Law of the Land’: United States v. Brignoni-Ponce, and Whren v. United States and the Need for Truly Rebellious Lawyering. *Georgetown Law Journal*, 98:1006-1078.
- Kennedy, John F. *A Nation of Immigrants*. Nueva York: Harper Perennial, 2008.
- Lacy, Mark. 2011. Birthright Citizenship Looms as Next Immigration Battle. *The New York Times*, January 4, 2011.
- Lewis, Jed. Karl Rove Explains What Went Wrong. Daily Kos. Nov. 8, 2012 <http://www.dailykos.com/story/2012/11/08/1159065/-Karl-Rove-explains-what-went-wrong#>
- Lipsitz, George. *The Possessive Investment in Whiteness: How White People Profit from Identity Politics*. Philadelphia: Temple University Press, 2006.
- López, Ian Haney. *Racism on Trial: The Chicano Fight for Justice*. Cambridge, Mass y Londres: Harvard University Press, 2003.
- Malik, Kenan. In defence of diversity. *Eurozine*, 2013; <http://www.eurozine.com/articles/2013-12-18-malik-en.html>
- Márquez, John D. Latinos as the ‘Living Dead’: Raciality, Expendability, and Border Militarization. *Latino Studies* 10, 2012: 473-498.
- Media Matters. 2012. Limbaugh: “We’re Outnumbered. ... We’ve Lost The Country”. <http://www.mediaite.com/online/rush-limbaugh-slams-medias-portrayal-of-his-election-reaction-nobody-is-giving-up>
- Menjívar, Cecilia and Leisy Abrego. Legal Violence: Immigration Law and the Lives of Central American Immigrants. *American Journal of Sociology*, 2012. Vol. 117, (5): 1380-1421.
- Messner, Diane et al. *Immigration Enforcement in the United States: The Rise of A Formidable Machinery*. Migration Policy Institute, January 2013.

- Montejano, David. *Anglos and Mexicans in the Making of Texas: 1836-1986*. Austin: University of Texas Press, 1987.
- Ngai, Mae. *Impossible Subjects: Illegal Aliens and the Making of Modern America*. Nueva York: Princeton, 2004.
- Oboler, Suzanne. (ed). Latino/as in the South: Immigration, Integration and Identity. Special Double Issue: *Latino Studies* 10, 2012.
- . *Ethnic Labels, Latino Lives: Identity and the Politics of (Re)Presentation in the United States*. Minnesota: University of Minnesota Press, 1995.
- Olguín, Ben V. Toward A Pinta/o Human Rights? New/Old Strategies For Chicana/o Prisoner Research and Activism. *Latino Studies* 6, 2008:160-180.
- Payan, Tony. *The Three U.S.-Mexico Border Wars: Drugs, Immigration, and Homeland Security*. Westport, CT: Praeger Security International, 2006.
- Pew Hispanic Center. A Demographic portrait of Mexican Origin Hispanics in the US2012. <http://www.pewhispanic.org/2013/05/01/a-demographic-portrait-of-mexican-origin-hispanics-in-the-united-states/>
- Petsich, Juliet and Vince Marrota, 2009. Bauman, Strangerhood and Attitudes Towards Immigrants Among The Australian Population. *Journal of Sociology* 45: 187-200.
- Reisler, Mark. Always the Laborer, Never the Citizen: Anglo Perceptions of the Mexican Immigrant. In Gutiérrez, David G. *Between Two Worlds: Mexican Immigrants in the United States*. Rowman and Littlefield: 1996: 23-43.
- Rocco, Raymond. *Transforming Citizenship: Democracy, Membership and Belonging in Latino Communities*. Michigan State University Press, 2014.
- . Membership, Strategies of Containment and the Public Sphere in Latino Communities. In Suzanne Oboler (ed.), *Latinos and Citizenship: The Dilemmas of Belonging*. Nueva York: Palgrave Press, 2006.
- Sánchez, Rosaura. The Toxic Tonic: Narratives of Xenophobia. *Latino Studies* 9; 2011: 126-144.
- Sayad, Abdelmalek. *The Suffering of the Immigrant*. Cambridge UK and Malden Mass: Polity Press, 2004.
- Soni, Saket. Transforming Democracy: African Americans and Latinos' Fight for First-Class Citizenship in the South. *Latino Studies* 10, 2012:11-17.
- Steiner, Stan. Chicano Power: Militance Among the Mexican Americans, in E. Simmons (ed.) *Pain and Promise: The Chicano Today*. Nueva York: Mentor Books, 1972: 122-140.
- Stevens, Jacqueline. U.S. Government Unlawfully Detaining and Deporting U.S. Citizens as Aliens. *Virginia Journal of Social Policy and the Law*, Vol. 18, No. 3, 2011. Available at SSRN: <http://ssrn.com/abstract=1931703>
- Taylor, Charles, (ed.). *Multiculturalism: Examining the Politics of Recognition*. Princeton University Press, 1994.

- US Department of Homeland Security (DHS), Office of Immigration Statistics, *Estimates of the Unauthorized Immigrant Population Residing in the United States: January 2010*. Washington, DC: DHS Office of Immigration Statistics, 2011. http://www.dhs.gov/xlibrary/assets/statistics/publications/ois_ill_pe_2010.pdf
- Vamburkar, Meenal. 2012. Rush Limbaugh Slams Media's Portrayal of His Election Reaction: 'Nobody Is Giving Up' audio Video. November 7; <http://mediamatters.org/video/2012/11/07/limbaugh-were-outnumbered-weve-lost-the-country/191210>
- Vargas, Zaragoza. *Labor Rights are Civil Rights: Mexican American Workers in Twentieth Century America*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 2007.
- Weinger, Mackenzie. 2012. Bill O'Reilly: 'The white establishment is now the minority'. Politico.com. November 6; <http://www.politico.com/blogs/media/2012/11/bill-oreilly-the-white-establishment-is-now-the-minority-148705.html>
- Weber, Devra. Keeping Community, Challenging Boundaries: Indigenous Migrants, Internationalist Workers and Mexican Revolutionaries, 1900-1920. In John Tuitino (ed). *Mexico and Mexicans in the Making of the United States*. Austin: University of Texas Press, 2012: 208-235.
- Wright, Robin. The New Tribalism: Defending Human Rights in an Age of Ethnic Conflict: Ethnic Strife Owes More to Present Than to History. *Los Angeles Times*, June 8 1993; articles.latimes.com/print/1993-06-08/news/wr-788_1_human-rights
- Young, Iris M. *Inclusion and Democracy*. Oxford University Press, 2002.

Marta Casaús Arzú*

Las expresiones de odio y racismo en la opinión pública guatemalteca durante el juicio por genocidio contra el general Ríos Montt

Resumen | Se enumeran, describen y comentan algunas reacciones de sectores *ladinos* importantes de la sociedad guatemalteca ante el juicio por genocidio contra el pueblo maya Ixil, seguido al ex presidente general Efraín Ríos Montt. Se analiza el contenido fuertemente racista y el carácter altamente visceral de muchas de dichas reacciones, que no se limitaron a las redes sociales, sino que tuvieron eco en una parte importante de la prensa nacional. Se analizan algunas de las raíces del racismo en Guatemala, como también algunas fantasías y miedos que lo sostienen, al mismo tiempo que se establece el riesgo de que el establecimiento y fomento de actitudes racistas en una parte significativa de la población pudiera constituir la precondition para un nuevo genocidio.

Hate Speech and Racism in the Guatemalan Public Opinion during the Genocide Trial Against General Rios Montt

Abstract | We enumerate, describe and comment upon the reactions of certain *ladino* sectors (people of mixed ethnic extraction) of Guatemalan society to the trial of former president, general Efraín Ríos Montt, for genocide against the Maya Ixil people. We analyze the strongly racist content and visceral expression of many of these reactions, that were not limited to social networks, but also received a considerable airing in the national press. We examine some of the roots of racism in Guatemala, as well as some fears and fantasies that underpin it, and we observe the risk that the establishment and stimulation of racist attitudes among a sizeable sector of the population could become a precondition for a new episode of genocide.

Palabras clave | genocidio – Guatemala – juicio a Ríos Montt – negacionismo

Keywords | genocide – Guatemala – Ríos Montt trial – denialism

* Universidad Autónoma de Madrid. **Correo electrónico:** marta.casaus@uam.es

Introducción

EL JUICIO POR GENOCIDIO contra el pueblo Maya Ixil y su desenlace final, primero con la anulación de la sentencia y, en las últimas semanas, con la anulación de todo el juicio (19 de marzo al 20 de mayo de 2013), tuvo un hondo impacto para la mayoría de la población guatemalteca y marcó un nuevo mapa político y social de la misma.

Son pocos los análisis que se han hecho al respecto debido al escaso tiempo transcurrido entre el juicio y su desenlace final y al cúmulo de acontecimientos que se han venido sucediendo a partir del desenlace final. No obstante, hay

El binomio de odio y racismo, y cómo esta asociación conduce inevitablemente a exacerbar el racismo en las relaciones sociales de una sociedad anómica y fragmentada como la guatemalteca

muchas formas de leer lo acontecido durante el juicio, el cambio del mapa político-social, la respuesta de los diferentes actores frente a la acusación de genocidio, el involucramiento de la oligarquía y de los militares, y no digamos las implicaciones para el Estado, al no respetar la autonomía de los poderes.

Una de las lecturas que se puede hacer es el análisis de la respuesta de las clases medias urbano-ladinas ante la acusación de genocidio y el recrudecimiento del odio y del racismo durante los meses que duró el juicio, y cómo el fantasma

del indio irredimible, del indio vengativo, vuelve a recrudecerse y a reaparecer como una amenaza para “los guatemaltecos”, “los nacionales”; las fronteras entre nosotros “los guatemaltecos” y los otros “los indios” reaparecieron en términos absolutos. Tópicos sobre el miedo al indio, cuando despierte, cuando reclame lo que es suyo, cuando se empodere, resultan uno de los argumentos más constantes y eficaces en toda esta campaña negacionista, y los discursos y tópicos sobre el rencor, el resentimiento y el odio visceral volvieron a ser comunes en amplios sectores de la población, tanto de las élites de poder y las élites mediáticas como de las clases medias, urbano-ladinas, y sobre todo entre los jóvenes autores de diferentes *blogs*.

Todo ello nos lleva a reflexionar sobre el binomio de odio y racismo, y cómo esta asociación conduce inevitablemente a exacerbar el racismo en las relaciones sociales de una sociedad anómica y fragmentada como la guatemalteca.

Este episodio del juicio de dos meses y medio, corto pero intenso, nos vuelve a recordar los estudios de los clásicos como (Castoriadis 1993; Valencia López 2009), en el sentido de considerar el racismo como una aparente incapacidad de constituirse en sí, sin excluir al otro y la incapacidad de excluir al otro

sin desvalorizarlo y, finalmente, “odiarlo”. Para otros estudiosos, el odio es el precedente del racismo y es una forma de no querer saber nada del otro, lo que lleva a negar su existencia o a desear su extinción física o cultural; como diría Pereña (1998, 21), “lo siniestro del racismo no es ya un tema de vergüenza personal, sino que el odio se constituye en un vínculo social, en un lazo que une a unos grupos frente a otros”, y eso es exactamente lo que ocurrió, de manera mímica, frenética y casi natural, en la prensa diaria y en los *blogs* durante el tiempo que duró el juicio y cuando se dictó la sentencia contra Ríos Montt.

Algunas de las hipótesis elaboradas por diferentes científicos sociales apuntan a diversas causas con las que el odio y el racismo se retroalimentan y se potencian mutuamente, hasta llegar a convertirse en violencia racista, exterminio o negación del otro:

- 1) Para quienes representan las corrientes de la acción social y comunicativa, como Wiewiorka, el racismo de exclusión se expresa en tres registros: el social, denegando el acceso a los espacios públicos; el político, intentando negarle o recortarle la ciudadanía; y el cultural, rechazando la pluriculturalidad y negándoles su identidad étnica. Este racismo cultural recurre al racismo diferencialista y a la inasimilabilidad de los discriminados y en algunos casos puede expresarse en discursos y prácticas de odio (Wiewiorka 1994).
- 2) Para la corriente psicológica y la teoría del prejuicio, el racismo se convierte en una incapacidad para enfrentarse a la diferencia y al miedo o pavor para enfrentarse al otro. Generalmente se produce en personalidades con un patrón autoritario que visualizan al otro por medio de tópicos y prejuicios que se elevan al carácter de absoluto (Allport 1992; Adorno 1950; Van Dijk 2003).
- 3) La visión holística analiza el racismo como un sistema global de dominación que se manifiesta en diferentes expresiones, con diferentes lógicas y espacios y que tiene lugar en sociedades fragmentadas o desarticuladas, con un débil control estatal y con problemáticas histórico-estructurales que dificultan las relaciones étnicas (Memmi 1984; Fanon 1973; Miles 1993; Gall 1998; Casaús 2002 y 2007).
- 4) Las corrientes de análisis crítico del discurso enfatizan la importancia de las élites simbólicas blancas o de las élites mediáticas en la reproducción cognitiva e ideológica del racismo, por medio de prácticas racistas, tópicos o actos de habla. Para Van Dijk, las élites blancas son especialmente responsables de la dispersión y reproducción del racismo porque son las que disponen de mayores recursos para propagarlos y porque son las que poseen el control de los discursos públicos y de los medios. De ahí la importancia

de analizar el discurso como el modo más efectivo de examinar las actitudes, prácticas, representaciones y los estereotipos (Van Dijk 2003 y 2007; Gall 2004).¹

- 5) El racismo de Estado pone el énfasis en el papel que juega éste en la construcción y reproducción de aquél, como un sistema global de dominación que permite asegurar, reforzar y reproducir las desigualdades, la exclusión y la explotación de un grupo frente a otro, en función de la raza o del color de la piel. Autores como Foucault, Casaús y Goldberg, resaltan la importancia de este tipo de racismo en las sociedades neocoloniales y en las modernas (Foucault 1992; Goldberg 1993; Stavenhagen 1994; Kuper 1981; Casaús 2010).

Sin tomar partido por ninguna de estas posiciones, por considerar que algunas de ellas son complementarias, creemos que las dos últimas son esenciales para analizar el racismo en Guatemala, sobre todo durante el juicio por genocidio. Nuestra posición al respecto es que:

la consolidación del racismo de Estado llegó a su culmen y manifestó su máxima intensidad con la crisis de dominación militar oligárquica y con la irrupción del movimiento popular y revolucionario y la aplicación de la contrainsurgencia; pero los manuales se aplicaron sin límites ni medida por el sustrato racista de la sociedad, por el contexto histórico-estructural del racismo y por la profundización e intensificación del estereotipo y estigmatización de los indígenas, en este caso de los Ixiles, cuando se les equipara a enemigos públicos del Estado y a guerrilleros. Fue entonces cuando el racismo operó como una ideología de Estado, como un mecanismo de eliminación, como una maquinaria de exterminio de un grupo étnico (Casaús 2013).

Así, el discurso racista de las élites de poder, militares y de la clase dominante, es el que justificará la eliminación de unos por otros, al catalogarlos como enemigos, subversivos o prescindibles, con el fin de preservar la vida de unos en términos de seguridad nacional o peligro de la patria.

Por ello y al hilo de nuestros supuestos de partida, las preguntas que nos podríamos hacer y para las cuales no tenemos respuesta, pero que sería bueno reflexionar sobre ellas son:

¹ Para Gall, resulta necesario abrir el debate sobre raza, etnia y clase, y tratar de compatibilizar las propuestas de Castoriadis sobre la relación entre odio y racismo, con las de Wade de analizar el racismo como una construcción social y vincularlo todo con el planteamiento de Wieviorka sobre el racismo de la desigualdad y de la diferencia, pero especialmente para centrarse en el racismo de la exclusión.

¿Cuáles son los mecanismos que disparan el odio contra el otro? ¿Por qué el odio y el racismo son las dos caras de la misma moneda que tienden a unirse y a provocar nuevos enfrentamientos y conflictos entre poblaciones de diferentes etnias?

¿Cuáles son las causas últimas por las que actores subalternos, en situación de dominación y exclusión, reaccionen de forma visceral y nieguen un hecho como fue el genocidio, a todas luces comprobable por los peritajes y los testimonios de las víctimas?

¿Son las causas económicas las únicas que generan este racismo de exclusión y este odio visceral y negación de los hechos, o existen causas más profundas de orden sociocultural y psicológico que nos llevan a negar al otro en su esencia y a querer de nuevo invisibilizarlo, negarlo o exterminarlo?

Sin tener una respuesta lo suficientemente clara, pero a la luz de los hechos, intentaremos exponer los diferentes discursos que se produjeron durante el juicio, y elaborar algunas líneas orientativas que se puedan trabajar en el futuro.

Contexto del debate sobre el juicio por genocidio contra Ríos Montt y Rodríguez Salazar

El juicio por genocidio perpretado por otros militares implicados contra el pueblo maya Ixil y otros juicios pendientes, como el de la embajada de España en Guatemala y el de las mujeres Achíes, era algo impensable que se pudiera producir en Guatemala y sólo puede explicarse por la ardua labor de las organizaciones no gubernamentales de derechos humanos, pero sobre todo, por el avance del sistema de justicia y la labor de la Comisión Internacional contra la Impunidad en Guatemala (CICIG), con la creación de nuevos tribunales de alto riesgo que protegieran a los jueces e impidieran su asesinato. Sin el apoyo y acompañamiento del Ministerio Público y de una fiscal general, de la talla y valentía de Claudia Paz y Paz, y de su equipo, la celebración de este juicio, como la de otros que ya se habían celebrado durante su mandato, hubiera sido prácticamente imposible. El juicio inicia el 19 de marzo de 2013, mucho antes de lo esperado por las enormes presiones y amenazas que el Tribunal de Alto Riesgo empieza a tener y por los obstáculos procedimentales, recursos y ocurso (peticiones por escrito) que empieza a poner la defensa de los dos acusados.

Al inicio, el juicio, al que se denominó “el juicio del siglo”, pasó bastante desapercibido y todo hacía pensar que existía un acuerdo entre el MP y el Estado para que se condenara a un viejo general y así dar ejemplo de que el país había cambiado, y de que la justicia empezaba a funcionar, brindando de este modo alguna garantía de credibilidad al sector internacional que exigía pruebas de ello. Sin embargo, este pacto se rompe cuando uno de los testigos acusa al jefe

de Estado, general Otto Pérez Molina, de genocidio, los datos aportados por los testigos y confirmados por varios peritos señalan que sí hubo un genocidio contra la población maya Ixil. En ese momento se rompen los pactos y la oligarquía y los sectores más recalcitrantes del Estado y de la sociedad civil entran en juego, lo que cambió sustancialmente el desarrollo del debate y del juicio.

Uno de los aspectos que nos llamó más la atención fue la respuesta de la prensa escrita y sobre todo de la opinión pública y de las redes sociales, al juicio, a la condena por genocidio y al dictamen de la sentencia.

Con el fin de seleccionar la información de las opiniones de la prensa, tanto de los escritores y columnistas como de los comentarios en las redes sociales y blogs, vamos a establecer una serie de apartados que nos permitan analizar cómo se fue generando una opinión pública adversa al juicio y la reacción ante su anulación, así como cuáles fueron las grandes tópicos y estereotipos de los diferentes actores implicados en la prensa escrita, especialmente del sector de comentaristas en los blogs de los periódicos, que tienen un perfil urbano, ladinó, letrado, joven y de clase media, y acceso a internet.²

Si bien el juicio se inició con una mayoría relativa en contra del proceso, a medida que avanzaba el debate público, se llegó a un equilibrio entre las dos posturas, sobre todo, a partir del primer intento de anulación por la jueza Patricia Flores y, posteriormente, cuando la Corte de Constitucionalidad anuló la sentencia. De los 185 comentaristas recopilados, 119 (64.3%) mantuvieron su desacuerdo con la resolución de anulación del juicio y el 35.7% su acuerdo; sin embargo, los comentarios de los lectores de varios periódicos estaban más o menos igualados: el 51% a favor de la anulación y el 49% en contra (Siglo 21, 2013; Flash Pop 2013).

La posición negacionista en el debate del juicio por genocidio

Por negacionismo entendemos aquellas corrientes de pensamiento que pretenden desmentir o minimizar los hechos del genocidio nazi con argumentos de carácter demográfico, histórico y social. Las tesis negacionistas del Holocausto nazi tienen una clara similitud con las que han utilizado los intelectuales orgánicos de la oligarquía guatemalteca, sus medios de comunicación y los acusados:

² Se seleccionaron artículos de opinión y campos pagados de los cuatros principales diarios del país, *Prensa Libre*, *El Periódico*, *La Hora* y *Plaza Pública*, durante el tiempo que duró el juicio, del 19 de marzo al 20 de mayo de 2013, cuando la Corte de Constitucionalidad, decidió anular la sentencia. Nos centramos especialmente en aquellos debates entre quienes argumentaban las posiciones negacionistas, rechazando que hubiera genocidio, y los que afirmaban su evidencia y aquellos blogs de la prensa en los que se contra argumentaba a favor y en contra.

La posición negacionista del Holocausto sostiene que el genocidio de los judíos no pudo ocurrir porque nunca existió un plan estratégico para exterminar a los judíos, no existieron directrices para su aniquilamiento ni pruebas que confirmen los hechos. Los testimonios de los supervivientes, que mienten para obtener beneficios, están falseados y condicionados por una campaña internacional en contra de los alemanes, destinada a denigrarlos como pueblo. Las cifras de los muertos están infladas y no fueron tantos como la propaganda occidental afirma. Por último, el juicio de Núremberg fue una farsa judicial para beneficio de los judíos.³ Argumentos todos ellos que se emplearon durante los dos meses que duró el juicio y también en artículos posteriores de autores como David Stoll (2013).

En Guatemala, el debate en la prensa escrita sobre si hubo o no genocidio se inició con un excelente artículo de Ricardo Falla (2013) que afirmó con contundencia: “claro que hubo genocidio”, y al hilo de la definición argumentó que sí se cumplían los requisitos del derecho internacional y penal para dictaminar el genocidio en el caso guatemalteco.

Siguieron en el debate una serie de columnistas y artículos de opinión de intelectuales mayas y ladinos, en su mayoría mujeres, argumentando a favor o en contra del juicio por genocidio. Al inicio, la mayor parte de los artículos de opinión de los cuatro periódicos mayoritarios negaron el hecho o, como mucho, afirmaron que se habían producido desmanes y crímenes, pero que había que juzgar a ambas partes —tanto al ejército como a la guerrilla— y que, además, ese juicio estaba viciado de origen porque era “un show mediático internacional y una revancha de los ex guerrilleros, las ONGs y los indios”.

Algunos artículos de opinión, especialmente en *El Periódico* y *La Hora*, intentaron guardar una cierta ecuanimidad, siendo escasas las voces que se atrevían a afirmar, a la luz de los testimonios que se estaban revelando durante el juicio, que había habido genocidio. Curiosamente fueron algunas mujeres columnistas, como Margarita Carrera (2013), Carolina Escobar Sartí (2013), Rosina Casali (2013), Iduvina Hernández (2013), Marta Casaús (2013) y Marcela Gereda, (2013), quienes apoyaron las tesis de la existencia de genocidio.

A partir de las declaraciones de los testigos y ante la fuerza y contundencia, tanto de las mujeres víctimas por violación, como de los kaibiles arrepentidos y del coronel del ejército que implicó en las masacres al actual presidente, Otto Pérez Molina, así como de algunos peritos, como Héctor Rosada, Ángel Valdés, Marco Tulio Álvarez, Rodolfo Robles, Paloma Soria, Freddy Peccerelli, Marta

³ Sobre este tema resulta interesante el artículo de Rodríguez Jiménez (2013), con un examen exhaustivo de todos los presupuestos negacionistas empleados por los teóricos de dicha corriente.

Casaús y Ramón Cadena entre otros (Tribunal Primero de Sentencia Penal, Narcoactividad y Delitos contra el Ambiente 2013) quienes afirmaron contundentemente que se produjo genocidio y argumentaron desde diferentes perspectivas —militar, de género, etnia, cultura— quedaron al descubierto las implicaciones de la cadena de mando y de los planes del ejército para exterminar y aniquilar a un grupo étnico.

En este contexto de polarización, doce intelectuales de ideas de centro-izquierda publicaron un comunicado en el que afirmaban que la condena por genocidio:

pone en entredicho a la democracia, traiciona la paz y divide a Guatemala”, además de que es una “fabricación jurídica de unos cuantos indígenas que no corresponde al anhelo de los guatemaltecos”. Terminan afirmando que, “una condena por genocidio puede provocar un nuevo enfrentamiento armado y una guerra civil entre guatemaltecos (*Prensa Libre* 2013).⁴

Este discurso, planteado por la supuesta intelectualidad democrática de centro-izquierda, con algunos exguerrilleros que participaron en el gobierno del presidente Arzú, genera, una vez más, reacciones muy fuertes a favor y en contra; de quienes se pronuncian en contra del comunicado, de manera muy contundente, cabe citar a Edelberto Torres Rivas (2013), con un excelente artículo, “Confundir, dividir traicionar”, Rodrigo Rey Rosa (2013a), Rigoberta Menchú (2013), Irma Alicia Velásquez (2013), Marcela Gereda (2013), Iliana Alamilla (2013), Iduvina Hernández (2013), Rosina Cazali (2013), Miguel Ángel Albisúrez (2013) y Justo Pérez (2013).

Desde ese momento el juicio y el debate público tomaron un nuevo rumbo y las clases dominantes, los militares y los intelectuales de la oligarquía empezaron a tomar la iniciativa de una campaña de amenazas, insultos, intimidaciones y descalificaciones. El debate y la batalla en contra del genocidio arreció en todos los medios y las acusaciones a los peritos y a los jueces, especialmente a la jueza Jazmín Barrios y a la fiscal general Claudia Paz y Paz, empezaron a difundirse en toda la opinión pública, en los panfletos de Avemilgua y de la

4 Campo pagado escrito por varios intelectuales demócratas y ex guerrilleros que compartieron los gobiernos de Álvaro Arzú y Óscar Berger y que, en su momento, propiciaron los Acuerdos de Paz: “El Juicio por genocidio divide a Guatemala y pone en riesgo los acuerdos de paz”, *Prensa Libre*, 16/04/2013. Al que responde otro grupo de intelectuales rebatiendo los planteamientos, Campo pagado, “No existe Paz sin verdad y justicia”, *El Periódico*, 18/4/2013, firmado por una serie de personalidades que se opusieron al anterior: Rigoberta Menchú, Frank Larrue, Edelberto Torres Rivas, Monseñor Álvaro Ramazini y Monseñor Julio Cabrera, obispos de Huhuetenango y de Jalapa respectivamente.

Fundación contra el terrorismo y otros blogs, con una posición negacionista que cuestionaba la credibilidad y legitimidad del juicio con tópicos como:

- “Es falso que hubo genocidio, jamás se intentó exterminar a un grupo como tal, fue una batalla para salvar a la patria y a la nación”.
- “Condenar por genocidio es una traición a la patria y a los acuerdos de paz” (...) “Es una vergüenza para el país”.
- “Es un invento de ‘la india tishuda’, Rigoberta Menchú, premio Nobel y de los indios como una revancha”.
- “La sentencia por genocidio afecta al estado y a todos los guatemaltecos y puede provocar una nueva contienda bélica”.
- “Es una vergüenza y qué dirá el mundo de nosotros” (...) “Alentará a los indígenas a defender sus tierras y sus bienes” (...) “No fue una guerra étnica sino política contra el comunismo internacional”.

La posición negacionista, compartida por la mayoría de los columnistas, especialmente por los intelectuales orgánicos del Comité Coordinador de Asociaciones Agrícolas, Comerciales, Industriales y Financieras (CACIF) y por la extrema derecha anticomunista de Avemilgua, se reflejó en los blogs y fueron *in crescendo* los comentarios con mensajes agresivos, violentos y revanchistas en contra del juicio, de los jueces, fiscales y peritos, pero de forma especial en contra de los y las intelectuales mayas. Los discursos, estigmatizaciones y tópicos fueron cada vez más virulentamente racistas, agresivos y vejatorios.

Uno de los elementos que más me impresionó de esta contienda fue la ausencia de compasión o empatía ante los testimonios más fuertes sobre las torturas y las violaciones de las mujeres, como reflejaban algunas columnistas—Escobar Sarti (2013a), Cofiño (2013), Fernández (2013), Gereda (2013), Carrera (2013), Velásquez Nimatuj (2013a), Casaús (2013a), Vázquez Araya (2013) y Monzón (2013)— cuando narraron aquellos horrores que habíamos escuchado a lo largo de esos meses.

Casi todas las respuestas de los lectores fueron negacionistas, manifestaban prácticas de habla racistas, misóginas, de desprecio e insulto, de odio y xenofobia contra los periodistas, las víctimas y las querellantes y ONGs; con frases como:

- “Son mentiras e invenciones de los/las indias orquestados por las ONGs”, o los testimonios son inventados, “han sido una revictimización para sacar beneficios económicos y para dividir a la sociedad” (comentario a Iliana Alamillo 2013).

- “Estas mujeres no eran amas de casa sino mujeres guerrilleras que cometían actos reñidos con la ley, mataban y asesinaban a miembros del ejército y civiles” y por ende, “era lógico que fueran violadas” (comentario a Carolina Vázquez Araya 2013b).
- Todo lo que escribe esta columnista es fruto de que es una resentida además de mentirosa (comentario a Marta Casaús Arzú 2013a).
- “A nuestros indios siempre se los han baboseado además de negarles lo básico como es educación salud y seguridad y de esto se aprovechan los insurgentes asesinos llamados guerrilleros... Ellos son los que volaron los puentes y los violadores y secuestradores, la guerrilla maldita púdranse” (comentario a Vázquez Araya 2013b).
- “Los hechos son calumnias inventadas por los y las indias, ya que esos hechos nunca ocurrieron” (comentario a Vázquez Araya 2013b).

La columnista Carol Zardetto, apunta que “la gente de bien” no sólo negó los testimonios sino que aplaudieron las medidas tomadas por el ejército, porque, “a saber que habían hecho esas indias” (2013). De los 20 comentarios a la columna de Zardetto, 10 niegan los hechos, consideran que “los testigos son falsos”, que están tergiversados y además que el juicio “llama de testigos a una serie de gente entrenada para contarnos sus tragedias e inventarse eventos y testigos” (comentarios a Carol Zardetto 2013).

El negacionismo en las élites blancas simbólicas

Con respecto a los tópicos de los columnistas de las élites blancas simbólicas que se manifestaron en contra del juicio, a favor de la suspensión y en contra de la sentencia, los principales argumentos fueron:

- “Es un show mediático internacional, es una revancha de los ex guerrilleros, de las ONGs, de los indios y de la comunidad internacional”.
- “Es una farsa y un circo de la comunidad internacional y un montaje de las ONGs vividoras de la ayuda internacional”.

Los más radicales y extremistas, claramente vinculados a la Fundación contra el Terrorismo de Ricardo Méndez Ruiz y Avemilgua (2013),⁵ opinaban que:

5 Los principales comentarios negacionistas, cuya similitud con el negacionismo del Holocausto es sorprendente, procedieron de fuentes como la Fundación contra el Terrorismo: “La farsa del Genocidio, Un buen negocio” (2013b), “Los rostros de la Infamia” (2013a). Su principal exponente es Ricardo Méndez Ruiz, hijo de un coronel directamente implicado con el genocidio en la zona kekchí.

- “Es una traición a la patria, la familia y la nación” (...) “Supone dividir al país y revivir la guerra y la confrontación”.
- “Es una venganza y revanchismo de los indios y un linchamiento jurídico contra el ejército y el pueblo de Guatemala”.
- “No hubo genocidio porque murieron de ambos lados y porque fue una guerra contra la subversión y el comunismo para salvar la patria y la nación”.
- “No se intentó exterminar a una etnia ni a un grupo religioso o racial como tal, la sentencia por genocidio afecta al estado y a todos los guatemaltecos y es una vergüenza y deshonra para el país”.
- “No hay pruebas ni evidencia porque no hubieron políticas de estado dirigidas a terminar con una etnia y además habían patrulleros y soldados Ixiles que defendían el país”.
- “Ríos Montt nunca ordenó un genocidio y prueba de que no fue así es que ganó las elecciones durante dos ocasiones en el triángulo Ixil”.
- “Es un invento de las indias como Rigoberta, esa “india tishuda” que debería de estar vendiendo papas en la terminal”.⁶

Hay una respuesta entre todas ellas que —me parece—, puede ser una de las claves para comprender el debate contra el juicio y la sentencia por genocidio, y el por qué la Corte de Constitucionalidad votó en contra de la sentencia: es el argumento de Pedro Trujillo, en uno de los blogs de la extrema derecha titulado “Chapines unidos por Guatemala” (2013) en el que lanza esta pregunta: ¿Cuáles serían las consecuencias de que se dictara una condena por genocidio? A la que responde clara y contundentemente, enumerando los peligros que implicaría una condena:

...alentará otros procesamientos a propietarios de fincas en los que supuestamente se cometieron homicidios —Argentina lo hizo— y además se emprenderá la lucha por la expropiación de tierras y minas y se estigmatizaría al país por décadas y será un punto de partida para proyectarse al exterior.⁷

6 Son algunos de los tópicos racistas vertidos por intelectuales de las élites de poder, como Pedro Trujillo, (2013b), “Leguleyo Lego”, *Prensa Libre* (2013d); “Reflejos en el espejo” (2013a), “Made in Guatemala”, *Prensa Libre* (2013d); Marta Altolaquirre, “Soberanía en Venta”, *El Periódico* (2013); Ricardo Méndez Ruiz, “Al César lo que es de César” (2013) y Acisclo Valladares (2013a y 2013b).

7 Chapines Unidos por Guatemala, un blog, www.chapinesunidosporguate.com, en el que los autores se auto representan como los únicos y auténticos patriotas y el resto de los ciudadanos son los traidores a la patria, los que la denigran. En el elenco de periodistas se encuentran: Pedro Trujillo, Acisclo Valladares, Silvia Gereda, Julios Ligorria, Raúl Minondo Ayau y Alfred Kaltshmitt, todo ellos herederos de la corriente negacionista.

Por ser quién es y representar a quien representa y desde dónde enuncia su discurso, esta es la verdadera razón por la que el CACIF, y las élites mediáticas blancas a su servicio, no podían permitir nunca que los “indios” ganaran un juicio de esta magnitud porque, acto seguido, podrían ganar otros juicios por la tierra, por el uso y abuso del subsuelo por las empresas mineras y las compañías transnacionales hidroeléctricas, y dejarían de ser sus vasallos y sus víctimas para convertirse en ciudadanos, con igualdad de derechos y eso terminaría con el ejercicio de la dominación por la vía jurídica y por la vía de la violencia, “¿cómo les iban a dar la razón!”, como decía uno de sus artículos, “¿qué podría venir después de esto? ¡El caos y la debacle!”

A juicio de Martín Pellecer (2013): “El sector privado parece haber acertado al considerar este juicio como una batalla determinante. Y respira tranquilo tras haberla ganado. Para el empresario que estuvo en las deliberaciones tras el 10 de mayo, “la sentencia representaba un cambio de época, un momento en el que se sacaba al CACIF de la toma de decisiones trascendentales. Y eso se evitó con esta oposición”.

En general, los comentarios de las élites simbólicas y de los blogs arrojan, una vez más, el fundamento del racismo histórico-estructural del Estado y de la sociedad civil guatemalteca, que se expresa con un profundo odio y racismo hacia los pueblos indígenas en comentarios como el siguiente:

Al indio hay que sacarle en el vientre de la madre, porque si nacen se van a la montaña, es difícil agarrarlos, acaso no fue la filosofía de los militares”; con el genocidio lo que se quiere es “desprestigiar a nuestra patria con el indeleble calificativo de genocidio (comentario al artículo de Rigoberta Menchú 2013).

De nuevo nos encontramos con el racismo histórico-estructural, que hemos denunciado en otras investigaciones (Casaús 2002 y 2007) pero, en esta ocasión, hemos podido comprobar que, contra la población indígena, no sólo lo expresan las élites intelectuales y políticas sino las clases medias urbano-ladinas, negando a los pueblos indígenas el derecho a hablar, a contar su historia y enjuiciar a los responsables de semejantes atrocidades. Uno de los comentarios de mayor odio y resentimiento nos lo encontramos, en respuesta a un artículo de opinión que comentaba el primer intento de anulación del juicio: “Juicio por genocidio contra Ríos Montt y Rodríguez Salazar quedó anulado” (Hernández 2013):

— “Que viva la justicia, vamos General Ríos Montt, estos indios parásitos ya se les está cayendo el teatro de sus testigos falsos, con su presión a la juzgadora. Malaya la hora en que en verdad no fue genocidio, ojalá se hubieran

muerto todos los indios que ahora andan bloqueando las carreteras” (comentario al artículo de Cardona 2013).

Estos comentarios llenos de odio, racismo y resentimiento vertidos en la prensa escrita y en los blogs son indicativos de que el racismo se ha recrudecido y exacerbado si lo comparamos con los resultados de nuestra encuesta de 1992 en el libro “Linaje y Racismo”: los comentarios y expresiones racistas oscilaban entre el 7 y el 10% y en esta ocasión, sin haber cuantificado toda la muestra, el porcentaje se ha incrementado entre el 15 y 20%, lo cual nos hace pensar que en cualquier momento se puede producir un nuevo genocidio dado que las condiciones políticas, sociales e ideológicas no se han modificado en absoluto.

Los artículos de los/las intelectuales mayas a favor del juicio y de la sentencia y la reacción de la opinión pública letrada urbano-ladina

El racismo institucional llega a su culmen cuando las opiniones o comentarios proceden de intelectuales mayas de renombre internacional que apoyan el juicio. Nos interesa centrarnos en los comentarios de aquellas intelectuales mayas reconocidas contra el campo pagado de los doce intelectuales. Rigoberta Menchú (2013) e Irma Alicia Velasquez (2013a y 2013b) con su respuesta valiente y contundente fueron blanco de las críticas mayores y de insultos racistas en todas las páginas web y en los blogs.

Los argumentos de Rigoberta Menchú, contra el campo pagado cuestionan esta posición y son contundentes: la paz en Guatemala todavía no será posible mientras haya desigualdad, violencia y negación de los derechos indígenas, y mientras no se juzgue a los culpables del genocidio. La paz sólo es posible con la verdad y la reconciliación y sólo llegará ésta si se hace justicia y si hay resarcimiento moral y material. Termina afirmando, “quienes hemos sido víctimas con nuestro dolor hemos construido procesos de paz, justicia y reconciliación sin ser parte de la estructura de poder” (Rigoberta Menchú 2013).

De nuevo nos encontramos con el racismo histórico-estructural, que hemos denunciado en otras investigaciones pero, en esta ocasión, hemos podido comprobar que, contra la población indígena, no sólo lo expresan las élites intelectuales y políticas sino las clases medias urbano-ladinas

Contra esta argumentación, sólida pausada y respetuosa, las respuestas de las élites simbólicas y de los blogs, no pudieron ser más racistas: de los 55 comentarios, 4 fueron favorables, 5 neutros⁸ y el resto se componían de insultos, vejaciones y descalificaciones. Por citar algunos comentarios racistas:

- “...como sos analfabeta, sólo repetís lo que te cuentan otros... te conformas con vomitar veneno y tienes las manos manchadas de sangre” (comentario de Reyes a Rigoberta Menchú 2013).
- “Estás despertando tambores de guerra y tal vez los promotores de este juicio desean iniciar otra guerra en donde pierdan todos... la premio Nobel de la Paz, ¿cuál paz?, si lo único que quieren es provocar conflictos, porque es el modus vivendi de los izquierdistas...” (comentario de Alán López a Rigoberta Menchú 2013).
- “Sra. Menchú y sus asociados el odio corre de nuevo... lo que hace Ud. es traicionar la paz y dividir a Guatemala... es chistoso como esta señora re-tuerce todo con tal de continuar con su prédica... déjese de paja y retórica de antigua izquierda, demuestre su premio Nobel de la paz” (comentario a Rigoberta Menchú 2013).
- “Con el perdón de todos, bien dice el dicho que la mona aunque se vista de seda mona se queda, este monstruo (en referencia a Rigoberta Menchú), adalid del mal, ya se acostumbró a vivir en un status que no le corresponde y quiere seguir viviendo así aunque desangre al resto de los guatemaltecos” (comentario de Omar Monzón a Rigoberta Menchú 2013).

El comentario de Raúl Minondo Ayau, miembro de las redes familiares de la élite de poder y de los intelectuales orgánicos de la oligarquía, muestra el desprecio, la ignorancia y el racismo latente de la oligarquía:

la premio Nobel de la Paz, divide nuestra nación y lucra con el tema, para qué queremos regresar al tiempo de los mayas que no conocían ni la rueda, animo al ejército que es el que salva a la patria (Raúl Minondo Ayau 2013).⁹

⁸ Los artículos de *Prensa Libre*, *El Periódico* o *Plaza Pública*, suelen suscitar entre 7 y 15 comentarios como mucho; sólo cuando se produce un hecho polémico como el juicio por genocidio o un artículo que genera polémica, el número de comentarios se incrementa; cuando sobrepasan los 20 comentarios se considera que ha calado en la opinión pública; de cualquier forma no hay un baremo establecido.

⁹ Esta percepción de los intelectuales orgánicos de la élite de poder es muy común en buena parte de los argumentos en contra del juicio, de la sentencia y de la condena por genocidio. Tópicos como “La condena por genocidio no será sólo contra los militares, sino contra todos los guatemaltecos y contra el Estado” y “usted tendrá que pagar el resarcimiento”, Raúl

Entre los múltiples epítetos que aparecen en los blogs contra Rigoberta Menchú están “india relamida, resentida, irresponsable, vendepatria” y un largo número de descalificativos.

Los artículos de Irma Alicia Velásquez (2013a) son aún más contundentes: denuncia a los intelectuales del campo pagado de representar a “la élite minoritaria que ha disfrutado de sus privilegios históricos que le ha asignado la blancura en Guatemala, todo a costa de la explotación o la destrucción de la vida de millones de niños, hombres y mujeres indígenas o mestizos, todos pobres y cobreros”.

Para Irma Alicia Velásquez, el comunicado de los intelectuales sirve para evidenciar “la fragilidad de aquellos que dicen llamarse “ladinos solidarios”, frente a los pueblos indígenas, porque “son solidarios mientras los indios no amenacen su estatus y posición privilegiada reclamando derechos y mientras se vistan con las migajas de la representatividad y vivan en la miseria, pero cuando articulan su voz, cuando reclaman justicia..., allí termina su solidaridad ladina”¹⁰ (Irma Alicia Velásquez Nimatuj 2013a).

Los artículos de Irma Alicia (2013a y 2013b) despiertan menos agresividad y polarización que los de Rigoberta Menchú, y los comentarios en general son bastante más razonados y respetuosos que los que se dirigieron a aquella, o a Kakoj Máximo Ba Tiul.

De los 22 comentarios a su artículo, “Traicionar la Paz...”, 11 son en contra, cinco a favor y el resto neutros. Los tópicos en contra son similares a los de Rigoberta, pero menos insultantes, enfatizan en que la Dra. Nimatuj “polariza las opiniones, es resentida y escribe con el hígado, su posición es inadecuada e injusta y siempre está dividiendo, confrontando y provocando a los guatemaltecos” y la acusan en varias ocasiones de racista en la dicotomía clásica entre

Minondo Ayau (2013). Otro comentario común de los negacionistas era: “Se empezará a perseguir a todo el mundo, será una caza de brujas y volverá la violencia de todos contra todos”. Estos tópicos despiertan, una vez más, el resentimiento y el temor a los indígenas y llama de nuevo a una guerra étnica o a otro genocidio; cosa no desestimable en un Estado y sociedad racistas, como Guatemala.

10 Irma Alicia Velásquez Nimatuj, (2013a y 2013b). Otras intelectuales de renombre, como Francisca Gómez Grijalva, (2013) también fueron fuertemente atacadas. El ex alcalde maya Quiché de Quetzaltenango, Rigoberto Quemé, escribe un artículo después de mi peritaje, titulado “A Marta Elena” (2013), que fue cuestionado y contestado por otros articulistas de la oligarquía. Sin embargo, en estos artículos de intelectuales mayas se dio el respeto, apoyo y solidaridad entre indígenas y ladinos/as, como antes no había ocurrido y, sin embargo, otros mayas de renombre internacional y comprometidos con los derechos de los indígenas, como Demetrio Cojtí, Álvaro Pop, Alfredo Tay Coyoy, Víctor Montejo y Virgilio Alvarado, por citar sólo algunos, se mantuvieron al margen del debate y guardaron un silencio cómplice, posiblemente por su condición, como diría Charles Hale, de “indígenas permitidos”...

“Guatemaltecos patriotas e indios racistas y resentidos”... “aquí sólo existen los guatemaltecos patriotas con honor, oiga bien patriotas con honor”, en clara referencia a que los indios no forman parte de la patria ni tienen honor, son ellos los racistas y resentidos (comentario a artículo de Irma Alicia Velásquez 2013b).¹¹

El comentario 21 es aún más radical, en él se acusa a la Dra. Velásquez de “insatisfecha, resentida, despectiva y con sentimientos de inferioridad”. Plantea el argumento del “racismo a la inversa”, según el cual “los indígenas son tan racistas como los ladinos y más aún aquellos que tienen estudios,” y que entre los indígenas, “hay élites tan crueles y malinchistas como los ladinos, criollos y blancos... Gente resentida como usted que en lugar de promover el diálogo patentan su condición de inferioridad intelectual y su resentimiento” (comentario de Guillermo Toriello al artículo de Irma Alicia Velásquez 2013b).

En otros artículos de Velásquez Nimatuj, la correlación de comentarios a favor y en contra se mantiene, aunque los epítetos de “India resentida, victimista y antipatriota, llena de odio, rencor y resentimiento” son la pauta común. Como puede observarse, la proyección del odio hacia los otros, como un mecanismo de auto justificación, en este fragmento resulta evidente y forma buena parte del texto discursivo de los medios y de sus blogs.

— “y dale con el racismo... siempre en plan de víctima”... “Nuevamente el complejo de inferioridad que aqueja a la autora se hace presente” (comentario de Luis Maldonado al artículo de Irma Alicia Velásquez 2013b).

Resulta evidente que no es lo mismo quién denuncia, qué denuncia y desde dónde se denuncia; resulta claro que, cuando un intelectual maya decide denunciar las injusticias y la violación de los derechos humanos, se le ataca doblemente, y el nivel de falta de respeto, de descalificación y de racismo es brutal; además de que no se le da el mismo trato si se compara con otros periodistas o intelectuales ladinos/as que escriben en los mismos términos que las anteriores, aunque se les considere de izquierda.¹²

11 Comentario 20, Guillermo Toriello, hijo del intelectual de izquierda, Guillermo Toriello Garrido, ex ministro de Asuntos Exteriores en la época de Arbenz, un convencido antiimperialista y uno de los intelectuales de izquierda más importantes del país (2013b).

12 Los intelectuales ladinos que apoyaron al juicio concitaron más respeto y gozaron de mayor credibilidad y menor número de insultos; véanse, por ejemplo: Edelberto Torres, Rodrigo Rey Rosa, Álvaro Castellanos, Carolina Escobar Sarti, Idivina Fernández, Justo Pérez, Marielos Monzón y Martín Rodríguez Pellecer, entre otros.

Como prueba final de este racismo y odio atroz y visceral nos referimos a los artículos de Kajkoj Máximo Ba Tiul, (2013a y 2013b).¹³ Este intelectual maya, que escribió como columnista fijo de *Prensa Libre* unos siete artículos en términos bastante objetivos y respetuosos, apoyando el juicio y la sentencia, concitó comentarios groseros y soeces que ocuparon más de 28 páginas, siendo más de 200 los comentarios en esta dirección, sin importar nada lo que hubiera dicho, ni los argumentos que hubiera empleado.

Y así sucesivamente, podría seguir resaltando el cúmulo de insultos, tópicos racistas y prácticas sociales racistas cercanos a las posiciones del exterminio de los indígenas de los años 1920 y 1930, así como a la idea del fantasma del indio vengativo e irredimible que reaparece como en el pasado, lo cual prueba, una vez más, el sustrato racista de las élites blanco-ladinas-urbanas en la opinión pública guatemalteca y de una franja de clases medias urbanas ladinas.

Reflexiones finales

Volviendo al planteamiento inicial, el recrudescimiento del odio y del racismo durante el juicio y la ausencia de empatía con las víctimas y los relatos de los testigos y peritajes puede deberse a múltiples factores.

En primer lugar —parafraseando a Fanon (1973)— el racismo, si no existe, hay que crearlo con el fin de infundir miedo y odio para justificar una agresión, una opresión, una humillación y un sistema de dominación. Una sociedad racista históricamente, que ha vivido retroalimentada por el miedo y el odio al otro como forma de preservar el poder y el dominio de una pequeña élite de poder, lo crearía —si no lo tuviera— como forma de dominación.

El juicio fue un termómetro para medir los niveles de racismo a partir de los Acuerdos de Paz; y el análisis de los discursos nos permite afirmar que se exacerbó los prejuicios y los sentimientos de odio e infravaloración hacia los indígenas —en este caso, hacia el pueblo maya Ixil— y se recuperaron una serie de prejuicios ya existentes históricamente como: “maleante, mentiroso, feo, ignorante” recreando nuevos como los de “revanchista, resentido, guerrillero, comunista izquierdoso, vengativo, antipatriota, tontos útiles, indios manipulados, aprovechados, vividores del conflicto”; en pocas palabras, el recrudescimiento del racismo contribuyó a recuperar el estereotipo de enemigo público, que había

13 Kajkoj Máximo Ba Tiul, “Política y Guerra I a VII2 (*Prensa Libre*, 2013a y 2013b), escribió una secuencia de siete artículos, en los que va analizando todos los vericuetos del juicio y a los responsables de la guerra que asoló al país; en el artículo VII, implica claramente al CACIF y a la oligarquía como los responsables que financiaron la guerra y que abortaron la sentencia del juicio.

sido el mismo que sirvió para su aniquilamiento, durante el periodo 1982-1983.

Resulta evidente que la creación de estos nuevos tópicos y la ampliación de los prejuicios sociales y raciales serán uno de los más poderosos instrumentos para recrear y profundizar el odio y el racismo en la población urbana, letrada, joven y ladina de la capital y sobre todo aquella que se comunica a través de las redes sociales.¹⁴

A su vez, podríamos añadir que las redes sociales y la utilización del internet fueron un instrumento importante de difusión y dispersión del racismo, el odio y el machismo, durante el juicio, y una vía eficaz para profundizar y exacerbar estos sentimientos y prácticas racistas en el conjunto de la población y de la opinión pública, que se volcará masivamente a apoyar estos discursos.

Resulta bastante evidente, a la luz de los discursos y de las expresiones racistas en los artículos de prensa, pero sobre todo en los blogs, que el odio y el racismo se exacerbaban contra la población indígena en general, porque los prejuicios, tópicos y estereotipos vertidos en los discursos se elevaron a categoría absoluta y se extendieron al conjunto de indígenas del país, a quienes, por cierto, se les niega su pertenencia a la nación y a la nacionalidad, hablando de nosotros, “los guatemaltecos”, frente a los otros, los “indígenas”.

La ideología racista es uno de los instrumentos más poderosos para que actos y prácticas de violencia racista se conviertan en genocidio porque, para implementar un genocidio contra un grupo determinado por razones étnicas, es imprescindible justificarlo por medio de una ideología racista y considerar a *ese otro* como genéticamente inferior, un lastre o un obstáculo para el desarrollo.

En el caso de Guatemala, el racismo es el mecanismo simbólico y justificativo que hace posible que los aparatos ideológicos y represivos del Estado decidan exterminar a unos ciudadanos frente a otros y lo justifiquen con un discurso biológico-racial. De este modo, el discurso racista es lo que justifica las prácticas racistas y lo que lleva a la eliminación de un grupo étnico al que se le considera como raza inferior, enemigo interno, “prescindible” o no normalizable.

Más de 50% de la población urbana ladina y joven, a tenor de su vocabulario y expresiones, reaccionó ante el juicio y sus testigos con odio, rabia, miedo, desconfianza, y racismo, negando todo el relato y reafirmando su verdad: “no existió genocidio, los indios murieron porque ‘algo habrían hecho o se lo merecían’”.

Demostraron, una vez más, su enorme temor de perder la hegemonía ladina o de tener que aceptar a los indígenas en un lugar en donde no les correspondía estar y por ello, se opusieron visceralmente, negando la veracidad de los hechos,

¹⁴ Algunos autores han denominado a estos sectores “clases medias blanqueadas”, que son las que expresan mayores índices de prácticas racistas y de odio a los indígenas que “intentan ocupar sus lugares de trabajo y sus espacios públicos”, véase Rea Campos (2012).

y construyendo nuevos estereotipos para *devolver al indio a su lugar*, fuera del estado, de la justicia y de la nacionalidad”.¹⁵

El racismo y el odio son dos sentimientos que durante el juicio se potenciaron y contribuyeron notablemente a su reproducción; es más, se naturalizaron como parte del discurso dominante y hegemónico durante todo el tiempo del juicio.

No cabe duda de que a este discurso racista le acompañó otro discurso homofóbico y machista en contra de las mujeres indígenas, pero también en contra de las juezas y las fiscales a quienes se les atacó y agredió verbalmente de una manera soez y humillante, sin que en ningún momento los medios las defendieran.

Resulta muy relevante cómo vuelve a recrudecerse el fantasma del indio irredimible, del indio vengativo, y resurge como una amenaza para “los guatemaltecos”, “los nacionales”, y se erige nuevamente la frontera invisible entre nosotros, “los guatemaltecos”, y los otros, “los indios”. Podríamos decir que se produce una renovación del racismo a raíz del juicio, que toma nuevas formas, nuevos espacios, nuevas lógicas y prácticas racistas.

Conviene hacer dos reflexiones finales: la primera, en relación al odio, el racismo y la violencia verbal racista en los periódicos y en los *blogs* durante el juicio. Se me ocurre sino pensar, a tenor de las respuestas a mi encuesta a varios miembros de la oligarquía que opinaban que a los indios no había que dejarlos estudiar ni formarse ni integrarse porque: “cada *cosa* en su sitio y cada quien en su lugar” (Casaús 2007, 249).¹⁶

Más de 50% de la población urbana ladina y joven, a tenor de su vocabulario y expresiones, reaccionó ante el juicio y sus testigos con odio, rabia, miedo, desconfianza, y racismo, negando todo el relato y reafirmando su verdad: “no existió genocidio, los indios murieron porque ‘algo habrían hecho o se lo merecían’”

15 Este tipo de debates y enfrentamientos sobre “el problema del indio y su naturaleza”, ya se habían producido en otros momentos de la historia de Guatemala (Casaús 2008 y Gutiérrez 2008).

16 En nuestro libro subrayábamos el término *cosa* porque, para las élites de poder, el indígena es un objeto, y como tal debe estar en el lugar que le corresponde o, mejor dicho, donde aquellos que se consideran “blancos” lo coloquen, o en el lugar que Dios o la naturaleza le han asignado. Esta tesis fue la que utilizó Ríos Montt durante su campaña de exterminio contra los pueblos indígenas, cosificando a la población masacrada.

¿No será que, a raíz del juicio y de la sentencia condenatoria para los militares y la clase dominante, los indígenas dejaron de ser subalternos y “dejaron su lugar”, para pasar a convertirse en ciudadanos y a ocupar, por lo tanto, el lugar que les correspondía en una sociedad democrática? De este modo, la sociedad racista guatemalteca intentó, por todos los medios, que los indígenas volvieran al lugar que les correspondía: fuera de la historia, fuera de la memoria y de la nación; pero no se dieron cuenta de que ya no será posible nunca más.

Como colofón, retomando una de las reflexiones del filósofo Avishai Margalit (1997), una sociedad no es decente cuando humilla a sus ciudadanos; esa humillación puede ser institucional, mediante las leyes, o social, a través de los discursos en los medios, cuando a una parte de sus ciudadanos no se les trata con respeto, autoestima y dignidad. Va más lejos aún, considera que una sociedad es indecente cuando trata a sus seres humanos, “como si no fuesen humanos”, cuando los trata como objetos, como animales, como seres infrahumanos.

La sociedad guatemalteca y el Estado se han comportado de esa forma durante el juicio por genocidio contra el pueblo maya Ixil y contra los pueblos indígenas en general, de modo que si no hacemos un esfuerzo entre todos los ciudadanos/as por recuperar la justicia, la dignidad y el honor estaremos condenados a vivir fuera de la historia y a no poder negociar nuestra memoria. ■

Referencias

- Adorno, Theodor et al. *The Authoritarian personality*. Nueva York: Harper and Bross, 1950.
- Allport, Gordon W. *La naturaleza del prejuicio*. Buenos Aires: Eudeba, 1962.
- Bethelheim, Bruno, y Morris Janowitz. *Cambio social y prejuicio*. Madrid: Fondo de Cultura Económica, 1975.
- CALDH-AJR. *Sentencia por genocidio contra el pueblo maya Ixil*. Guatemala: Serviprensa, 2013.
- Casaús Arzú, Marta. «Del Estado racista al Estado plural. Un nuevo debate de las élites intelectuales guatemaltecas.» En *El racismo y la discriminación étnica en Guatemala: Una aproximación hacia sus tendencias y debate actual*, de Roddy Brett y Marta Casaús (coords.). Estocolmo: Institute of Latin American Studies, Stockholms Universitet, 2010.
- . «El gran debate historiográfico de 1937 en Guatemala: Los indios fuera de la historia y de la civilización. Dos formas de hacer historia.» *Revista Complutense de Historia de América* 34, 2008: 209-231.
- . «Peritaje realizado en el juicio por genocidio contra Ríos Montt.» *Genocidio y racismo en Guatemala*, 4 de abril de 2013.
- . *Guatemala: Linaje y racismo*. Guatemala: F&G editores, 2007.

- . *La Metamorfosis del Racismo*. Guatemala: Cholsamaj, 2002.
- Castoriadis, Cornelius. «Reflexiones en torno al racismo.» En *El Mundo fragmentado*, 29-31. Buenos Aires: Altamira, 1993.
- Fanon, Franz. *Sociología de una revolución*. México: ERA, 1973.
- Foucault, Michel. *La genealogía del racismo*. Madrid: La Picota, 1992.
- Gall, Olivia. «Identidad, exclusión y racismo: Reflexiones teóricas y sobre México.» *Revista Mexicana de Sociología*, núm. 2, año 66, abril-junio 2004: 221-259.
- . «Los elementos histórico-estructurales del racismo en Chiapas.» En *Nación, Identidad y Racismo*, de Alicia Castellano Guerrero y Juan Manuel Sandoval. México: Nuestro Tiempo, 1998.
- Goldberg, Teo. *Racist Culture, Philosophy and the politics of Meaning*. Oxford: Blackwell, 1993.
- Kuper, Leo. *Genocide: It's political Use in the twentieth Century*. Yale: Yale University Press, 1981.
- Margalit, Avishai. *La sociedad decente*. Barcelona: Paidós, 1997.
- Memmi, Albert. *Le racisme*. Paris: Gallimard, 1984.
- Miles, Robert. *Racism*. Londres: Routledge, 1993.
- Pereña, Francisco. *Odio y racismo*. La Paz, Bolivia: Instituto del Campo Freudiano, Pharmakon, 1998.
- Rea Campos, Carmen Rosa. «La persistencia renovada del racismo en Bolivia, El caso de la ciudad de Oruro.» En *Racismo y otras formas de intolerancia de Norte a Sur en América Latina*, de Alicia Castellanos Guerrero y Gisela Landazuri Benítez (coords.), 149-182. México: Universidad Autónoma Metropolitana, 2012.
- Rodríguez Jiménez, José Luis. «El debate en torno a David Irving y el negacionismo del holocausto.» *Cuadernos de Historia Contemporánea*, núm. 22, 2000: 375-385.
- Stavenhagen, Rodolfo. «Racismo y xenofobia en tiempo de globalización.» *Estudios Sociológicos* XII, núm. 34, 1994.
- Stoll, David. «¿Hubo genocidio?» *Revista Contrapoder*, 2013.
- Tribunal Primero de Sentencia Penal, Narcoactividad y Delitos contra el Ambiente. *Condenado por genocidio, sentencia condenatoria en contra de José Efraín Ríos Montt, (fragmentos)*. Guatemala: FyG editores, 2013.
- Valencia López, Harold. «Odio y racismo en la institución imaginaria de la sociedad globalizada.» *Astrolabio, Revista internacional de filosofía*, núm. 9 (2009): 231-240.
- Van Dijk, Teun (coord.). *Racismo y discurso en América Latina*. Barcelona: Gedisa, 2007.
- . *Racismo y discurso de las élites*. Madrid: Gedisa, 2003.

- Wieviorka, Michael. *El espacio del racismo*. Barcelona: Paidós, 1992.
- . «La Mutación del racismo.» *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales* XLIX, núm. 200, mayo-agosto 2007: 13-23.
- . «Racismo y exclusión.» *Estudios Sociológicos* XII, núm. 34, 1994: 45.

Fuentes hemerográficas

- Alamilla, Iliana. «Represión Brutal.» *Prensa Libre*, 24 de abril de 2013.
- Albisurez, Miguel Ángel. «Debate sí, pero sin falacias.» *El Periódico*, 24 de abril de 2013.
- Altolaquirre, Marta. «Soberanía en venta.» *El Periódico*, 21 de mayo de 2013.
- AVEMILGUA (Asociación de Veteranos Militares de Guatemala). Campo Pagado, 17 de abril de 2013.
- Campo pagado. «No existe paz, sin verdad y justicia.» *El Periódico*, 18 de abril de 2013a.
- . «El juicio por genocidio divide a Guatemala y pone en riesgo los acuerdos de paz.» *Prensa Libre*, 16 de abril de 2013b.
- Cardona, Alejandro. «El juicio anulado...» *El Periódico*, 18 de abril de 2013.
- Carrera, Margarita. «Sí hubo genocidio.» *Prensa Libre*, 18 de abril de 2013.
- Casali, Rosina. «Yo resentida.» *El Periódico*, 17 de abril de 2013.
- Castellanos Howell, Álvaro. Incidencias en un debate. *El Periódico*, 17 de abril de 2013a.
- . ¿Sólo en Guatemala? *El Periódico*, 10 de mayo de 2013b.
- Casaús Arzú, Marta. «A las mujeres ixiles, víctimas del genocidio.» *El Periódico* 14 de abril de 2013a.
- . «¿Por qué si hubo genocidio I y II?.» *Plaza Pública*, 18 de abril de 2013b.
- . «¿Por qué si hubo genocidio III?.» *Plaza Pública*, 26 de abril de 2013c.
- Cofiño, Ana María. «El juicio de la historia.» *El Periódico*, 11 de abril de 2013a.
- . «Mujeres en el juicio.» *El Periódico*, 17 de abril de 2013b.
- Chapines Unidos por Guatemala. «Blog.» 2013. <http://www.chapinesunidospor-guate.com> (último acceso: 28 de marzo de 2013).
- Escobar Sarti, Carolina. «Esta Guatemala se siente.» *Prensa Libre*, 21 abril de 2013b.
- . «Indio visto, indio muerto.» *Prensa Libre*, 11 de abril de 2013a.
- Falla, Ricardo. «Claro que hubo genocidio.» *Plaza Pública*, 19 de marzo de 2013.
- Fundación contra el Terrorismo. «La farsa del genocidio, un buen negocio.» 25 de abril de 2013a.
- . «Los rostros de la infamia.» 26 de mayo de 2013.
- Gereda, Marcela. «Valorar la vida de otra manera.» *El Periódico*, 13 de abril de 2013.
- . «Cuentos de película.» *El Periódico*, 6 de mayo de 2013.

- Gómez Grijalva, Francisca. «Imparcialidad.» *Prensa Libre*, 24 de abril de 2013.
- Hernández, Iduvina. «Guatemala ya no será la misma.» *Plaza Pública*, 13 de abril de 2013a.
- . «El racismo nuestro de cada día.» *Plaza Pública*, 19 de abril de 2013b.
- . «Por qué si hubo genocidio.» *Plaza Pública*, 17 de mayo de 2013c.
- Hernández, Oswaldo. «El tribunal anula el ‘Todo anulado’ de Flores.» *Plaza Pública*, 19 de abril de 2013.
- Máximo Kajkoj Ba Tiul. «Política y guerra I.» *Prensa Libre*, 13 de abril de 2013a.
- . «Política y guerra VII.» *Prensa Libre*, 18 de mayo de 2013b.
- Méndez Ruiz, Ricardo. «Al cesar o que es de cesar.» *El Periódico*, 21 de mayo de 2013.
- Minondo Ayau, Raúl. «Ánimo al ejército.» *Prensa Libre*, 29 de mayo de 2013.
- Monzón, Marielos. «Extranjeros indeseables.» *Prensa Libre*, 30 de mayo de 2013.
- Menchú, Rigoberta. «La verdad no traiciona ni divide.» *Siglo 21*, 17 de abril de 2013.
- Pérez, Justo. «La paz de los sholones.» *Plaza Pública*, 24 de abril de 2013.
- Pop. *Programa de opinión Pública, Universidad Rafael Landívar*, 23 y 24 de abril de 2013.
- Quemé, Rigoberto. «A Marta Elena.» *El Regional*, 8 de abril de 2013.
- Rey Rosa, Rodrigo. «Los argumentos del general Ríos Montt.» *El Faro*, 15 de abril de 2013a.
- . «Yo genocida.» *Plaza Pública*, 25 de abril de 2013b.
- Rodríguez Pallicer, Martín. «Los militares y la élite, la alianza que ganó la guerra.» *Plaza Pública*, 21 de agosto de 2013a.
- . «Fuimos rudos pero no malos.» *Plaza Pública*, 6 de mayo de 2013b.
- Sartí Escobar, Carolina. «Indio visto indio muerto.» *Prensa Libre*, 13 de abril de 2013a.
- . «El General no lo hizo solo.» *Prensa Libre*, 22 de mayo de 2013b.
- Siglo 21. «Opiniones a favor y en contra del juicio en Guatemala.» 18 de abril de 2013.
- Stoll, David. «¿Hubo genocidio?, Was it Genocide?.» *Contrapoder*, noviembre de 2013. www.contrapoder.com.gt
- Torres Rivas, Edelberto. «Confundir, traicionar, dividir.» *Plaza Pública*, 17 de abril de 2013.
- Trujillo, Pedro. «Leguleyo Lego.» *Prensa Libre*, 22 de mayo de 2013a.
- . «Reflejos en el espejo.» *Prensa Libre*, 7 de mayo de 2013b.
- Valladares, Acisclo. «A Marta Casaús Arzú.» *El Periódico*, 17 de abril de 2013a.
- . «El valor de los peritajes, las cosas claras, si no se dio genocidio entre nosotros, ¿por qué habría de admitirse que se diera?.» *El Periódico*, 22 de mayo de 2013b.

Vázquez Araya, Carolina. «Violar es la consigna.» *Prensa Libre*, 17 de abril de 2013.

———. «La semilla quemada.» *Prensa Libre*, 13 de abril de 2004.

Velásquez Nimatuj, Irma A. «Traicionar la Paz.» *El Periódico*, 24 de abril de 2013a.

———. «Compromiso con la verdad.» *El Periódico*, 29 de abril de 2013b.

Villatoro, Eduardo. «Paz de mentiras y dudosos centroizquierdistas.» *La Hora*, 22 de abril de 2013.

Velásquez, Álvaro. «El CACIF y la victoria moral del 10 M.» *Siglo 21*, 23 de mayo de 2013.

Zardetto, Carol. «El debido proceso ¿qué debemos de entender por debido proceso?» *El Periódico*, 17 de mayo de 2013.

Jorge Gómez Izquierdo*

La conceptualización del racismo en Michel Foucault

Resumen | Foucault se encuentra con el racismo en sus múltiples exploraciones acerca de diversos dispositivos de saber-poder como lo son: el discurso histórico político, la psiquiatría de los anormales, la sexualidad en la teoría médica de la degeneración, las técnicas de los castigos, de la discriminación, del aislamiento y de la corrección/normalización de los *seres peligrosos*. En sus exploraciones, Foucault pone de manifiesto la pluralidad de fuentes donde se originan diversos racismos que fluirán hasta convertirse en tecnología imprescindible para la puesta en acción del biopoder del Estado moderno en la forma de racismo de Estado.

The Conceptualization of Racism in Michel Foucault

Abstract | Racism appears in many of Foucault's works on different entwined knowledge-power devices such as the historical and political discourse, the psychiatry of abnormal beings, sexuality in the medical theory of degeneration, and the punishment, discrimination, isolation and correction/normalization techniques of *dangerous beings*. In his multiple research projects, Foucault analyzes where the different kinds of racism are originated and how they convert into essential technological devices that implement the modern state's biopower in forms of State Racism.

Palabras clave | racismo – discurso de la guerra de razas – biopoder – sexualidad – racismo de estado

Keywords | racism – discourse of racial war – biopower – sexuality – state racism

INTENTO EN ESTE ARTÍCULO hacer un seguimiento de la forma en que Michel Foucault conceptualiza el fenómeno del racismo en varias de sus obras. El hecho de que el racismo no sea el problema explícito que aborda Foucault le da a sus observaciones cierto aire fragmentario; sin embargo, éstas son incisivas y estimulantes, y a manera de pistas pueden servir tanto para otras investigaciones como para las acciones políticas que pretendan enfrentar ese fenómeno en mejores condiciones para neutralizarlo o trascenderlo.

* Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades de la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla. Correo electrónico: rocamadour59@yahoo.com.mx

Me parece que el análisis foucaultiano constituye una aportación para entender al racismo en su origen histórico y en sus funciones políticas en tanto mecanismo que permite el ejercicio del biopoder,¹ esa modalidad del poder característica en los estados modernos. También nos facilita, gracias al conocimiento de su genealogía, comprender su capacidad de metamorfosis a lo largo de la historia y su influencia en la racionalidad política de todo estado moderno, con lo cual de algún modo nos advierte acerca de la improbabilidad de combatir al racismo a través de estrategias estatales como lo son las políticas públicas. La mirada de Foucault ubica al racismo como un mecanismo privilegiado del poder estatal, dado que forma parte de la racionalidad política del Estado.

*La mirada de Foucault
ubica al racismo como
un mecanismo privilegiado
del poder estatal, dado
que forma parte de la
racionalidad política
del Estado*

Podemos, con la guía de Foucault, seguir la génesis y transformaciones del racismo que atraviesan transversalmente los discursos historiográficos, biológicos, médicos y psiquiátricos, hasta su reubicación, después de la derrota nazi en la Segunda Guerra Mundial, cuando quedó extirpado de todo fundamento científico y, censurado por la opinión pública mundial como un equívoco malévolo, en el ámbito de las dife-

rencias culturales para, de esa manera, seguir expresando intacto su núcleo discriminatorio y excluyente en lo que desde hace algunas décadas se conoce como neo-racismo.

A Foucault se le aparece el racismo, por ejemplo, cuando hace la genealogía del discurso histórico-político sobre la guerra de razas tal como fue concebida durante el siglo XVI-XVII en las reivindicaciones populares y pequeñoburguesas en la Inglaterra antes y después de la revolución (1642-1689), y posteriormente en Francia dentro del discurso histórico de la aristocracia contra la monarquía

1 Con el concepto de biopoder Foucault señala una "profundísima transformación" de los mecanismos de poder que responde a una adecuación de éstos a los imperativos de control social del sistema industrial capitalista. Se trata de "un poder destinado a producir fuerzas...un poder que se ejerce positivamente sobre la vida, que procura administrarla, aumentarla, multiplicarla, ejercer sobre ella controles precisos y regulaciones generales". En la era del biopoder desde el siglo XVII el Estado asume "como función administrar la vida" de las poblaciones a través de una doble intromisión: de las disciplinas sobre el cuerpo individual y de las regulaciones/normalizaciones sobre el cuerpo-especie controlando los procesos biológicos de la población, lo que da paso a una biopolítica. La meta del biopoder que actúa por medio de las tecnologías disciplinarias y de las tecnologías regularizadoras/normalizadoras es "obtener la sujeción de los cuerpos y el control sobre la población" (Foucault 2011, 125-131).

de Luis XIV, y eventualmente contra la de Luis XVI (1774-1793). También se lo encuentra al describir la articulación de las tecnologías disciplinarias que actúan sobre el cuerpo individual (siglo XVII) con las tecnologías de regularización (siglos XVIII y XIX) que recubren el cuerpo social por medio del control de la sexualidad de la población. Y por supuesto, el racismo surge también del dispositivo de saber/poder médico-psiquiátrico-judicial contra los perversos, degenerados y anormales que en sus cuerpos y comportamientos llevan la potencia que amenaza la pureza de la raza superior que el Estado ha de proteger. En sus exploraciones genealógicas Foucault pone de manifiesto la diversidad de fuentes de las que brota el racismo, o mejor dicho, los racismos que fluirán hasta convertirse en tecnología imprescindible para la puesta en acción del biopoder del Estado moderno en la forma de racismo de Estado.

Foucault se topa con el racismo en los recorridos que lleva a cabo a lo largo y a lo ancho de la genealogía y funcionamiento de diversos mecanismos de dominación que se sustentan, a su vez, en dispositivos específicos de saber-poder como lo son: el discurso histórico político de la guerra de razas; el discurso de la psiquiatría-jurídica hacia los anormales; el de la sexualidad de la teoría médica de la degeneración; y el de las técnicas de la vigilancia y los castigos para aislar y corregir/normalizar a los seres peligrosos. Por tanto, no encontraremos en Foucault algo parecido a una teoría sistemática, ni en forma de una historia ni en la de una sociología sobre el racismo. “El fondo de mi problema —advierte Foucault— no es el racismo, [...]. Mi interés era —y sigue siendo— tratar de ver cómo apareció en Occidente cierto análisis (crítico, histórico y político) del Estado, sus instituciones y sus mecanismos de poder” (Foucault 2006, 85-86). Queda claro que el racismo, el racismo biológico del siglo XIX propiamente dicho, no es su tema, pero lo va delineando como un episodio particular del gran discurso de la guerra o lucha de razas que se origina entre los siglos XVII y XVIII.

La dimensión histórica-política del racismo

En *Defender la Sociedad* [curso impartido en el *Collège de France*, entre enero-febrero de 1976] Foucault aborda el problema del poder dentro del discurso histórico-político de la guerra de razas y el surgimiento del concepto de población en relación al nacimiento de la biopolítica. El concepto de racismo se vislumbra al ser descrita la transición de los mecanismos de dominación propios de la era del poder soberano monárquico, que resaltaba las glorias de los reyes, hacia una forma nueva, característica de la época del capitalismo industrial, para controlar a las poblaciones por medio de un biopoder, que no es otra cosa sino la transformación de las funciones del Estado que se plantea la administración de la vida de la especie humana. Se trata de un nuevo poder destinado a

defender a la sociedad de lo que empieza a percibirse como la peor amenaza contra su marcha sana y progresista: los peligros biológicos representados por la parte insana de la población. Con los conceptos de biopoder y biopolítica se hace referencia a la época (siglos XVII y XVIII) en que la preocupación del Estado por garantizar la vida, su buena reproducción, su fortaleza y administración se convierten en el foco central de diversas estrategias políticas. El biopoder descubre en el racismo una tecnología y una justificación para legitimar su intromisión en la vida de la población para separarla y jerarquizarla, pues se requiere tener los criterios que permitan al Estado discernir entre la población a la que se debe “dejar morir” y aquella a la que hay que proteger para “hacerla vivir”.

El biopoder descubre en el racismo una tecnología y una justificación para legitimar su intromisión en la vida de la población para separarla y jerarquizarla, pues se requiere tener los criterios que permitan al Estado discernir entre la población a la que se debe “dejar morir” y aquella a la que hay que proteger para “hacerla vivir”

Al plantear el problema de cómo analizar el poder, Foucault descubre un modelo de inteligibilidad del mismo dentro del discurso histórico-político de la guerra de razas elaborados entre los siglos XVI y XVIII. Foucault traza el camino que explica la transcripción del concepto de raza en términos de lucha de clases y también en los discursos que biologizan el tema de las razas hasta lograr su enganche como mecanismo estratégico del biopoder en la forma de racismo de Estado. Entonces la pregunta que se plantea es saber ¿cuál fue el proceso por medio del cual la contrahistoria de la lucha de razas llegó al racismo puro? ¿De qué manera ese discurso histórico-político dio paso a una biologización del discurso de las razas?

En los siglos XVI y XVII apareció un discurso, una forma de interpretar la historia, con pretensiones de verdad, que se contraponen al discurso hegemónico filosófico-jurídico por medio del cual el poder soberano del monarca se alababa a sí mismo e intensificaba sus efectos en términos de fortalecer la obediencia de los súbditos durante el Medievo. Foucault ubica el primer esbozo de ese contradiscurso histórico-político “extraño y novedoso” a finales de las guerras civiles y religiosas del siglo XVI, que logra ya una cabal formulación en la Inglaterra de la revolución burguesa (1640-1688) y que va a reaparecer a fines del siglo XVII en Francia como instrumento de lucha de la aristocracia contra la monarquía de Luis XIV (1643-1715). Este discurso sostiene que la guerra es el sustrato permanente de todas las instituciones del Estado y de la ley, y desplaza la

visión, entonces predominante, que atribuía a la sociedad una organización piramidal en favor de una visión binaria que explica a ese cuerpo social como dividido en dos grupos, por dos naciones o razas confrontadas eternamente, cuyo conflicto determina el carácter mismo del Estado, de sus instituciones y de las leyes. Es el saber histórico sobre la guerra y la conquista la que otorga un modelo para analizar y descifrar el poder, actuando al mismo tiempo como un modificador de él en el combate político que se expresa en la capacidad de decir la verdad de la historia. Las luchas políticas populares de la burguesía (en Inglaterra) a fines del siglo XVI y principios del XVIII, luego de la aristocracia contra el poder monárquico (en Francia) a principios del siglo XVII y a lo largo del XVIII se expresaron en el vocabulario de la lucha racial.

En Inglaterra, Foucault descubre la guerra como motor de la historia analizando todo un conjunto de relatos mitológicos, populares y aristocráticos que ponen en el centro el problema de la Conquista, del que se deriva el derecho de dominación. Los opositores al monarca normando, los *Levellers* o los *Diggers* hacían valer ese hecho histórico para reclamar la expulsión de los normandos e implementar un derecho puramente sajón, mientras que los seguidores del rey, como A. Blackwood en 1581, tomaban el mismo hecho para realizar su apología del derecho soberano normando sobre el sajón por medio de una interesante analogía: los normandos en Inglaterra tienen el mismo derecho que los europeos en América, es decir, el derecho que corresponde a la colonización. En ello Foucault descubre, como de paso, un “colonialismo interno”, “efecto de contra-golpe de la práctica colonial sobre las estructuras jurídico-políticas de Occidente” (Foucault 2006, 99–100). El tema de la conquista y su violencia guerrera como fundadora del Estado será, por cierto, confrontada por *El Leviatán* de Hobbes (1651) para neutralizarla y eliminarla con el argumento del derecho soberano monárquico que pone el contrato antes de cualquier violencia opresora: aunque haya habido violencia en el origen del Estado, son los súbditos atemorizados los hacedores de la soberanía del poder que los oprime (Foucault 2006, 98). En esos relatos los conflictos histórico-sociales entre vencedores y vencidos se traducían o codificaban en “unos discursos que eran los de la oposición de las razas” (Foucault 2006, 98). En Francia esa visión binaria racial es estudiada por Foucault en los relatos elaborados por eruditos historiadores de la aristocracia.

En los historiadores ingleses y franceses que formulan la lucha de razas como motor de la historia y sustrato del Estado, de la ley y de sus instituciones, el concepto de raza equivalía al de nación, y ésta a su vez tenía un sentido amplio, no estatal ni biológico; es decir, se usaba para caracterizar simplemente a un conjunto de individuos cohesionados por normas, reglas y lenguas propias. La aparición en este contradiscurso del concepto de nación como sujeto que hace su propia historia, resalta en importancia pues sirve de matriz a la idea de

la nación revolucionaria y también permite surgir los conceptos del nacionalismo, de la raza y de la noción de clase social. El cuerpo social, cada sociedad historiada en esos relatos, estaba constituido por la presencia en su interior de por lo menos dos razas/naciones contrapuestas y enfrentadas en una guerra sin fin. Los vínculos que las unen están determinados a través de la violencia de la guerra; por eso, aunque compartieran el mismo territorio, procuran no mezclarse para preservar así sus diferencias de privilegios y de derechos. Las luchas entre ellas se expresaban en términos de una guerra entre razas diferenciadas entre sí.

De esa manera se estableció una visión binaria de la historia que celebra Foucault por permitir el surgimiento de una nueva conciencia histórico-política en Occidente: la conciencia histórica de la revolución. Esto se explica por la importancia que la contrahistoria adquiere como forma privilegiada para las luchas políticas de aquellas épocas. La historia, su interpretación y escritura, se convierten en el escenario donde se dirime la lucha por el poder, en la cual cada grupo beligerante plantea su verdad en la historia como una reivindicación de sus derechos de raza. Se convierte en la forma generalizada en que diversos grupos e intereses plantean su crítica al poder establecido. Abre un campo *descentrado* en relación al poder y a sus rituales de legitimidad, pone en cuestión la validez de una *universalidad jurídica-contractualista* que es el apoyo donde el poder se legitima. La interpretación de la historia se convierte a partir de entonces en un arma para la lucha política y para la crítica del poder. Cada interpretación se asume como una verdad de lo que verdaderamente dio origen a la constitución del poder y a las relaciones de fuerza que de él se desprenden. La contrahistoria reforzará la posición de los grupos que luchan por el poder. El sujeto neutral, filósofo o actor jurídico, será desplazado en esos relatos por un nuevo sujeto beligerante que habla en nombre propio y que explícitamente toma partido y se ubica en uno de los polos del campo de batalla. Aparece, pues, la historia combativa de los sujetos/naciones/razas/pueblos quienes elaboran sus discursos para desarrollar una racionalidad de cálculos y estrategias guerreras.

El elogio y admiración de Foucault se explica, pues considera al discurso de las razas y su llamado a la insurrección como una de las condiciones que posibilitaron la aparición de una nueva conciencia histórica: “una conciencia absolutamente diferente del tiempo en la conciencia, práctica y la política misma de Europa”. Se trata de un discurso, que tomando la forma de la profecía bíblica, “casi hebrea”, convocará a la violencia para derribar el poder establecido. “Cuando nace el gran discurso sobre la historia de la lucha de razas, termina la Antigüedad” (Foucault 2006, 74-79). Es importante resaltar aquí una serie de características de este discurso de la contrahistoria de la guerra de razas que se

transmitirán directamente al racismo propiamente dicho dotándolo de su peculiar aptitud para la metamorfosis, que explicará su capacidad no sólo de sobrevivencia a todo tipo de censuras ideológicas y derrotas militares, sino sobre todo para tener la aptitud de adecuarse a las más distintas estrategias políticas de diferentes actores sociales. Por ejemplo, el discurso de la guerra de razas, aunque sustentó el “proyecto revolucionario de escribir una historia cuyo verdadero tema fuera el pueblo”, también alimentó la “descalificación de las subrazas colonizadas” (Foucault 2006, 76-79) por Europa, y avaló, por tanto, la gestión administrativa del biopoder de estados homicidas y genocidas. Este doble origen del discurso de la guerra de razas, popular-burgués y aristocrático, erudito y anónimo a la vez, posibilitará su instrumentalización en proyectos popular-revolucionarios o francamente reaccionarios o conservadores, sean éstos de raigambre burguesa, aristocrática o, incluso, socialista. Foucault, en este sentido, menciona que la gran capacidad de circulación de este dispositivo discursivo de la historia de la guerra de razas deriva de su visión binaria, que facilitaría “en sus sistemas de oposición...un instrumento, a la vez discursivo y político, que permitía a unos y a otros formular sus propias tesis...”. Este discurso, por tanto, nunca pudo ser patrimonio exclusivo de un grupo contra otro, lo cual marcará su capacidad metamorfoseante y polivalente en estrategias de diversos grupos (Foucault 2006, 100) y, al mismo tiempo, se convierte en la forma de crítica generalizada contra ese poder.

Entonces, tenemos que la guerra que narran los historiadores populares y burgueses en la Inglaterra de antes y después de la revolución (1642-1689), tanto como la que formulan los aristócratas franceses del siglo XVIII, y que Foucault usa como fuente de su genealogía, es la guerra de las razas que atraviesa a la sociedad y sus instituciones dividiendo al cuerpo social de modo binario. Y aunque el sentido del término “razas” en esos historiadores todavía no es biológico sino político e histórico, en su desarrollo se encuentran los elementos como las diferencias étnicas, de idioma, de vigor, de energía, de sojuzgamiento de una raza por otra, que se prestarán a una biologización dentro de los discursos de “biólogos racistas y eugenistas” durante el siglo XIX. Hay que insistir que el objetivo de Foucault al hacer la genealogía de la guerra de razas era encontrar un modelo de inteligibilidad que le permitiera explicar el poder y las relaciones de fuerza que lo constituyen; el tema de las razas aparece allí (siglos XVII y XVIII) y habrá que esperar casi un siglo para que pueda surgir el auténtico racismo, el biológico.

Foucault distinguirá entonces dos importantes transcripciones que experimenta el discurso de la guerra de razas. La primera de ellas se efectúa durante la revolución francesa en escritores del siglo XIX como Augustin y Amédée Thierry que trasladan la guerra de razas al ámbito civil de la lucha de clases. Y la

segunda transcripción se formula ya en los términos de una visión biologizante (antes de Darwin) que se articulará con los movimientos nacionalistas europeos y con la política de colonización imperialista en forma de un racismo biologista. A la transcripción en “lucha de clases” se arriba a través de un curioso proceso de autodialectización o aburguesamiento del discurso de la guerra de razas; el objetivo expreso de esta transcripción es diluir al máximo posible los efectos belicosos de la noción de la guerra para evitar a la sociedad la guerra sin fin, pues la dominación burguesa se encamina a la búsqueda de una pacificación y normalización sociales. La transmutación biologista de la lucha de razas, por su parte, se expresará en el molde de los conceptos de la teoría evolucionista y de la lucha por la vida. Ambas concuerdan en la necesidad de desterrar del cuerpo social la imagen binaria que la divide en dos campos raciales antagónicos. En su lugar se esforzarán en sustituirla por la idea de que, en vez de dos razas que se enfrentan, lo que debe caracterizar al cuerpo social es la existencia de una sola raza, que sin embargo ha producido una subraza que amenaza con degenerar el patrimonio biológico del conjunto.

Esas transformaciones son importantes pues establecen que de ahí en adelante lo que amenaza a la sociedad, y de lo que debe defenderse, es de un enemigo interno, un enemigo que es biológico y que deberá ser eliminado. En todo caso, el esfuerzo reside en neutralizar y diluir cualquier connotación que implique una guerra civil en términos de lucha militar. Habiendo sido colonizado por el poder estatal, ahora bajo dominio burgués, el viejo discurso de la guerra de razas que había articulado las batallas contra la monarquía absoluta se transforma en puro racismo que, como tal, funcionará dentro de las estrategias de control social interno, lo mismo que para la empresa de colonización del mundo extra europeo. El racismo aparece como una derivación de la matriz central discursiva de la historia política de la guerra de razas. Es interesante no olvidar, como nos lo recuerda Foucault, que el propio Marx habría reconocido su deuda intelectual con los historiadores franceses que relataban la lucha de razas, pues de ahí tomó prestado el concepto para formular el de la lucha de clases, que aún se toma como aporte original del marxismo. Pero no sólo el concepto de lucha de clases, sino también la idea de revolución, con sus promesas y profecías de liberación, como nos lo muestra Foucault, están asociados a esa contrahistoria cuyo elogio realiza, por lo cual nada de eso puede ser considerado como una aportación de la teoría marxista.

En cambio, se debe a los historiadores burgueses de la revolución francesa como A. Thiers el haber efectuado la sustitución de la noción de guerra de razas por el de la lucha de clases. Inmediatamente la misma idea de lucha de razas es recodificada (aunque aquí Foucault no señala a ningún autor en concreto) ya en un sentido biomédico. Se expulsa la idea de la guerra de razas junto con su

dimensión histórica para sustituirla por una comprensión médico-biológica, que es el recurso por medio del cual aparece el racismo propiamente dicho. Una transformación no menos importante: la exigencia de homogeneidad (imperativo nacionalista, aunque también eugenésico) con el destierro del tema de la sociedad binaria de las dos razas que da paso a la idea o aspiración de constituir una sociedad racialmente monista, homogénea. Y el Estado, que en la contrahistoria fue considerado la herramienta de una dominación injusta de una raza contra otra, será revalorado en la transcripción burguesa como “el protector de la integridad, superioridad y la pureza de la raza” en una sociedad que se imagina a sí misma racialmente homogénea ante sus enemigos biológicos, heterogéneos al cuerpo viviente de la sociedad: los extranjeros infiltrados y los desviados. “La idea de la pureza de la raza, con todo lo que implica a la vez de monista, estatal y biológico, es lo que va a sustituir la idea de la lucha de razas. Cuando el tema de la pureza de la raza sustituye el de la lucha de razas, creo —escribe cauteloso Foucault— que nace el racismo o se produce la conversión de la contrahistoria en un racismo biológico” (Foucault 2006, 81).

El racismo sería, por eso mismo, el intento por darle vuelta al carácter revolucionario del discurso de la guerra de razas. Al sustituir la idea de las razas en lucha por la de la raza única, a la que el Estado debe proteger, el racismo se convierte en arma antirrevolucionaria. Sustituye la crítica al Estado por “la conservación de la soberanía del Estado, una soberanía cuyo brillo y vigor no están asegurados ahora por rituales mágico jurídicos sino por técnicas médico normalizadoras. [...] La soberanía del Estado hizo así [del racismo] el imperativo de la protección de la raza, como una alternativa y un dique al llamamiento revolucionario, [...]” (Foucault 2006, 81).

Por eso, en cuanto atañe al racismo, la transcripción más importante que sufre el discurso de la guerra de razas la encuentra Foucault en la reinterpretación que los historiadores burgueses hacen de los conflictos y luchas que ocurrieron en la revolución francesa en términos de historia de las razas. La revolución aplaca así el gran peligro de la guerra en el sentido de una reconciliación social. Ello se describe como un aburguesamiento o autodialectización que abandona el registro de la guerra histórica para centrarse en lo biológico como guerra interna contra los elementos heterogéneos que nacen del propio cuerpo social. Dice Foucault: “Ya no batalla en sentido bélico, sino lucha en sentido biológico: diferenciación de las especies, selección de los más fuertes, mantenimiento de las razas mejor adaptadas, etcétera. Del mismo modo, el tema de la sociedad binaria, dividida entre dos razas, dos grupos extranjeros por la lengua, el derecho, etcétera, va a ser reemplazado por el de una sociedad que será, al contrario, biológicamente monista” (Foucault 2006, 80). Foucault ha llegado en su recorrido genealógico a establecer el origen del racismo y del racismo de Estado

en la matriz del viejo discurso de la guerra de razas, ha mostrado el aspecto revolucionario de éste y la manera en que ha llegado a convertirse en la prosa de un Estado que quiere administrar la vida como respuesta a la demanda social de protegerse de sus enemigos biológicos. En adelante, la cuestión a resolver consistirá en explicar de qué manera un Estado, que funciona en la modalidad del biopoder y que por eso declara que su objetivo mayor es proteger y asegurar la vida de la especie, debe y puede ejecutar los designios mortales contra miembros de su propio entorno o contra extranjeros infiltrados en su cuerpo que amenazan su marcha sana; y también habrá que resolver el problema de cómo justificar el genocidio colonizador. La respuesta yace en la refuncionalización del racismo como tecnología privilegiada del biopoder.

Biopoder, racismo y derecho de matar

La sociedad moderna que asiste a la aparición del régimen del biopoder es el campo de acción en el que el racismo surge y echa sus raíces. Funcionará como

"El racismo está ligado al funcionamiento de un Estado obligado a servirse de la raza, de la eliminación de las razas o de la purificación de la raza para ejercer su poder soberano; el funcionamiento, a través del biopoder, del viejo poder soberano..."

coartada para la colonización del mundo extra europeo; por tanto, servirá como coartada para el genocidio colonizador. El biopoder puede matar personas, poblaciones y civilizaciones gracias a los temas del evolucionismo, gracias al racismo, afirma Foucault. Lo específico del racismo moderno está vinculado a la tecnología del poder que requiere ejercer el derecho soberano sobre la vida y la muerte, pero resalta sobre todo ese papel como avalador de la muerte, que es una de sus funciones estratégicas. "El racismo está ligado al funcionamiento de un Estado obligado a servirse de la raza, de

la eliminación de las razas o de la purificación de la raza para ejercer su poder soberano; el funcionamiento, a través del biopoder, del viejo poder soberano del derecho de muerte implica el funcionamiento, instauración y activación del racismo. Y creo que éste se arraiga efectivamente ahí" (Foucault 2006, 233). El siglo XIX ha invertido el discurso de la guerra de razas en términos socio-biológicos con fines de conservadurismo social y de dominación colonial.

El concepto de biopolítica, que Foucault introduce sistemáticamente en sus lecciones del *Collège de France* [tanto en *Los Anormales*, enero-marzo de 1975; como en *Defender la Sociedad*] y en el libro *Historia de la Sexualidad. 1. La*

voluntad de saber [1976], sirve para hacer un deslinde analítico e histórico entre diferentes mecanismos de poder: contrapone el biopoder al poder soberano o de soberanía. El enfoque foucaultiano propone un nuevo concepto de poder cuando plantea analizarlo no en tanto algo que se posee o se transmite, sino en tanto relaciones de dominación que se ejercen concretamente y en situaciones específicas. Por eso, cuestiona al modelo jurídico de la soberanía por tratar al individuo como sujeto de derechos naturales, o dotado de poderes originarios, porque eso sancionaría una ficción: la génesis ideal del Estado como el resultado de la cesión voluntaria de los derechos individuales para dejarse sojuzgar por una instancia superior a cambio de protección. La ley aparece aquí como manifestación natural del poder. En cambio, el análisis del poder en términos de relaciones de fuerza quiere reconocer las diversas técnicas de coacción que el poder instauro. Para Foucault, el modelo de la guerra permite el análisis más certero para comprender al poder como fenómeno de dominación y resistencia.

La soberanía señala el derecho soberano sobre vida y muerte de los súbditos, aunque esta disposición no se ejerce en forma absoluta sino sólo en forma restringida con graves consideraciones. Su puesta en juego simboliza el punto extremo del ejercicio del poder soberano que en lo esencial funciona como “derecho de apropiación” a través de “mecanismos de sustracción” que culminaba en “el privilegio de apoderarse [de la vida misma] para suprimirla”. A este poder soberano que “hace morir o deja vivir”, se superpone desde el siglo XVIII una nueva forma de poder, que marca una profunda transformación en los mecanismos de dominación, cuya meta sería administrar la vida, asegurarla, desarrollarla y cultivarla, que trabaja en la excitación, reforzamiento, control, vigilancia, dirección y organización de las fuerzas sometidas. Este nuevo poder está dirigido a “producir fuerzas, a hacerlas crecer y ordenarlas más que a obstaculizarlas, doblarlas o destruirlas” (Foucault 2011, 126). La escala de control disciplinar así establecida por un poder infinitesimal actúa sobre el cuerpo activo para hacerlo útil y productivo y, al mismo tiempo, para sujetarlo a una relación de docilidad y obediencia política. Las disciplinas sobre el cuerpo humano son las fórmulas generales de dominación, que con sus efectos positivos están ligados al sistema de producción del capitalismo industrial de una forma diferente a cómo los sistemas punitivos propios de las economías de la esclavitud, de la servidumbre o del vasallaje tenían una correlación estricta con los efectos de sus correspondientes sistemas de producción y formas diferentes de corregir, apropiarse, dominar o someter a los cuerpos individuales para obligarlos a trabajar para sus respectivos amos o señores. “Pero al exigir el sistema industrial un mercado libre, la parte del trabajo obligatorio hubo de disminuir en el siglo XIX en los mecanismos de castigo y fue sustituida por una detención con fines correctivos” y por un control disciplinar fabril que aumenta la fuerza

económica y, al mismo tiempo, disminuye esa fuerza en términos de obediencia política a través de una relación de sujeción estricta. Es la anatomía política como mecánica del poder industrial. Las técnicas disciplinarias y regulatorias aparecieron precisamente cuando el poder de soberanía se mostró inoperante para regir y controlar el cuerpo económico y político de una sociedad que en su proceso de expansión demográfica e industrial amenazaba con desbordar sus sistemas de control y de coacción tradicionales. (Foucault 2010, 34-35)

Con el concepto de biopolítica se hace referencia al proceso histórico en el que la vida se convierte en campo de intervención de la política y representa una fractura histórica en la praxis política. Desde esta perspectiva, la biopolítica es descrita como la forma moderna específica del ejercicio del poder. La biopolítica se considera como un cambio fundamental en el orden de lo político, en el sentido de que por primera vez en la historia lo biológico se refleja en lo político. Habría que hablar de 'biopolítica' para designar lo que hace entrar a la vida y sus mecanismos en el dominio de los cálculos explícitos y convierte al poder-saber médico-biológico en un agente de la transformación de la vida humana. Y esto está ligado estrechamente al desarrollo del capitalismo; es más, debe considerarse a ese biopoder sin lugar a dudas como "un elemento indispensable en el desarrollo del capitalismo" (Foucault 2011, 131). Precisamente por eso, se trata más que de una mera transformación inmanentemente política, pues entran en juego una serie de presupuestos históricos. Decisivo para el "ingreso de la vida en la historia" es el incremento de la producción industrial y agrícola en el siglo XVIII (que hicieron posible un crecimiento demográfico), tanto como el desarrollo de la medicina y del saber científico sobre el cuerpo humano". La "presión de lo biológico sobre lo histórico" que se había expresado en la forma brutal de las hambrunas, epidemias y enfermedades, dejó de amenazar directamente a la vida gracias a que a las nuevas tecnologías e innovaciones médico-sociales pudieron tomar un relativo dominio sobre la vida [...]. El poder y los procesos científicos tomaron en su mano los procesos de la vida para controlarlos y modificarlos (Foucault 2011, 131-132).

De ahí, Foucault puede formular la singularidad del biopoder como la disposición a "hacer vivir y dejar morir". Por eso el poder de muerte se subordina o se pone bajo el manto del poder sobre la vida que tiene que ver con seres vivientes, antes que con ficticios sujetos de derechos. Lo más interesante reside en la distinción que hace de las dos líneas de desarrollo que siguió desde el siglo XVII la tecnología política sobre la vida, que no son antitéticas sino que constituyen polos complementarios de relaciones: "Uno de los polos, al parecer el primero en formarse, fue centrado en el cuerpo como máquina". Este tema del cuerpo individual como el foco de una serie de intervenciones disciplinarias para adiestrarlo en términos de aumento de su rendimiento económico y su integración en

sistemas minuciosos de control sobre el detalle del cuerpo moviéndose en el tiempo reticulado, es tratado con profusión en *Vigilar y castigar* [1975]. Se trata ahí de la *anatomopolítica* del cuerpo humano que persigue el crecimiento de su utilidad tanto como su debilitamiento en aras de lograr su docilidad política: sistemas de control eficaces y económicos característicos del poder disciplinar. “El segundo polo, formado algo más tarde, hacia mediados del siglo XVIII, se centró en el cuerpo-especie”; se trata de una tecnología reguladora-normalizadora que se enfoca en el cuerpo colectivo representado por una población. Por población Foucault entiende una unidad biológica que “sirve de soporte a los procesos biológicos: la proliferación, los nacimientos y la mortalidad, el nivel de salud, la duración de la vida y la longevidad... Todos esos problemas son tomados [por el Estado] a su cargo por una serie de intervenciones y de *controles reguladores: una biopolítica de la población*” (Foucault 2011, 129-130). La totalidad de las expresiones concretas de la vida de una población se convierten en el objeto de una tecnología de seguridad que organiza el poder sobre la vida. Esta tecnología se enfoca en los fenómenos de masa y en las condiciones de una población para evitar los peligros que resultan de la vida en común de una población considerada como una totalidad biológica. En relación al cuerpo-especie, la población, entran en acción mecanismos de regulación o control como instrumentos centrales de la intervención de lo político sobre la vida, pues se aspira a lograr “...un equilibrio global que apunta a algo así como una homeostasis, la seguridad del todo ante sus peligros internos” (Foucault 2006, 225).

La paradoja de la biopolítica (que plantea el imperativo de asegurar la vida y prolongarla) reside en que en la medida en que la vida, su aseguramiento y mejoramiento se convierten en asunto político para el Estado, la vida misma es amenazada por un novedoso potencial de exterminio: “nunca las guerras fueron más sangrientas como a partir del siglo XIX e, incluso salvando las distancias, nunca hasta entonces los regímenes habían practicado sobre sus propias poblaciones holocaustos semejantes. Pero ese formidable poder de muerte —y esto quizá sea lo que da una parte de su fuerza y del cinismo con que ha llevado tan lejos sus propios límites— parece ahora como el complemento de un poder que se ejerce positivamente sobre la vida, que procura administrarla, aumentarla, multiplicarla, ejercer sobre ella controles precisos y regulaciones generales. Las guerras ya no se hacen en nombre del soberano al que hay que defender, se hacen en nombre de la existencia de todos; se educa a poblaciones enteras para que se maten mutuamente en nombre de la necesidad que tienen de vivir. Las matanzas han llegado a ser vitales. Fue en cuanto que gerentes de la vida y la supervivencia, de los cuerpos y de la raza, como tantos regímenes pudieron hacer tantas guerras, haciendo matar a tantos hombres. [...] Hoy, la situación atómica es el resultado final de ese proceso: el poder de exponer a una población a

una muerte general es el envés del poder de garantizar a otra su existencia” (Foucault 2011, 127). De ahí se entiende con precisión la fórmula de Foucault: “Los Estados más homicidas son también los más racistas”. El racismo hace posible el derecho de muerte en los regímenes del biopoder, asegura la función de la muerte en la economía reguladora del biopoder (Foucault 2006, 233).

La dimensión sexual del racismo

La tecnología disciplinaria y la tecnología de seguridad se diferencian no solo en sus metas e instrumentos, ni por el momento en que surgen, sino también por las instituciones en que se localizan. Mientras que la disciplina se desarrolla en el marco de instituciones aisladas y en diferentes campos de la acción social como el ejército, la prisión, la escuela, el hospital, la regularización de la población se organiza a mitad del siglo XVIII a través de la instancia centralizadora del Estado. En este contexto, importantes fueron la recolección de datos demográficos sobre la población, el cálculo estadístico de la duración o esperanza de vida y de los casos de enfermedad. De eso se distinguen dos series: “la serie cuerpo-organismo-disciplina-instituciones; y la serie población-procesos biológicos-mecanismos reguladores-Estado”. Foucault enfatiza que la disciplina y la regulación constituyen dos “conjuntos de mecanismos que no se ubican en el mismo nivel. Esto permite que no se excluyan y que se articulen uno con otro. Hasta se podría sostener que, casi siempre, los mecanismos disciplinares y los reguladores están articulados entre sí” (Foucault 2006, 226). La disciplina no es una forma de la individualización que se ejerce sobre determinados individuos, sino que presupone siempre una multitud. De igual manera, la población representa la unificación y resumen de existencias individuales en una nueva forma política. Entonces, individuo y masa se consideran menos como oponentes que como dos aspectos de una tecnología política completa o polifacética. Tecnología que al mismo tiempo se dirige tanto al control del individuo-cuerpo como al de la especie humana. Además, la diferenciación entre ambas tecnologías políticas también se justifica sobre bases históricas. Por ejemplo, la policía era en el siglo XVIII al mismo tiempo un aparato disciplinario y un aparato de Estado, y la regulación estatal se apoyaba en el siglo XIX en una serie de instituciones sub-estatales (seguros sobre enfermedad o vejez, cajas de ayuda, uniones asistenciales, instituciones médico-higiénicas, etc.). En el transcurso del siglo XIX Foucault señala una asociación o acoplamiento entre ambos tipos de poder que él describe como “dispositivos” que llegan a acoplarse, no en el plano del “discurso especulativo”, sino en el plano de arreglos concretos en los que el dispositivo de la sexualidad ocupa un lugar sobresaliente y cuya investigación es el tema de su libro *Historia de la Sexualidad I*.

La voluntad de saber y que aparece reiteradamente en sus lecciones sobre *Defender la Sociedad*.

“[El sexo] Se sitúa en el cruce de dos ejes, a lo largo de los cuales se desarrolló toda la tecnología política de la vida. Por un lado, depende de las disciplinas del cuerpo: adiestramiento, intensificación y distribución de las fuerzas, ajuste y economía de las energías. Por el otro, participa de la regulación de las poblaciones, en razón de todos los efectos globales que induce [...], da lugar a vigilancias infinitesimales, a controles de todos los instantes, a reorganizaciones espaciales de una meticulosidad extrema, a exámenes médicos o psicológicos indefinidos, a todo un micro poder sobre el cuerpo; pero también da lugar a medidas masivas, a estimaciones estadísticas, a intervenciones que apuntan al cuerpo social por entero, o a grupos tomados en su conjunto. El sexo es, a un tiempo, acceso a la vida del cuerpo y a la vida de la especie. Es utilizado como matriz de las disciplinas y principio de las regulaciones. Por ello, en el siglo XIX, la sexualidad es perseguida hasta el más ínfimo detalle de las existencias; es acorralada en las conductas, perseguida en los sueños; se la sospecha en las menores locuras, se la persigue hasta los primeros años de la infancia; pasa a ser la clave de la individualidad, y es a la vez lo que permite analizarla y torna posible amaestrarla. Pero también se convierte en tema de operaciones políticas, intervenciones económicas (mediante incitaciones o frenos a la procreación), de campañas ideológicas de moralización o de responsabilización: se la convierte en índice de fuerza de una sociedad, revelando así tanto su energía política como su vigor biológico. De uno a otro lado de esta tecnología del sexo se escalona toda una serie de tácticas diversas que en proporciones variadas combinan el objetivo de las disciplinas y el de la regulación de las poblaciones” (Foucault 2011, 135-136).

El sexo, o dicho con más propiedad, la sexualidad, permite el anclaje del racismo como tecnología de la dominación en términos de una moral de la decencia, del cuidado de la descendencia por medio de una política eugenésica de obstrucción o en su caso de fomento a las uniones matrimoniales. La procreación

La procreación con inferiores debe evitarse a toda costa para salvaguardar la “pureza” de los más bellos y aptos. Ahí se establece otro vínculo con el racismo que convertirá a la sexualidad en blanco central para un poder organizado alrededor de la gestión de la vida. La sexualidad puede ser un foco de infección y amenaza de muerte

con inferiores debe evitarse a toda costa para salvaguardar la “pureza” de los más bellos y aptos. Ahí se establece otro vínculo con el racismo que convertirá a la sexualidad en blanco central para un poder organizado alrededor de la gestión de la vida. La sexualidad puede ser un foco de infección y amenaza de muerte. Dada su vital importancia, el biopoder despliega un ataque en cuatro frentes que determinan una auténtica política del sexo a partir de enlazar las técnicas disciplinarias con las reguladoras: la primera línea de ataque para someter al sexo a los requerimientos del biopoder es la exigencia de disciplina sexual para garantizar a la especie una descendencia sana; la segunda exige la regulación de la sexualidad infantil para evitar la sexualidad precoz que, de acuerdo con los parámetros médicos y eugenésicos, constituye una amenaza epidémica para la raza; por eso se expresa en los términos de una campaña por la salud de la raza. Estas dos primeras líneas de la política del sexo van encaminadas a generar una conciencia de responsabilidad individual y familiar por la salud colectiva; una tercera táctica consiste en la histerización de las mujeres, que requiere de una estricta medicalización de su cuerpo sexual justificada en la responsabilidad que la ciencia médica les atribuye sobre la salud hereditaria, de sus hijos y de la sociedad, y para el encargo que adquieren para mantener sólida a la institución familiar; y la cuarta táctica de esta política del sexo consiste en establecer métodos de control natal y de psiquiatrización de las llamadas perversiones. Se aspira a una regularización de las conductas y hábitos que parten del adiestramiento de los cuerpos individuales.

A esa política del sexo, Foucault agrega una explicación muy sugerente para entender por qué a la burguesía le interesó tanto dotarse de un cuerpo sexualmente disciplinado. Ello se entiende por la analogía que relaciona la importancia que la sangre, en tanto criterio diferenciador y de valoración de los linajes, tuvo para que la aristocracia resaltara sus virtudes y justificara su superioridad sobre las demás castas sociales. Esa función simbólica que la sangre jugó en la consolidación de un *racismo aristocrático*, será retomada por la sexualidad para resaltar sus aspiraciones de supremacía. La sexualidad disciplinada que propugna la burguesía es congruente con el objetivo del biopoder en su búsqueda de avalar la reproducción sana y del aumento del vigor de la especie, pero también satisface el deseo de mostrar una superioridad en la capacidad de dominio del cuerpo sexual como una manera de garantizar la vitalidad del cuerpo social, la salud de la raza y el porvenir de la especie. De hecho, esa idea o imperativo de controlar las apetencias sexuales por medio de la razón pasará a formar parte de las características que el racismo atribuye a las razas superiores; por el contrario, la incapacidad de domeñar la sexualidad será una marca característica de las razas inferiores. Los resultados de la articulación de las disciplinas con las regulaciones sobre la sexualidad durante el siglo XIX, “hicieron pasar a

nuestras sociedades de una *simbólica de la sangre* a una *analítica de la sexualidad*. [...] Si hay algo que esté del lado de la ley, de la muerte, de la transgresión, de lo simbólico, ese algo es la sangre; la sexualidad está del lado de la norma, del saber, de la vida, del sentido, de las disciplinas y de las regulaciones” (Foucault 2011, 137-138).

Foucault hace emanar de esa *analítica de la sexualidad* los sueños eugenésicos de perfeccionamiento de la especie a través de selecciones rigurosas para “determinar los buenos matrimonios, de provocar las fecundidades deseadas, de asegurar la salud y la longevidad de los niños”, que no se desprende de la temática de la raza, sino que la usa para [en forma de preocupación por la pureza de esa sangre] reforzar los dispositivos de encauzamiento disciplinar y normalizador de la sexualidad. “El racismo se forma en este punto (el racismo en su forma moderna, estatal, biologizante): toda una política de población, de la familia, del matrimonio, de la educación, de la jerarquización social y de la propiedad [...], las conductas, la salud y la vida cotidiana recibieron entonces su color y su justificación de la preocupación mítica por proteger la pureza de la sangre y de hacer triunfar a la raza” (Foucault 2011, 139-140).

Siendo pues el sexo la bisagra entre ambas formas de poder, se resalta su importancia tanto en el nivel micro del cuerpo como en el nivel macro de la población. En la disciplina del comportamiento sexual individual y en lo tocante a los procesos biológicos de la población a través de la procreación, la biopolítica tiende a establecer “normas” adecuadas al buen comportamiento sexual, ello para proteger a la especie y corregir a los individuos desviados. En este contexto el concepto de “norma” adquiere un papel clave. El viejo poder soberano sobre vida y muerte que trabajaba sobre el fundamento del código binario del derecho, retrocede en el contexto de lo biopolítico para ubicarse detrás de la norma. La lógica del derecho natural afincado sobre el campo de la soberanía sobre la muerte, es recubierta por la lógica de una “sociedad normalizadora” que actuará sobre los cuerpos y la población en

“El racismo se forma en este punto (el racismo en su forma moderna, estatal, biologizante): toda una política de población, de la familia, del matrimonio, de la educación, de la jerarquización social y de la propiedad, [...], las conductas, la salud y la vida cotidiana recibieron entonces su color y su justificación de la preocupación mítica por proteger la pureza de la sangre y de hacer triunfar a la raza”

términos de valor y rendimiento para organizar y proteger la vida de la especie. Todos los sujetos, masa e individuos, deberán regirse por normas de comportamiento alrededor de las cuales se ordenan y organizan. Lo que está en riesgo no es la existencia jurídica de una soberanía sino la sobrevivencia biológica de una población.

La tecnología racista es múltiple en sus efectos y su utilidad no se circunscribe exclusivamente a la de ser la garantía para ejercer la potestad sobre la muerte. Foucault en *Defender la Sociedad* distingue una serie de funciones del racismo dentro de las estrategias biopolíticas.

Una primera función del racismo se dirige a establecer jerarquías que rompen o fracturan el continuum biológico de una población determinada. Al clasificar a la población en razas buenas o malas, bellas o feas, capaces o incapaces, el racismo regala al biopoder estatal el criterio de separación para determinar quién “debe vivir” y a quién hay que “dejar morir”

Una primera función del racismo se dirige a establecer jerarquías que rompen o fracturan el *continuum* biológico de una población determinada. Al clasificar a la población en razas buenas o malas, bellas o feas, capaces o incapaces, el racismo regala al biopoder estatal el criterio de separación para determinar quién “debe vivir” y a quién hay que “dejar morir”. El racismo cumple aquí el papel de separador de la especie humana en subespecies o razas diferenciadas. Subdivide al cuerpo social en razas y permite al biopoder tratar a la población como una mezcla de razas. Si el discurso del siglo XVII-XVIII de la lucha de razas había establecido la imagen de una sociedad binaria escindida en razas contrapuestas, el siglo XIX, con su temática sobre la población a la que hay que proteger, va a representar la aspiración de constituirse como una sociedad racialmente

monista. La pluralidad de razas es desplazada por la imagen de una sociedad mono-racial que se sentirá amenazada por todas partes. Por eso Foucault habla del racismo que la sociedad ejerce contra sí misma, contra sus propios ciudadanos, de ahí que la purificación permanente se convierta en una dimensión fundamental para normalizar a la sociedad. En esta perspectiva, la homogeneización racial y de costumbres, tanto como la clara jerarquización entre buenos y malos, superiores e inferiores, va a representar estrategias complementarias en esa normalización según los criterios de seguridad biológica. Homogeneizar y jerarquizar representan estrategias complementarias.

Una segunda función del racismo permite al Estado el ejercicio del biopoder en términos de hacer efectivo su derecho de soberanía para condenar a muerte o multiplicar los riesgos de vida a las llamadas razas inferiores. Establece una relación no ya guerrera sino biológica para eliminar, neutralizar o excluir del cuerpo social a todos aquellos elementos (inferiores, incapaces, anormales, enfermos, degenerados, pervertidos) que con su sola presencia se consideran amenazas para la fortaleza, vigor y reproducción de la parte sana de la sociedad. El enemigo de la sociedad, y del que con ahínco debe defenderse, será no una amenaza política-militar, sino biológica. La eliminación de ese peligro es la garantía para el despliegue de la raza superior. En esta sociedad moderna del biopoder resalta la importancia de la distinción entre normal y anormal para inventar al enemigo biológico que debe ser eliminado para garantizar la vida sana y normal de la raza superior y del cuerpo social en su conjunto. La norma biológica (moral, sexual, de conducta) que establece el racismo legitima la eliminación de los inferiores y justifica el ejercicio del biopoder del Estado. Aquí el racismo permite no solamente una jerarquización de lo que es digno de vivir, sino que pone la salud de unos en relación directa con la desaparición de otros. “La muerte de los otros no significa sencillamente mi sobrevivencia en términos de que aumente mi seguridad personal. La muerte de los otros, la muerte de las razas malas, las razas inferiores, degeneradas o anormales, hará la vida en general más sana”.

En esta segunda función el racismo va más allá. No se circunscribe a marcar una línea de separación entre “sana” y “enferma”, entre “digno de vivir” e “indigno de vivir”, sino que establece una relación positiva del tipo “cuanto más dejes morir, más, por eso mismo, vivirás” o en otras palabras: “si quieres vivir, es preciso que hagas morir, es preciso que puedas matar”. Por lo tanto, el racismo posibilita una relación dinámica entre la vida de unos y la muerte de otros, pero también abre el camino que posibilita el suicidio de la propia raza. El racismo permite no solamente una jerarquización de lo que es digno de vivir, sino que pone la salud de unos en relación directa con la desaparición de otros. Proporciona el fundamento ideológico para identificar al otro, expulsarlo, combatirlo e incluso asesinarlo en nombre del mejoramiento de la vida. Y esa disposición mortal, posibilitará que el poder exponga a su propia raza “al peligro absoluto y universal de la muerte”. La eliminación de parte de la propia raza se ve como una manera de garantizar la regeneración y superioridad de esa raza a la que por definición debería proteger (Foucault 2006, 230-235).

El estado moderno, en esta sociedad que se imagina como una totalidad biológica a conservar en su estado puro, se asume como la instancia central que conduce y gobierna y protege a la sociedad de los enemigos. El racismo determina así la racionalidad y orientación del estado y sus políticas desde

finés del siglo XIX. No es una cuestión de maldad de las élites, sino de presupuestos que hacen funcionar a los aparatos del Estado y determinan sus políticas concretas hacia su propia población. Nos encontramos ante el racismo de Estado.

Cuando a fines del siglo XIX el Estado se asume como protector de la pureza de la raza, el racismo de Estado ha surgido como ente biológico y centralista. Tuvo dos expresiones paroxísticas: el Estado nazi y el Estado soviético. Mientras que el primero tuvo un carácter extrovertido apoyándose en toda una mitología popular y recuperando temas del viejo discurso de la lucha de razas, exaltando la idea de una sangre superior, el modelo soviético instauró la discreción de una policía médica para transformar al enemigo de clase y al disidente político en enemigo de raza y así poder eliminarlos.

El proyecto de una sociedad sin clases se volvió en un proyecto de una sociedad sanitaria en los marcos del socialismo de Estado, que trató a sus adversarios políticos como “enfermos” o “locos”, es decir, como amenazas biológicas a ser extirpadas del cuerpo social. El proyecto soviético refuncionaliza lo que Foucault trata en el caso de *Los Anormales* [curso impartido en el *Collège de France* entre enero-marzo de 1975]. Ahí asistimos a la descripción de una de las configuraciones más poderosas para el racismo de Estado sustentado en la consolidación del saber-poder psiquiátrico-judicial. Convertida por impulso propio en la ciencia de la protección biológica de la especie humana y de calificación de las conductas, la psiquiatría-judicial hará nacer un nuevo tipo de racismo que se dirige contra el anormal, entendido como encarnación de la degeneración biológica que amenaza a la sociedad. Por medio de la psiquiatría, la sociedad identifica el peligro en el cuerpo de los anormales que de alguna forma ha engendrado en su propio seno. Defensa y protección son sus lemas: “la psiquiatría funciona esencialmente como defensa social, o para retomar los términos del siglo XIX, como caza de los degenerados”. Se trata aquí de un racismo cuyo objetivo es la detección, en el interior mismo del grupo, de todos los que puedan ser portadores efectivos del peligro. Racismo interno que permite filtrar a todos los individuos dentro de una sociedad dada. El nuevo racismo, el neo-racismo que es característico del siglo XX como medio de defensa interna de una sociedad contra sus anormales, nace de la psiquiatría y el Estado soviético no hace otra cosa que utilizarlo contra sus disidentes.

La instauración del racismo de Estado articuló la voluntad para destruir al adversario racial-biológico y se convirtió en la base para la defensa social. Pero esta voluntad de eliminar al enemigo tuvo que articularse con la voluntad explícita del Estado por convertirse en gestor y protector de la vida y eso fue posible gracias al racismo. La preocupación racista por la pureza se convirtió en norma médica-higiénica: higiene racial e higiene sexual fueron las estrategias

que implantaron el imperativo de defender a la sociedad de sus enemigos biológicos. Para Foucault el racismo moderno posee una serie de presupuestos analíticos. Ante todo considera que el racismo no es una mera construcción ideológica ni una situación excepcional ni tampoco una mera respuesta a la crisis social. Según Foucault el racismo es la expresión de una fractura social que se acciona a través de una representación biológica de una purificación permanente del cuerpo social. Este racismo no se concretiza en la acción de individuos, sino que se estructura en campos de la acción social, de la que se derivan prácticas políticas y se materializa en aparatos estatales.

Conclusión

Podemos concluir que los estudios sobre el racismo tienen que agradecer al análisis de Foucault sobre el *biopoder* en la medida en que entiende que los regímenes descubren que el racismo no se reduce a un problema en relación sólo con los súbditos, tampoco simplemente con un “pueblo”, sino con una “población” con problemas específicos. El análisis foucaultiano sensibiliza para comprender la polivalencia táctica del discurso de razas que abre la posibilidad de que sea usado por grupos con los intereses más contradictorios mostrando una asombrosa capacidad interna de transformarse y adecuarse a diversas situaciones históricas. Entendiendo esto, no debemos asombrarnos de la reaparición del racismo en estrategias neo-racistas modernas que ya poco tienen que ver con diferencias biológicas y que más bien ponen a circular diferencias culturales que se presentan como el nuevo y formidable valladar contra la integración de diversos actores étnicos y sociales en el marco del cuerpo social completo. Además, considero que la conceptualización que lleva a cabo Foucault sobre el racismo nos debería poner alertas ante la idea de que el racismo pueda ser combatido eficazmente a través del Estado, de sus políticas e instituciones, por lo menos si antes no se lleva a cabo una revisión profunda sobre el presupuesto de que al Estado le corresponde hacerse cargo de la vida de la población y gestionarla.

Por último, debemos tener siempre presente, tal vez para evitar ilusiones en su tratamiento analítico y para evitar errores políticos en su combate, la capacidad de metamorfosis que muestra el racismo y que se vincula a la vieja historia de la guerra de razas. Este fue un discurso que se dirigía contra el poder soberano establecido y contra su autorrepresentación y principios de legitimidad. A través de las transcripciones que Foucault señala en ese discurso de las razas, el proyecto político de liberación desemboca en la preocupación racista por la pureza biológica y de la promesa profética revolucionaria se deriva la orientación médico-higiénica de la norma. De la lucha contra la sociedad y sus exigencias se

llega al imperativo de la defensa de la sociedad contra sus enemigos biológicos. Y de un discurso contra el poder se deriva un discurso del poder. De ahí se puede entender la fórmula de que el racismo es literalmente el discurso revolucionario al revés. El análisis foucaultiano concientiza para comprender el discurso de las razas en su polivalencia táctica y en su capacidad interna de transformarse; eso permite advertir la manera en que se hace posible la aparición de estrategias neo-racistas que ya poco tienen que ver con diferencias biológicas, sino que más bien hacen valer diferencias culturales insuperables entre etnias, pueblos y grupos sociales. Y por si fuera poco, ilumina de manera convincente la ligazón entre la preocupación por disciplinar la sexualidad y someterla a una serie de normas con el surgimiento del racismo moderno. ■

Referencias

- Foucault, Michel (1975²). *Vigilar y Castigar. Nacimiento de la prisión*. México: Siglo XXI Editores, 2010.
- (1976). *Historia de la Sexualidad 1. La voluntad de saber*. México: Siglo XXI Editores, 2011.
- (1999). *Los Anormales*. Curso en el Collège de France (1974-1975). México: Fondo de Cultura Económica, 2002.
- (1997). *Defender la Sociedad*. Curso en el Collège de France (1975-1976). México: Fondo de Cultura Económica, 2006.

2 Entre paréntesis señalo el año de aparición de las primeras ediciones en francés, mientras que las referencias bibliográficas a las obras de Foucault en el cuerpo del artículo aluden al año de la edición en español que he consultado.

Pablo Yankelevich*

Extranjería y antisemitismo en el México posrevolucionario

Resumen | Al igual que en el resto de mundo y a la sombra de nuevas corrientes migratorias, en México se hicieron presentes actitudes sociales y normas político-administrativas contrarias a la presencia judía. Este trabajo explora las modalidades con que esa presencia fue interpretada como una amenaza al orden y a la salud de la nación. Desde el mirador de sectores sociales que por primera vez enfrentaron a judíos de carne y hueso, se procede a calibrar la densidad de actitudes antisemitas que impregnaron políticas oficiales durante las primeras décadas posrevolucionarias. Para ello se usaron fondos documentales constituidos por denuncias exigiendo limitar o prohibir la migración de judíos a México. Sobre esta base, se analiza la magnitud del antisemitismo, sus expresiones y la peculiar forma con que el universal prejuicio antijudío fue gestionado por autoridades legitimadas en una revolución social de marcados tintes antifascistas.

Aliens and Antisemitism in Postrevolutionary Mexico

Abstract | As in the rest of the world, and in the face of new migratory flows, Mexico witnessed the appearance of social attitudes as well as political and administrative regulations contrary to the presence of Jews. This paper explores the manner in which this presence was interpreted as a threat to the proper order and health of the Nation. From the point of view of social sectors that were coming up against flesh-and-blood Jews for the first time, we proceed to assess the density of the anti-Semitic attitudes that impregnated official policy during the first post-revolutionary decades. To achieve this, we resorted documentary archives made up of indictments demanding limitations or outright bans on the migration of Jews to Mexico. On this base, we analyze the magnitude of anti-Semitism, its expressions and the peculiar way in which universal anti-Jewish prejudice was processed by authorities emerging from a social revolution with markedly anti-fascist traits.

Palabras clave | México – revolución mexicana – migración – antisemitismo – Siglo XX

Keywords | Mexico – Mexican revolution – migration – anti-semitism – twentieth Century

* El Colegio de México. **Correo electrónico:** pabloy@colmex.mx

EN LA HISTORIA de las políticas migratorias, los criterios de selección racial apuntaron a construir cinturones defensivos ante presencias valoradas como amenazantes. La indeseabilidad de estas presencias se fundaba en el convencimiento de que ciertas colectividades extranjeras portaban en su naturaleza la capacidad de desintegrar biológica, social y culturalmente a las naciones de recepción. Esas políticas de migración suponían una jerarquía de deseabilidad con cotas de

En las normas migratorias mexicanas, los primeros excluidos raciales fueron los chinos y los negros. En 1924 se promulgaron acuerdos confidenciales para restringir su ingreso. Dos años más tarde, la primera ley de migración de la posrevolución instituyó la necesidad de rechazar a aquellos extranjeros que constituyeran “un peligro de degeneración física para nuestra raza”

superioridad asociadas a una supuesta pureza racial blanca amenazada por mezclas poco recomendables. En México estos dispositivos de selección migratoria funcionaron de igual manera que en el resto del mundo occidental, aunque se esgrimieron desde la condición mestiza. No podían enunciarse en defensa de una inexistente aunque deseada blanquitud, sino en reguardo de un mestizaje que de no recibir aportes blancos corría el riesgo de agudizar la debilidad física y moral de la nación.

En las normas migratorias mexicanas, los primeros excluidos raciales fueron los chinos y los negros. En 1924 se promulgaron acuerdos confidenciales para restringir su ingreso (AHINM 2002, exp. 4/362.1/76). Dos años más tarde, la primera ley de migración de la posrevolución instituyó la necesidad de rechazar a aquellos extranjeros que constituyeran “un peligro de degeneración física para nuestra raza” (AHINM 2002, exp. 4/362.1/76). En México la retórica mestizófila ensanchó sus precauciones: era tan necesario combatir mezclas raciales que amenazaban el cuerpo de la nación, como rechazar a quienes no querían mezclarse. Por esta razón, desde 1930 aparece en el discurso oficial el criterio de “asimilable” y este criterio se refería a la condición judía.

En el caso chino la coincidencia entre la raza y la nacionalidad facilitó la definición de la indeseabilidad dejando pocos resquicios para conductas ambiguas. El caso negro fue más complicado, si bien no revestía dificultad la identificación del indeseable su nacionalidad constituyó una fuente de permanentes conflictos sobre todo si las quejas por la discriminación racial eran realizadas por ciudadanos norteamericanos (Yankelevich 2012; Saade 2009).

La situación de los judíos era distinta. Por un lado tenían una variedad de nacionalidades de origen y por otro, resultaba difícil asociarlos a un único fenotipo. Sin embargo, el judío —a diferencia de negros y chinos— llevaba sobre sus espaldas prejuicios milenarios y modernas fobias étnicas. Resulta difícil imaginar actitudes antichinas sin una palpable presencia de esta migración; en el caso judío no podría afirmarse lo mismo. Ya en los últimos años del Porfiriato, como advierte Claudio Lomnitz, se respiraba una atmósfera de antisemitismo sin judíos (Lomnitz 2010). En ese espacio impregnado de una antigua imaginaria antijudía de matriz católica (Schefer 2007; Liebman 1970) y de un moderno antisemitismo anclado en la racialización del odio a los judíos (Poliakov 1986; Yerushalmi 1993) comenzaron a arribar los inmigrantes, y en consecuencia los conflictos no tardaron en manifestarse. Durante la década del 1920 se produjo la principal oleada que consolidó las distintas comunidades judías en México (Zárate 1986; Krause 1987; Hamui 1989; Gojman 1993). Como sucede con el conjunto del movimiento migratorio mexicano, el tamaño de esos colectivos no admite comparación con los volúmenes registrados en los países de alta inmigración. A comienzos de los años treinta, se ha estimado que en México residían unos 10 mil inmigrantes judíos (Della Pèrgola y Lerner 1995), mientras que solo en la ciudad de Nueva York vivían algo más de un cuarto de millón y en Argentina casi 300 mil (Hertzberg 1997; Avni 1983).

La estrecha dimensión cuantitativa no fue obstáculo para anidar conflictos. En primer lugar, si bien en perspectiva comparada la cantidad de judíos puede parecer insignificante en una población nacional de algo más de 16 millones de personas, sucede que en la década del veinte la comunidad israelita se multiplicó cinco veces al pasar de dos mil a diez mil integrantes. El problema es de tamaño y también de exposición social. La repentina aparición y el veloz incremento de esta comunidad en una nación poco habituada a la presencia de extranjeros con orígenes étnicos diversos, se combinó con el estatus social de gente que llegó al país con escasos recursos económicos, instalándose en espacios urbanos y desarrollando actividades tradicionalmente reservadas a mexicanos. Los judíos comenzaron a ser visibles ante segmentos populares y medios de la sociedad mexicana.

Este trabajo explora las modalidades con que esa visibilidad fue interpretada como una amenaza. Interesa hacerlo desde el mirador de sectores sociales que por primera vez enfrentaron a judíos de carne y hueso, para desde allí calibrar la densidad de actitudes antisemitas que impregnaron políticas oficiales durante las primeras décadas posrevolucionarias. En otros términos, interesa analizar la densidad del antisemitismo en una sociedad que después de la convulsión revolucionaria de 1910, pretendió ordenar normas y acciones para hacer frente a nuevas corrientes migratorias.

Los orígenes del conflicto con los judíos son bien conocidos. Desde mediados de los años veinte los más pobres de estos migrantes compitieron con mexicanos en actividades comerciales al menudeo en el Distrito Federal y en algunas ciudades y poblaciones en provincia (Krause 1987; Gojman 2000). La exitosa estrategia de venta callejera y en “abonos”, y más tarde la incursión en ramas de la industria y el comercio formal, fueron motivo de disputas destrabadas en una coyuntura de contracción económica que terminó exacerbando una conflictividad social que fue teñida de intolerancias étnicas.

Los discursos y las prácticas de esas intolerancias se instalaron en un territorio profusamente abonado por campañas antichinas (Delgado 2013; Gómez Izquierdo 1991; Hu-DeHart 1982; Puig 1992; Romero 2010). Así a inicios de los treinta, los antiguos comités antichinos también fueron antijudíos. En esos espacios de movilización política encontraron cabida los segmentos más xenófobos de un nacionalismo mexicano que, sin esconder su vinculación con las nuevas elites políticas, sobre todo en ámbitos regionales, muy pronto descubrieron sus congéneres ideológicos en los fascismos europeos (Pérez Montfort 1992; 1993). Por otra parte, y frente a la inmigración judía, también es conocida la actitud de los gobiernos mexicanos que desde una generosa apertura a principios de los veinte se fueron desplazando hacia políticas restrictivas primero y prohibicionistas después, cuyas consecuencias han sido aquilatadas por Daniela Gleizer en su estudio sobre la negativa a autorizar el ingreso de judíos perseguidos por el régimen nazi (Gleizer 2011).

En una sociedad movilizada por la revolución y con gobiernos legitimados en conductas y discursos atentos a dar respuesta a reclamos populares, las denuncias contra extranjeros fueron una práctica cotidiana. A través de estas denuncias es posible ingresar a un territorio en el que se entrecruzaron tensiones sociales y étnicas. En mayo de 1931, María Trinidad Licea, de nacionalidad mexicana con domicilio en la calle Peralvillo 62 de la ciudad de México, dirigió una misiva al Secretario de Gobernación exponiendo que desde hacía siete años tenía en su casa un pequeño taller de planchado y reparación de trajes “con cuyas pequeñas ganancias, decía, sostengo a mis siete hijos pequeños”. Doña Trinidad denunciaba que “hace un tiempo no muy largo” sobre la misma calle, “pegadito a mi domicilio”, unos extranjeros cuyos nombres desconocía instalaron un negocio similar. Uno de los extranjeros se paraba en la puerta del local y “no se contenta con esperar a que el cliente llegue voluntariamente, sino que hasta jala a cuanto individuo pasa para que le dé trabajo”; además, “se extralimita en tener abierto su local, porque lo abre a las 6 de la mañana hasta las 9 o 10 de la noche”. Como era de suponer, “esto me ha orillado a la ruina y [...] me veo en condiciones apremiantes pues es una competencia tan desigual que ya no puedo ganarme la vida honradamente”. La carta concluía con este señalamiento:

“los extranjeros según se ve son rusos o polacos” (AHINM 2002, exp. 4/362.1.33/15).

La condición judía no siempre aparecía en las denuncias, tampoco en las investigaciones y cuando lo hacía estaba asociada a una o a varias nacionalidades y en algunas ocasiones se referían a ella como si fuera una nacionalidad. Ramón Baca, originario de Ciudad Camargo, Chihuahua, también se dirigió al titular de la Secretaría de Gobernación para denunciar prácticas comerciales deshonestas de “Nicolás Velgis o Vergís, que se estableció en el año de 1934, desconozco su origen pero entiendo que debe ser ruso, griego y *judío*” (AHINM 2002, 4/362.1.33/1501. Las cursivas son mías).

A esta demanda, se sumó un pequeño grupo de comerciantes de la localidad de Saucillo, también en Chihuahua, con el objetivo de pedir se detenga la invasión de “rusos, polacos y *extranjeros*” no deseables. Había que impedir, afirmaban, que sigan monopolizando hasta el comercio de enchiladas” (AHINM 2002, exp. 4/362.1.33/1502). Un par de años antes, una asociación de empresarios y comerciantes de la industria del calzado en León, Guanajuato, denunció a José Zeter, “quien entendemos es árabe o judío”, ya que había quebrado fraudulentamente su

negocio y se negaba a asumir las deudas contraídas” (AHINM 2002, exp. 4/362.1/551). Por otra parte, Soledad viuda de Méndez, vecina de la ciudad de México, denunció al “extranjero Felipe Sandi Robert” por adeudarle seis meses de renta de una casa. “Según me dicen este extranjero es de raza judía y no es justo ni debido que me haya estado engañando [...] sin tener consideración a mi sexo, a mi viudez y a tener un hijo a mi cargo” (AHINM 2002, exp. 4/362.1.40./1730). Entretanto, a mediados de 1934 una denuncia anónima fue elevada contra “el judío alemán Edwin Tietzsch, con domicilio en la calle Bolívar 44 de la ciudad de México por ser “uno de los miles que han entrado de contrabando, al igual que su sobrino del cual ignoro su nombre.” La denuncia se fundaba en que “se burlan de las leyes del país como la generalidad de los extranjeros y tratan mal al mexicano, aunque aparenten mucha cortesía con quien les conviene” (AHINM 2002, exp. 4/362.1/925).

¿Qué se solicitaba a las autoridades? Los pedidos exhortaban a poner remedio a reales o supuestas injusticias civiles y comerciales que los acusados cometían desde la condición de extranjero con el agravante real o sospechado de

La condición judía no siempre aparecía en las denuncias, tampoco en las investigaciones y cuando lo hacía estaba asociada a una o a varias nacionalidades y en algunas ocasiones se referían a ella como si fuera una nacionalidad

judicidad. En la mayoría de los casos, las denuncias calificaban a los extranjeros de “indeseables” puesto que “no reportan para mi patria ningún beneficio y en cambio explotan a nuestro pueblo, violan nuestras leyes, se burlan de nuestras autoridades y desean gozar de las garantías que muchas veces no merecen” (AHINM 2002, exp. 4/362.1.33/1501). El castigo reiteradamente demandado era la expulsión del país a través de la aplicación del artículo 33 constitucional.

En el caso de denuncias realizadas por personas directamente afectadas, la condición judía, cuando aparecía, se invocaba para reforzar la legitimidad de un reclamo que tenía su origen en ámbitos comerciales y personales antes que en

En el caso de denuncias realizadas por personas directamente afectadas, la condición judía, cuando aparecía, se invocaba para reforzar la legitimidad de un reclamo que tenía su origen en ámbitos comerciales y personales antes que en el origen étnico.

el origen étnico. No sucedía lo mismo cuando las denuncias provenían de sectores medios como abogados, líderes de organizaciones políticas y sindicales, cámaras de empresarios y comerciantes. En estos casos la condición judía constituía el eje de la argumentación y las conductas denunciadas resultaban consecuencia de una naturaleza judía que debía ser erradicada. Así por ejemplo, en enero de 1931 el abogado Ramón González de Becerra remitió un extenso memorial al Jefe del Departamento Migratorio. En este documento se enlistaban las razones sociales, los giros comerciales, domicilios y nombres de propietarios de más un centenar de negocios en la ciudad de México.

Todos pertenecientes a “judíos de distintas procedencias, pero sin patria ni bandera [...] y la totalidad de ellos utilizando obreros mexicanos, los que reciben un mal trato y peor jornal, trabajando muchos de ellos en lugares insalubres y con luz artificial.” Este abogado pedía una investigación porque cada uno de los acusados es un “inmigrante indeseable, de tortuoso y oscuro proceder y desde luego perteneciente a una mafia judía que viene destruyendo nuestro comercio en pequeño” (AHINM 2002, exp. 4/362.1/1931/531).

Las quejas y las molestias gestaron un clima antisemita que fue capitalizado por sectores de clase media que orquestaron ruidosas campañas nacionalistas. Estos sectores presionaron por distintos conductos hasta colocar en el espacio público aquello que pasó a llamarse “el problema judío”. Como todos los discursos antisemitas, en la condición judía se concentraba un conjunto contradictorio de ruindades. Para unos, los israelitas tenían prohibido mezclarse con mexicanos, para otros los israelitas se casaban con mujeres nacionales “con el objeto

de tener un apoyo legal para nacionalizarse, y una vez nacionalizados estar en condiciones de arrebatar a los mexicanos las fuentes de vida de que dispone-mos" (AHINM 2002, exp. 4/350.1935/215). La condición de inasimilable era muestra de la "soberbia, astucia y la superioridad" con que los judíos veían a los mexicanos; para otros los judíos "eran étnica y fisiológicamente inferior a nues-tra raza indígena." La judía era una "raza degenerada por el constante cruza-miento dentro del círculo vicioso de su propia sangre", en este sentido la denun-ciada endogamia reportaba una ventaja: "obsérvese, se advertía en un escrito, que entre los israelitas no hay hombres de grandes dimensiones, y en su casi totalidad son microcéfalos" (Bloque 1937, 2). Para las organizaciones sindicales la comunidad judía era un peligro "puesto que la mayoría de esos inmigrantes se convierten en capitalistas y son un azote para nuestro pueblo;" (AHINM 2002, exp. 4-350-1938-636). En otro extremo político los judíos tenían un plan para "la propagación del socialismo y el comunismo" (Magallón 1941, 2). En la revista de la Confederación Regional Obrera Mexicana (CROM) se anotaba que "los judíos controlan todas las tiendas establecidas alrededor de los mercados" condenan-do a los mexicanos a vender en las banquetas, son los judíos los que seducen a nuestras mujeres que utilizan como empleadas pagándoles sueldos raquíuticos, y son ellos los que están llamados al más peligroso de los problemas: llevarnos a una guerra con un país vecino" (CROM 1934). Otros denunciaban a los judíos por controlar la prostitución y los cabarets, la venta de opio y de morfina, el contra-bando de armas, y "demás procedimientos criminales con los que han amasado fortunas considerables" (Bloque 1937, 5). En el extremo de la intolerancia xenó-foba, México en los años treinta ya era parte del "imperio judío". Judeidad y ex-tranjería se fusionaban en discursos impregnados de fobias antinmigrantes:

por obra y gracia de tanto mexicano traidor y ladrón, la República está en poder de ingleses, gringos, franceses, alemanes, españoles, sobre todo españoles, rematando con rusos, polacos, checos, israelitas, palestinos, sirios, libaneses, árabes, armenios y demás mescolanza que integra una plaga peor que la de las ratas y langosta unidas. Judíos ladrones venidos todos del infierno (AHINM 2002, exp. 4-362.1.38-1498).

En México se escuchó la misma retórica antisemita que en otras latitudes. Los lugares comunes de la conspiración judía universal, el liderazgo judío en los múltiples proyectos para destruir la civilización: el comunismo, el anarquismo, la masonería, el ateísmo, el poder financiero, comercial e industrial, el control del hampa y toda una escatología amenazante de la paz, la riqueza y la salud de la nación.

Todos estos lugares comunes del prejuicio antisemita se expresaban en los manifiestos de organizaciones políticas, comerciales y sindicales. Sin embargo,

en la base del conflicto, en el día a día de las quejas de quienes compartían espacios con los migrantes judíos, el problema no iba más allá de las disputas por espacios y clientes. Jesús Galván tenía un puesto de venta de pollos en el mercado de La Lagunilla; en junio de 1938 envió su queja al jefe del Departamento del Distrito Federal: “inspirado en los más altos sentimientos de patriotismo vengo a denunciar el hecho de que un extranjero de procedencia judeopolaca se burla de nuestras leyes sanitarias [...] desarrollando una actividad perjudicial para nosotros los mexicanos.” Sucedió que el Sr. Kolev se dedicaba a “desplumar y sacrificar aves cobrando por ello diez centavos la pieza.” El problema no radicaba en la *shejitá*, sacrificio ritual de los animales que servirían de alimento para la clientela judía, sino en que el extranjero tenía dos puestos de venta uno dentro y otro fuera del mercado (AHINM 2002, exp. 4-362.1.1938.1538). En 1924, Maurice Hexter viajó desde Boston a México en representación del *Emergency Committee for Jewish Refugees*; su misión fue investigar las condiciones sociales, económicas y culturales en que se desenvolvía la comunidad judía. En un pormenorizado informe dio cuenta de que los sentimientos antisemitas anidaban fundamentalmente en el terreno de las competencias comerciales. Reclamaban comerciantes mexicanos contra vendedores ambulantes o pequeños comerciantes judíos y también reclamaban integrantes de comunidades extranjeras como la española que ante precios más baratos de competidores judíos, llegaron a financiar notas de prensa acusando a estos inmigrantes de pagar bajos salarios a sus empleados (Hexter 1926, 15).

Ante estos reclamos ¿cómo reaccionaba la autoridad migratoria? Todas las denuncias fueron investigadas, muestra cabal de la sensibilidad que despertaban las denuncias contra extranjeros en general y contra judíos en especial. En los informes de los agentes e inspectores no se advierte que prejuicios antijudíos orientaran las indagatorias. Esto pudo ser resultado de que efectivamente los prejuicios fuesen superficiales o que, por la vía de la corrupción los denunciados consiguieran dictámenes favorables en las investigaciones ordenadas por las autoridades. No se han encontrado indicios de corrupción en este último sentido, aunque esto no significa su inexistencia habida cuenta de lo extendido de estas prácticas en las oficinas y empleados migratorios (Yankelevich 2012).

En la mayoría de los casos estudiados se advierte imparcialidad en dictámenes, así como resoluciones atentas a las garantías individuales consagradas en la legislación. Las peticiones de expulsión por “indeseabilidad” a judíos acusados de las más diversas conductas y ocupaciones fueron desechadas y por lo general, si en el curso de las investigaciones se descubrían irregularidades administrativas, éstas fueron objeto de multas. Este proceder era similar si se trataba de denuncias personales o de denuncias realizadas por organizaciones políticas de manifestó corte antisemita. Así por ejemplo, en 1931 se indagó

una imputación realizada por el presidente de la campaña nacionalista en Minatitlán, Veracruz, en contra de tres polacos judíos —Moisés Osoviecki, David Keppel y E. Pagovick— por dedicarse a actividades distintas a las que declararon cuando ingresaron al país. Después de cotejar y verificar los datos en los expedientes migratorios y de constatar que en efecto las ocupaciones de zapatero y de destilador de gasolina habían sido abandonadas para dedicarse al comercio de artículos de mercería y ferretería, el dictamen de la autoridad migratoria fue el siguiente: “no puede obligárseles a que se dediquen forzosamente a las ocupaciones que manifestaron puesto que son tan lícitas aquellas como éstas” (AHINM 2002, exp. 362.1.1931/662). De igual forma, ante quejas por evasión de impuestos, falta de pagos de compromisos crediticios, etc., las respuestas indicaban que los asuntos denunciados no eran competencia de la autoridad migratoria sino de “las autoridades judiciales correspondientes” (AHINM 2002, exp. 362.1.40.1730). Claro está que se denunciaba e investigaba cualquier asunto. En 1933, Hugo y Greta Grinebaum, un matrimonio de alemanes judíos fue denunciado por “expresarse en términos despectivos en contra de México así como con insultos para los mexicanos y el gobierno.” De inmediato se ordenó la investigación “más amplia y precisa posible a fin de determinar si los antecedentes y la conducta de dichos extranjeros es lo suficientemente reprobable para acordar la expulsión del país”. Tras dos meses de indagaciones el caso se cerró con el pago de una multa de veinte pesos porque los extranjeros no habían inscrito su nuevo domicilio en los documentos migratorios, al tiempo que se certificaba con cartas y testimonios la “honorabilidad y buena conducta” del matrimonio alemán (AHINM 2002, exp. 350.1.1933/411).

Sin lugar a dudas, el mayor éxito de estas campañas antisemitas fueron las normas que prohibieron la entrada de nuevos migrantes. Aunque debe recordarse que esas normas fueron parte de un ancho universo de prohibiciones por motivos de raza, nacionalidad y ocupaciones. La conocida Circular 250 de octubre de 1933 emitida por la Secretaría de Gobernación, prohibió el ingreso por razones étnicas a extranjeros de raza negra, amarilla, malaya e hindú; por razones políticas establecía lo mismo para nacionales de las Repúblicas Soviéticas y para eclesiásticos extranjeros. En virtud de sus “malas costumbres” fue prohibida la migración de gitanos. Por razones profesionales se limitó la entrada de médicos y profesores extranjeros, y finalmente en esa Circular quedó asentado: “tratándose de polacos, lituanos, checoslovacos, sirio-libaneses, palestinos, árabes y turcos, la experiencia ha demostrado que [...] la clase de actividades a que se dedican, [...] constituyen un motivo de competencia desventajosa para nuestros nacionales, [por tanto] su inmigración debe considerarse poco deseable” (AHINM 2002, exp. 4-350.2.33/54). Los judíos eran parte de este ancho colectivo al que se restringía el ingreso sin prohibirlo de manera taxativa. Meses

más tarde, en abril de 1934, en la también conocida Circular 157 por primera vez la condición judía fue motivo de tratamiento especial: “La inmigración judía [...] más que ninguna otra, por sus características psicológicas y morales, por la clase de actividades a que se dedica y procedimientos que siguen los negocios de índole comercial que invariablemente emprende, resulta indeseable y por consecuencia no podrán inmigrar al país.” Aunque esta prohibición tenía sus excepciones¹ en su conjunto las normas contra inmigrantes judíos pueden valorarse como resultado directo de campañas nacionalistas con una fuerte impronta antisemita.²

Las prohibiciones en contra de migrantes judíos fueron posibles gracias a los estrechos vínculos de la dirigencia de esas campañas nacionalistas con sectores de la elite gobernante. Tanto unos como otros compartían un acendrado prejuicio antijudío que se acrecentó al calor de la presión migratoria desatada por la persecución nazi en Europa. Sin embargo, aún antes de la llegada de Hitler al poder, en México ya se habían sancionado normas que limitaban la migración judía. El incremento de la presencia judía potenció los reclamos que, surgidos en los ámbitos laborales y empresariales, se desbordaron hasta ocupar alarmantes titulares de la prensa que, por un lado, anunciaban el ingreso de más de treinta mil inmigrantes judíos que se dedicarían al comercio (El Universal 1930); mientras que por otro lado, se insistía en las denuncias acerca de “la miserable situación de los trabajadores víctimas de la explotación de estos inmigrantes” (AHINM 2002, exp. 4-350.1935/215).

En febrero de 1935, el presidente del Partido Nacional Revolucionario (PNR), general Matías Ramos, expresaba al Secretario de Gobernación la imperiosa necesidad de restringir la inmigración judía así como el otorgamiento de cartas de naturalización, mientras que por otro lado exhortaba a expulsar a todos los

1 Con previa autorización de la Secretaría de Gobernación y mediante el pago de una fianza que garantizaran los costos de una eventual repatriación se podía exceptuar de esta prohibición a profesionistas, artistas, deportistas, técnicos y turistas judíos de cualquier nacionalidad. De esta prohibición quedaban exceptuados los judíos de nacionalidad norteamericana (AHINM 2002, exp. 4/350.37-448).

2 En mayo 1937, a través de la circular 930 se derogaron las restricciones “por razón de raza, nacionalidad y religión prevenidas en las circulares confidenciales 250 y 157” (AHINM 2002, exp. 4/350.2.34/54). Esta decisión quedó fundada en que un año antes se había promulgado una nueva Ley de Población que en su apartado de inmigración estipuló una abultada cantidad de restricciones al ingreso de inmigrantes. Estas restricciones referían a actividades prohibidas como el trabajo de jornaleros y el comercio al menudeo, entre muchas otras. Además, esta ley creó un sistema de cuotas de ingreso por nacionalidad. En una manifiesta alusión a la migración judía dejó establecido que las cuotas se establecerían “teniendo en cuenta el interés nacional, el grado de asimilabilidad racial y cultural, y la conveniencia de su admisión, a fin de que no constituyan factores de desequilibrio” (Ley General de Población 1936).

judíos que violaban las leyes nacionales (AHINM 2002, exp. 4-350.1935/215). En ese mismo año, Manuel Gamio, titular del Departamento Demográfico de la Secretaría de Gobernación, afirmaba que “la población judía no es conveniente porque no se asimila a nuestra población; [...] desde el punto de vista económico [...] creo que es absolutamente perjudicial para la raza mexicana” (AHINM 2002, exp. 47350-1935-228/1). México no se diferenciaba del resto de mundo en relación a los prejuicios antisemitas, aunque la novedad fue la manera en que estos alegatos fueron procesados.

En realidad el régimen de la revolución cobijó dos posiciones que de manera diferenciada procesaron un mismo antisemitismo. En las corrientes de un nacionalismo reaccionario con fuerte incidencia regional y un peso considerable en el PNR, el antisemitismo invocaba la existencia de una conspiración judía que “sigue astutamente un plan ideal para sujetar económicamente al universo”. Tal era el encabezado de una larga nota que en enero de 1931 podía leerse en la primera plana de *El Nacional*. Para estos sectores la exigencia de exclusión se realizaba invocando el arquetipo antisemita. En las páginas de la prensa oficialista la tragedia de México se representaba ficcionalmente en un relato que apelaba al trabajador mexicano “Jesucristo López” recorriendo el vía crucis impuesto por el polaco Klopowich dueño de neverías, tiendas de ropa, puestos de aguas frescas y un sinfín de emprendimientos. En todos sus negocios el inmigrante judío estafaba vendiendo caro productos de mala calidad y pagando salarios miserables por jornadas de doce horas, “sin siquiera el descanso para comer, pues allí mismo de pie, Jesucristo López masticaba humildemente el taco que le llevaba su mujer” (El Nacional 1931). A lo largo de los años treinta *El Nacional* fue una usina de diatribas antijudías. El político yucateco Antonio Ancona Albertos, con el seudónimo de Mónico Neck, convertido al periodismo después de haber sido diputado constituyente en 1917, senador y gobernador provisional de su estado natal en 1920, apuntaba en su columna: “Hay que tener miedo señor. Hay que tener miedo a los judíos. Los detesta el primer magistrado de Alemania y los detestamos nosotros. Y hacemos bien cuando los odiamos. Ya nuestra abuela nos lo decía [...] detrás de cada judío hay un diablo.” Sin embargo, a diferencia del temor religioso de “la abuela”, el problema judío en México era una cuestión de justicia social. Los judíos explotan al pueblo, “se llevan su dinero y cobran altos precios a merced de abonitos fáciles”. Para Mónico Neck “repudiar el negocio asqueroso de los judíos era hacer nacionalismo sano, nacionalismo puro” (El Nacional 1937). Denunciar la usura y la explotación a manos de judíos, exigir su expulsión del país y hacerlo en nombre de una revolución preocupada por la suerte de los trabajadores, abonó sentimientos de desconfianza e impregnó de antisemitismo la relación con estos inmigrantes.

El antisemitismo de los años treinta restringió el ingreso “masivo” de judíos perseguidos por los nazis, aunque no impidió la entrada de algunos centenares de judíos antinazis víctimas de persecuciones políticas. Y estas comunidades de refugiados no tardaron en sumarse a las robustas campañas antifascistas que tuvieron lugar en México en consonancia con las posturas internacionales de las administraciones cardenista y avilacamachista (Kloyber 2002; Pérez Montfort 2002; Von Hanffstengel y Tercero 1995). El contenido antisemita de las prohibiciones migratorias se confrontaba con la solidaridad oficial hacia las víctimas de las potencias del Eje. El intento de compatibilizar estas posiciones fue posible

El antisemitismo de los años treinta restringió el ingreso “masivo” de judíos perseguidos por los nazis, aunque no impidió la entrada de algunos centenares de judíos antinazis víctimas de persecuciones políticas. Y estas comunidades de refugiados no tardaron en sumarse a las robustas campañas antifascistas que tuvieron lugar en México

porque el nacionalismo mexicano tuvo también una vertiente progresista capaz de sostener posturas antisemitas enarbolando, paradójicamente, banderas antirracistas. Conforme a los principios de un indigenismo en consolidación, las categorías de raza y cultura actuaron como marcadores intercambiables. La idea de raza como dispositivo de clasificación humana pretendió ser reemplazado por dispositivos que fijaron las diferencias en el ámbito de la cultura. Manuel Gamio, rechazó el determinismo genético entonces en boga en las ciencias sociales, defendiendo la idea de que todos los núcleos humanos tenían los mismos rasgos y capacidades, y que el desarrollo de estos rasgos y capacidades eran resultado de las condiciones históricas y sociales de su producción y no de leyes inmutables de la naturaleza (Brading 1988). Es

decir, no desaparece la idea de raza, pero sí lo hace la idea de razas superiores e inferiores, y sobre esta premisa se instala la certeza de que la revolución había conseguido erradicar el racismo. Desde este horizonte se atribuyó a los judíos una incapacidad innata para sumarse a la empresa de “forjar patria”.

Paradójicamente esta valoración fue hecha desde una retórica que condenaba a cualquier forma de discriminación. El problema no eran los mexicanos sino un colectivo de extranjeros refractario a la mexicanidad. Gilberto Loyo, verdadero arquitecto de la política demográfica de la posrevolución así lo expresó en 1939: “de una vez por todas hay que entender que en México no hay problema judío sino de extranjeros indeseables, en los que nada tiene que ver la raza ni la

religión, simplemente es obvio que México por sus condiciones no puede aceptar sin peligro grandes masas de israelitas” (AHINM 2002, exp. 4/350.58/7244).

¿Cuáles eran esas condiciones que impedían aceptar grandes masas de israelitas? La Secretaría de Gobernación las expuso en un comunicado oficial:

Primero: Que la nacionalidad mexicana no está constituida por una raza pura, sino precisamente por un mestizaje que siendo mayoritario en absoluto, da el tono de la nación y que por lo mismo debe ser fortalecido fomentando la mezcla de las razas existentes en México.

Segundo: Que, consecuente con su idiosincrasia mestiza, el Estado mexicano sigue una política de incorporación, absorción y asimilación de sus minorías raciales y

Tercero: Que, en consecuencia, no puede ser opuesto a la inmigración extranjera, como no lo es, ni tiene prejuicios raciales, pero los inmigrados deben pertenecer a aquellas razas a las que el pueblo mexicano puede asimilar (AHINM 2002, exp. 4/350/38/710).

La peculiaridad del antisemitismo “revolucionario” fue argumentar que el combate a toda forma de racismo obligaba a restringir la presencia judía. En la lógica de estos académicos y funcionarios, un incremento de los volúmenes de la inmigración judía desafiaba la voluntad gubernamental de diluir toda diferencia racial.

En realidad esto sólo era parte del problema judío; la otra parte radicaba en la asociación de la condición judía con una movilidad ascendente en una sociedad donde la etnicidad se articula real y simbólicamente con el nivel socioeconómico de sus habitantes. Es decir, la intercepción entre los prejuicios antijudíos y el desagrado que producía el ascenso social de estos migrantes generó tensiones antisemitas que consiguieron detener el torrente migratorio. Sin embargo, la movilización antisemita en México no se sostuvo más allá de la Segunda Guerra Mundial. En este sentido, una vez concluida esa Guerra y ante la magnitud de los crímenes del nazismo, la paradójica fórmula mexicana que combinó discursivamente antisemitismo y antirracismo mostró una gran efectividad para bloquear acciones públicas contra la presencia judía.

En sus normas migratorias México comparte con América Latina las restricciones y prohibiciones a la migración judía; sin embargo el país se diferencia del resto del continente por la escasa densidad y corta persistencia de sus políticas antijudías. Dar cuenta de ello obliga a considerar que en realidad la revolución de 1910 permitió aislar dos poderosas fuerzas políticas como la iglesia católica y el ejército que en otras latitudes fueron las principales generadoras del pensamiento y la acción antisemita (Lvovich 2003; Senkman 1991; Carneiro 2002). En México, la dinámica revolucionaria impidió que el tradicional

sedimento antijudío anidado en la sociedad nacional fuese potenciado por estos dos robustos actores políticos. La iglesia católica estaba acorralada y a la defensiva, mientras que el ejército vivía un proceso de refundación después de la derrota del viejo ejército federal.

El antisemitismo existió aunque con raíces menos profundas como para activar políticas en el largo plazo, e incapaz de convertirse en un factor constitutivo del orden político incluso en los momentos más autoritarios en la segunda mitad del siglo pasado. En realidad, los grupos más radicales que patrocinaron las campañas antisemitas no pudieron resistir el embate del gobierno cardenista

En síntesis, es posible sospechar que el judío en México fue perseguido más por extranjero que por judío a pesar de la imprecisión en el trazado de la frontera que separa a uno y otro

y hacia finales de los años treinta *Los Dorados* de Nicolás Rodríguez estaban desarticulados (Gojman 2000). En la misma dirección podría afirmarse que el combate y persecución a los seguidores de la *Falange* española y a los publicistas del Tercer Reich quitó financiamientos y resguardos políticos e ideológicos a los fascistas locales; y ya en los años cuarenta, el fanatismo sinarquista fue dispersado con una rapidez sorprendente (Meyer 2003; Dormady 2011). El antisemitismo “revolucionario” canceló el ingreso de perseguidos judíos europeos, aunque resistió la presión del antisemitismo

“reaccionario” que exigía la expulsión de los judíos ya establecidos. Resulta oportuno recordar que las campañas antichinas consiguieron expulsar y expropiar ilegalmente el patrimonio de comunidades de asiáticos en el noroeste del país entre 1931 y 1932. En este sentido, la fobia antichina mostró mayor eficacia que la antijudía.

En 1924, Anita Brenner señaló: “que para el mexicano promedio el judío es simplemente un demonio bíblico. [...] México aún cree en los viejos mitos de la Iglesia acerca del judío, y lo que resulta más increíble es que consideran que todos los judíos o se encuentran desaparecidos o en Jerusalén” (Brenner 1924, 18). Es probable que Brenner tuviera razón en el caso de los mexicanos que vivían en el campo. Sin embargo, para aquellos que residían en las ciudades la referencia bíblica se hizo realidad en calles, mercados y tiendas despertando sospechas y rivalidades, básicamente por el éxito de sus emprendimientos comerciales antes que por su fantasmal presencia demoníaca. En síntesis, es posible sospechar que el judío en México fue perseguido más por extranjero que por judío a pesar de la imprecisión en el trazado de la frontera que separa a uno y otro. ■

Referencias

- AHINM (Archivo Histórico del Instituto Nacional de Migración). «Exposición de motivos, Ley de Migración de 1926.» En *Compilación histórica de la legislación migratoria en México*, Instituto Nacional de Migración, 129. México: INM, 2002.
- Avni, Haim. *Argentina y la historia de la inmigración judía (1810-1950)*. Buenos Aires: Ed. Magnes, 1983.
- Bloque (Bloque de Acción Revolucionaria pro Pequeño Comercio e Industria). *La emigración israelita*. México, 1937.
- Brading, David. «Manuel Gamio and Official Indigenismo in Mexico.» *Bulletin of Latin American Research* 7, núm. 1 (1988): 75-89.
- Brenner, Anita. «The Jew in Mexico.» *The Nation*, agosto 1924: 18.
- Carneiro, Maria Luiza Tucci. *O Anti-semitismo na Era Vargas*. São Paulo: Ed. Perspectiva, 2002.
- CROM. «CROM.» 15 de marzo de 1934: 31.
- Delgado, Grace. *Making the Chinese Mexican: Global Migration, Localism, and Exclusion in the US-Mexican Borderlands*. Stanford: Stanford University Press, 2013.
- Della Pèrgola, Sergio, y Susana Lerner. *La población judía en México: perfil demográfico, social y cultural*. México: El Colegio de México-Universidad Hebrea de Jerusalén, 1995.
- Dormady, Jason. *Primitive revolution: restorationist religion and the idea of the Mexican Revolution. 1940-1968*. Albuquerque: University of New Mexico Press, 2011.
- El Nacional. México, 16 de agosto de 1936.
- . México, 2 de diciembre de 1937.
- . México, 20 de enero de 1931.
- El Universal. México, 18 de noviembre de 1930.
- Gleizer, Daniela. *El exilio incómodo. México y los refugiados judíos. 1933-1945*. México: El Colegio de México-UAM, 2011.
- Gojman de Backal, Alicia (coord.). *Generaciones judías en México*. Vol. VII. México: CAM, 1993.
- . *Camisas, escudos y desfiles militares. Los Dorados y el antisemitismo en México*. México: UNAM-FCE, 2000.
- Gómez Izquierdo, José Jorge. *El movimiento antichino en México, (1871-1934)*. México: INAH, 1991.
- Hamui, Liz. *Los judíos de Alepo en México*. México: Tierra Firme, 1989.
- Hertzberg, Arthur. *The Jews in America*. Nueva York: Columbia University Press, 1997.
- Hexter, Maurice Beck. *The Jews in México*. Nueva York: ECJR, 1926.

- Hu- De Hart, Evelyn. «Racism and Anti-Chinese Persecution in Sonora, México, 1876-1932.» *Amerasia Journal*, núm. 9 (1982): 1-28.
- Kloyber, Christian. *Exilio y Cultura. El exilio cultural austríaco en México*. México: S.R.E., 2002.
- Krause, Corinne A. *Los judíos en México*. México: UIA, 1987.
- Ley General de Población. *Diario Oficial de la Federación*, 29 de agosto de 1936.
- Liebman, Seymour B. *Los judíos en México y América Central. Fe, llamas e Inquisición*. México: Siglo XXI Editores, 1970.
- Lomnitz, Claudio. «Anti-Semitism and the Ideology of the Mexican Revolution.» *Representations* (University of California Press) 110, núm. 1 (Primavera 2010): 1-28.
- Lvovich, Daniel. *Nacionalismo y Antisemitismo en la Argentina*. Buenos Aires: Ediciones B, 2003.
- Magallón, Carlos B. *El judío en México*. México: S.P.I., 1941.
- Meyer, Jean. *El sinarquismo, el cardenismo y la iglesia. 1937-1947*. México: Ed. Tusquets, 2003.
- Pérez Montfort, Ricardo. «Apuntes sobre el exilio alemán en México.» En *México, país refugio*, de Pablo Yankelevich (coord.). México: INAH, 2002.
- . *Hispanismo y Falange. Los sueños imperiales de la derecha española*. México: FCE, 1992.
- . *Por la patria y por la raza. La derecha secular en el sexenio de Lázaro Cárdenas*. México: UNAM, 1993.
- Poliakov, León. *Historia del antisemitismo, 5 vols*. Barcelona: Muchnik Eds., 1980-1986.
- Puig, Juan. *Entre el río Perla y el Nazas. La China decimonónica y sus braceros emigrantes, la colonia china de Torreón y la matanza de 1911*. México: Conaculta, 2011.
- Romero, Robert Chao. *The Chinese in Mexico (1882-1940)*. Arizona: The University of Arizona Press, 2010.
- Saade Granados, Martha. *El mestizo no es de color. Ciencia y política pública mestizófilas, 1920-1940*. Tesis de Doctorado en Historia y Etnohistoria, México: Escuela Nacional de Antropología e Historia, 2009.
- Schefer, Jean Louis. *L'hostie profanée. Historie d' une fiction théologique*. Paris: POL, 2007.
- Senkman, Leonardo. *Argentina, La segunda guerra mundial y los refugiados indeseables*. Buenos Aires: GEL, 1991.
- Von Hanffstengel, Renat, y Cecilia Tercero (coord.). *México, el exilio bien temperado*. México: UNAM-Instituto de Investigaciones Interculturales Germano-Mexicanas A.C., 1995.

Yankelevich, Pablo. «Corrupción y gestión migratoria en el México posrevolucionario.» *Revista de Indias* (CSIC), núm. 255 (mayo-agosto 2012).

———. «Mexico for Mexicans. Immigration, National Sovereignty and the Promotion of Mestizaje.» *The Americas*, enero 2012: 405-437.

Yerushalmi, Yosef Hayim. «L'antisémitisme racial est-il apparu au XXe siècle. De la limpieza de sangre en Espagne au nazisme : continuité et ruptures.» *Esprit*, núm. 150 (marzo-abril 1993): 5-35.

Zárate, Guadalupe. *México y la diáspora judía*. México: INAH, 1986.

Morna Macleod*

De apariencias y resistencias: el traje de las mujeres mayas guatemaltecas como ámbito de disputa

Resumen | Partiendo del traje de mujeres mayas, este artículo explora los estereotipos en la sociedad racializada guatemalteca, que tienden a asumir que las mujeres vestidas de traje maya son sirvientas. Se argumenta por la necesidad del análisis interseccional, en vez de la idea de la “triple opresión” (es decir, de las categorías discretas y aditivas de género, raza y clase), dado que estas divisiones sociales se entretajan, formando lógicas compuestas de opresión en contextos histórico-sociales específicos. El artículo también analiza las maneras en que las mujeres mayas están confrontando al racismo con especificidades según su género, en Guatemala en el periodo post-firma de los Acuerdos de Paz ocurrida a finales de 1996.

Appearances and Resistance: Guatemalan Mayan Women’s Dress as a Terrain for Contention

Abstract | Taking Mayan women’s dress as a site of multiple meanings, this article explores the stereotypes in racialized Guatemala which tend to equate women in Mayan dress with servants. An argument is made for the need for intersectional analysis rather than the idea of “triple oppression” (with discrete and additive categories of gender, race and class), as each of these social divisions enmesh, forming compound logics of oppression in specific social and historical contexts. The article also examines the way Mayan women are confronting gendered racism in Guatemala in the aftermath of the 1996 signing of the Peace Accords.

Palabras clave | estereotipos – racismo – sexismo – interseccionalidad – mujeres mayas – Guatemala

Keywords | stereotypes – racism – sexism – intersectionality – mayan women – Guatemala

“SEÑORA, si no necesitan sirvienta allí, puede ir a ese lugar allá”. Así me respondió un hombre en la calle cuando le pregunté por el Centro San Benito, en el centro de la ciudad capital, al dirigirnos una colega maya antropóloga y yo a un foro público donde habíamos sido invitadas como ponentes. El comentario dejó

* Universidad Autónoma del Estado de Morelos. **Correo electrónico:** morna.macleod@uaem.mx

un silencio incómodo, doloroso, entre nosotras. Sentí indignación por el racismo naturalizado del hombre, de aspecto humilde, al asumir que mi colega era empleada doméstica. Su actitud servicial ante la ‘patrona’ (estereotipo de mi persona) tampoco me agradó. “¡Qué bueno que ya finalmente tiene sirvienta”, le dijo el casero a una mujer británica cuando fue por la renta y la encontró en su sala con una amiga maya, también en la capital de Guatemala. ¿Por qué surge la suposición que estas mujeres mayas son empleadas domésticas? El supuesto subyacente parece ser que toda mujer que viste traje indígena es sirvienta. ¿Por qué es tan común este estereotipo? ¿Qué hay detrás del mismo? ¿Qué impacto tiene en las mujeres mayas el ser consideradas ‘sirvientas’? ¿Qué relaciones de poder devela esta suposición? ¿Y cómo resisten las mujeres mayas el racismo cotidiano perpetuado por estereotipos y prejuicios?

En Guatemala abundan los prejuicios, estereotipos y estigmas raciales y étnicos, sobre todo hacia las mujeres indígenas. Comúnmente les dicen “las marías” o “las envueltas” en la jerga despectiva popular, por su uso de corte,¹ asociándolas típicamente con ser trabajadoras domésticas. La mujer indígena como empleada doméstica o sirvienta (Cumes 2008) es un estereotipo frecuente y reiterado entre ladinos,² aunque también hay casos de hombres indígenas que reproducen el racismo. La investigadora maya q’eqchi’, Amanda Pop, documentó la manera en que un estudiante indígena en la universidad jesuita le comentó a su amigo: “púchicas vos, esto se ha vuelto el parque central porque veo a tantas criaditas deambulando en los pasillos”, refiriéndose a las mujeres mayas que veía en dicho centro de estudios” (Pop en Macleod y Cabrera 2000, 132). Esto refleja un grado fuerte de violencia simbólica hacia las mujeres mayas, pero también hacia sí mismo, poniendo de manifiesto la actitud de interiorización de la opresión que Fanon (1952) describe en su libro *Piel negra, máscaras blancas*. Incluso hay mujeres k’iche’s en Quetzaltenango que se refieren peyorativamente a las “envueltas” diferenciándolas de sí mismas, ya que las mayas quetzaltecas urbanas acomodadas usan faldas con múltiples pliegues en vez de cortes. Los extranjeros tampoco se exentan del racismo, a veces con actitudes exotizantes. Pero las más de las veces, la discriminación racista y clasista hacia las mujeres indígenas en Guatemala se da entre hombres y mujeres, ladinos y criollos de

1 El corte es la tela, usualmente tejido en telar de pie, enrollada en falda, que comúnmente usan las mujeres mayas. Estas bellas telas frecuentemente son jaspeadas, o de *ikat*, un método intrincado de teñido de los hilos con nudos, así produciendo figuras o diseños geométricos a la hora de ser tejidos. Otros cortes son de colores fuertes, como los cortes color índigo de Nahualá o rojo con una delgada hilera de jaspeado en Nebaj.

2 A diferencia de México y otros países en América Latina, en Guatemala el término ‘mestizo’ es escasamente usado. Al nombrarse como ‘ladino’, no se reconoce la “sangre” indígena ni el mestizaje que tiene una parte significativa de la población.

diferentes clases sociales, desde una larga genealogía de racismo estructural que inicia para justificar la sobre explotación de la mano de obra indígena, pero que adquiere vida propia, con lógicas y dinámicas mutantes, aunque siempre resistente a la desaparición.

En este artículo, principalmente a través del traje, como símbolo y como medio de análisis, exploraré los prejuicios, estereotipos y estigmas hacia mujeres indígenas, así como sus resistencias. El traje es un símbolo que condensa múltiples significados, que entran en disputa en el terreno discursivo, convirtiéndose así en una vía sugerente para explorar tanto las discriminaciones y supuestos discriminatorios que subyacen actitudes y comportamientos hacia las mujeres indígenas, como las estrategias de reclamo y resistencia de mujeres mayas ante el racismo con matices específicos de género, el clasismo y la discriminación cultural.

Las mujeres mayas que figuran en este artículo son productoras de pensamiento, vinculadas de diferentes maneras a los movimientos sociales. Representan así a corrientes de pensamiento y posicionamientos en la sociedad civil guatemalteca. Sus experiencias vividas particulares y sus resistencias no son sólo individuales, sino que son ilustrativas de muchas mujeres mayas en Guatemala. Primero hago unas reflexiones de carácter teórico, para luego analizar algunas de las resistencias y respuestas de mujeres mayas ante los estereotipos y el racismo cotidiano.

En Guatemala abundan los prejuicios, estereotipos y estigmas raciales y étnicos, sobre todo hacia las mujeres indígenas. Comúnmente les dicen “las marías” o “las envueltas” en la jerga despectiva popular

Definiendo los términos

El Comité para la Eliminación de la Discriminación Racial (CERD) reconoció que la Convención Internacional sobre la Eliminación de toda forma de Discriminación Racial (ICERD) era “ciega” a las diferencias de género en relación al racismo. Observó que la discriminación racial no siempre afecta a hombres y mujeres por igual o de la misma manera (2000), y emitió una recomendación general (no. 25) para rectificar esta omisión (George 2007). Pero no son sólo los convenios y los organismos internacionales que no han visualizado las formas específicas en que el racismo impacta a las mujeres. La perspectiva de género en el análisis del racismo sigue estando en gran medida ausente en los trabajos académicos, y tiende a ser vista como un ‘nicho’ para los aportes de

las feministas, y no como un reto que incumba a todo investigador que trabaja sobre el racismo.³

Por otra parte, hay una creciente comprensión de parte de muchas académicas, activistas y organizaciones internacionales respecto a que las diferentes formas de opresión, producto de las divisiones sociales, están intrínsecamente interrelacionadas. Por lo mismo, se hace la crítica al abordaje de la *triple opresión* —de clase, raza o etnicidad y género— porque tiende a ver cada opresión como una categoría discreta, separada y aditiva, en vez de analizar las maneras en que cada una interactúa con las demás en determinados contextos históricos. En lugar de la *triple opresión*, se postula el *análisis de la interseccionalidad* —un concepto teórico-metodológico en construcción— para analizar las maneras en que se producen *lógicas compuestas* de opresión. Así, por ejemplo, Anthias y Yuval-Davis, en un artículo seminal de 1983 “Contextualizando el feminismo. Divisiones de género, étnicas y de clase”, criticaron el concepto de la triple opresión y plantearon más bien que se trata de opresiones que son “entretejidas” (*enmeshed*) y desde las intersecciones particulares se producen efectos específicos” (Anthias y Yuval-Davis 1990, 470, traducción propia).

El término ‘interseccionalidad’, acuñado por la abogada y académica afroamericana Kimberlé Williams Crenshaw en su trabajo pionero “Cartografiando los márgenes. Interseccionalidad, políticas identitarias y violencia contra las mujeres de color” (1991), propone que: “las maneras en que la ubicación (*location*) de mujeres de color en la intersección de raza y género hace que nuestra experiencia de violencia doméstica, violación sexual y reforma reparadora sea cualitativamente diferente a la de las mujeres blancas” (Crenshaw 1991, 1242, traducción propia). Esta cita pone de manifiesto la necesidad de articular el análisis de género con el de racismo, es decir, de capturar los aspectos racializados de género y los aspectos diferenciados por género (*gendered*) de raza, tanto en términos analíticos como metodológicos y para resolver problemas en la vida cotidiana. El análisis de la interseccionalidad busca captar el entrelazamiento de los distintos ejes identitarios en situaciones históricas y contextos específicos. Entre ellos, destacan la clase, la raza y/o etnicidad y el género, que provienen de divisiones sociales y bases ontológicas diferentes (Yuval-Davis 2006). Por

3 Claro está que no todo tema de racismo se presta a un análisis con perspectiva de género, sobre todo los de índole más filosófico o desde las ciencias duras. Sin embargo, la incorporación de un análisis de género a las investigaciones sociales sobre el racismo enriquecería mucho a gran parte de las investigaciones. En el Coloquio Internacional *Identidades, racismo y xenofobia en América Latina: una perspectiva interdisciplinaria acerca de un problema complejo* (28-31 de enero de 2014, realizado en la UNAM) se intentó transversalizar la perspectiva de género en todas las mesas. Llama la atención, no obstante, el que pocas ponencias y conferencias magistrales hayan tomado esta invitación en cuenta.

esta razón, un análisis estructural de las opresiones no pueden dar primacía a una sola división social, como es la clase o el género, sino que habría que resaltar la articulación entre ellas: “un análisis satisfactorio de la dominación y explotación en las sociedades contemporáneas tendría que —sin minimizar la importancia de clase— dar una atención considerable a los fenómenos interrelacionados del racismo, sexismo y sistema de estados nacionales” (Thompson 1984: 130, traducción propia). Ahora bien, es posible que en situaciones específicas un eje pueda adquirir mayor importancia que otros. Dependiendo del contexto, también pueden adquirir importancia otros ejes identitarios como son la sexualidad, la edad y la nacionalidad, entre otros.

Para que el análisis interseccional capte las realidades específicas de las mujeres —pues tampoco la realidad de todas las mujeres negras o indígenas es homogénea— es necesario partir desde la *experiencia vivida* por las mujeres en contextos históricos y actuales específicos. Incluso, la importancia que toman las diferentes divisiones sociales dependerá de los contextos particulares. Por ejemplo, mientras que el eje de género puede adquirir gran relevancia al analizar las relaciones intrafamiliares o dentro de los movimientos indígenas y afrodescendientes, o de los movimientos sociales en general, los ejes de etnicidad y de clase resaltan al analizar relaciones entre movimientos feministas y de mujeres.

El análisis de la interseccionalidad da lugar a comprensiones constructivistas y más fluidas de la identidad. El eje etario es especialmente ilustrativo de esta fluidez:

La edad representa una dimensión del tiempo y del ciclo de vida y demuestra más claramente que cualquier otra división social, la manera en que las categorías y sus fronteras no son fijas, y cómo sus significados sociales y políticos pueden variar en contextos históricos distintos, además de ser constantemente desafiados y reestructurados tanto individual como socialmente (Yuval-Davis 2006: 201, traducción propia).

Esta reflexión es interesante, ya que pone de manifiesto no sólo el carácter cambiante de la edad a lo largo del ciclo de vida, sino la apreciación diferenciada de

Para que el análisis interseccional capte las realidades específicas de las mujeres —pues tampoco la realidad de todas las mujeres negras o indígenas es homogénea— es necesario partir desde la experiencia vivida por las mujeres en contextos históricos y actuales específicos

la edad en diferentes culturas y sociedades. Así, mientras que en las comunidades indígenas la gente anciana tiende a ser valorada y tratada con gran respeto por su experiencia adquirida, en muchos países del norte global, los ancianos son vistos casi como un estorbo y son expulsados a asilos. Estas diferencias entre culturas ilustran los riesgos de las generalizaciones y la necesidad de partir desde la experiencia vivida de las personas.

El abordaje interseccional se tropieza con algunos retos al aplicarlo al análisis de los movimientos identitarios, como son los movimientos de mujeres y feministas, de afro-descendientes y de indígenas. Para “cerrar filas”, los movimientos sociales a menudo se proyectan como monolíticos, a partir de las identidades dominantes en ellos. El nombre de un libro escrito por feministas afro-americanas ilustra esta situación sintéticamente: *Todas las mujeres son blancas, todos los negros son hombres, pero algunas somos valientes* (Hull, Scott y Smith 1982). Yuval-Davis señala que las narrativas de estos movimientos “a menudo reflejan los discursos hegemónicos de la política identitaria que invisibilizan las experiencias de los miembros más marginales de esa categoría social específica y construyen y homogenizan la ‘forma correcta’ del deber-ser de sus miembros” (2006, 195, traducción propia). Así, los movimientos indígenas y de afro-descendientes tienden a marginalizar a las mujeres, mientras que los movimientos feministas tienden a relegar a las negras e indígenas. A la vez, las integrantes de estas luchas a menudo se enfrentan con lealtades encontradas: ¿cerrar filas con sus compañeros machistas que les marginan?, ¿cerrar filas con mujeres que las homogenizan? En la lucha por el reconocimiento, Crenshaw señala la tendencia de enfatizar un eje identitario en especial con fines de restituir la dignidad lastimada. Por ejemplo “‘Yo soy negra’ se convierte no simplemente en un discurso de resistencia, sino también en un discurso positivo de auto-identificación, vinculado íntimamente a las declaraciones celebratorias del nacionalismo negro ‘*Black is beautiful*’” (Crenshaw 1991, 1282). Según la autora, al integrar el análisis de la interseccionalidad, se logra visibilizar estas lealtades encontradas, así como las relaciones asimétricas de poder que atraviesan los movimientos sociales.

El análisis de la interseccionalidad, al partir desde abajo, desde las experiencias vividas de las mujeres mayas, nos permite una visión más compleja y holística de los impactos del racismo vivido como mujeres, y echa a tierra la creencia común que el racismo afecta más a las personas viviendo en pobreza que a las de clase media. Al discernir entre la *dimensión estructural* —y sus bases ontológicas particulares— y la *dimensión política*, es decir, las maneras en que las mujeres construyen, enmarcan y posicionan sus reclamos y reivindicaciones en torno a las diversas relaciones de poder, se abre un terreno fértil de análisis, para explorar las complejidades del racismo, las resistencias y las luchas antirracistas.

Hasta ahora he reflexionado sobre los diferentes ejes o divisiones sociales atravesadas por relaciones asimétricas de poder, que producen discriminaciones, opresiones y resistencias. Ahora es pertinente analizar la triada “Prejuicio, estereotipo y estigma”, que fija a los ‘otros’, naturalizando su ‘inferioridad’ ante un ‘nosotros’ de los sectores dominantes de la sociedad, o incluso a través de una jerarquización racial; como reza el refrán popular en Guatemala: “soy pobre pero no soy indio”. Para entender las maneras en que esta inferiorización funciona, la develación de los supuestos subyacentes detrás del prejuicio es una veta fértil para explorar el racismo cotidiano en Guatemala. Una manera de lograr la inferiorización es a través de los estereotipos. “Los estereotipos”, nos dice Stuart Hall, “toman algunas características sencillas, llamativas, memorizables, fácilmente comprendidas y ampliamente reconocidas de una persona, y reducen todo acerca de la persona a estos rasgos, los exageran y los simplifican, y los fijan sin cambio ni desarrollo hacia la eternidad... El acto de estereotipar reduce, esencializa, naturaliza y fija ‘la diferencia’” (Hall 1997, 258 traducción y énfasis propios). Aquí la diferencia —lo que no pertenece a la ‘norma’, a lo ‘normal’— es inferiorizada y rechazada. Y a veces se magnifican —o incluso se construyen— las diferencias para aumentar la brecha entre el ‘nosotros’ y ‘los otros’. Tal es el ejemplo, señalado por Hale (2006) de una mujer ladina que critica a otra por andar en la calle con el pelo mojado, porque así “parece india”. La asociación de andar con pelo mojado en la calle con ser indígena resulta curiosa, y no ha adquirido el nivel de “universalización” del estereotipo de la mujer indígena, identificada por su traje, como sirvienta. Aquí podemos ver que hay estereotipos “contagiosos”, que se generalizan, y estereotipos locales, que sólo se entienden en contextos determinados.

Los estereotipos afloran en sociedades donde existen grandes brechas o “clivajes” y relaciones asimétricas de poder muy marcadas (Hall 1997, 258). En Guatemala, el racismo estructural es fácilmente observable tanto en prácticas como en actitudes, donde la población mayoritaria indígena ha sido “minorizada”. Es un país en donde todavía ocurrían prácticas de venta de fincas con todo y mano de obra indígena (mozos, colonos) a comienzos del siglo XXI, un país con leyes secundarias hasta 1944 que legalizaban el trabajo forzoso indígena. La distribución extremadamente desigual de la tierra, riqueza e ingreso nacional —motivo del conflicto armado interno que duró 36 años— sigue hasta la actualidad. Las sociedades con grandes brechas o fracturas, como la guatemalteca, se caracterizan por estar fuertemente polarizadas, fomentando una lógica de binarios confrontados. Los binarios estereotipados se crean históricamente para construir, fortalecer e institucionalizar las relaciones asimétricas de poder (Torres, Mirón e Inda 2003). En Guatemala, el Estado y los sectores dominantes, e incluso algunas escuelas académicas, fomentaron un binario dicotómico o bipolaridad

ladino-indígena (Taracena 2004, 35), en vez de resaltar el abanico de identidades étnicas en el país: indígenas, criollos, ladinos, mestizos, afro-descendientes, descendientes de chinos, de alemanes, entre otros. Lo que sí resalta este binario son las relaciones asimétricas fundacionales de poder que existen en una sociedad racializada, aunque no permite ver su intersección con otras opresiones y variables, como son el género, la clase social, las inequidades entre lo urbano y lo rural, entre otras.

En la sociedad racializada guatemalteca, los indígenas son fijados en los rangos más bajos de la pirámide social, aunque en la realidad un número creciente ha logrado movilidad, acceso a la educación superior y fuentes de trabajo de las clases medias. La antropóloga kaqchikel, Aura Cumes, señala:

La estructura racista y desigual del empleo no imagina a los indígenas optando por espacios más allá del lugar al cual han sido relegados. El imaginario social cotidiano sigue pensando a las mujeres como sirvientas, tortilleras y vendedoras de mercado. Mientras que los hombres son imaginados como peones, jornaleros, campesinos, albañiles y soldados rasos (Cumes 2008, 7).

La persistencia de este imaginario social pone de relieve el carácter resistente y a la vez controlador de los estereotipos.

El racismo como dispositivo y la jerarquía racial “permite” que los sectores dominantes entren, invadan la intimidad de la población estigmatizada, en especial de las mujeres. La antropóloga maya k’iche’ Irma Alicia Velásquez Nimatuj habla sobre el “disfrute de chistes racistas y sexuales sobre cómo las mujeres mayas usamos el corte, sobre qué tenemos debajo de nuestros huipiles. Chistes acerca de si usamos o no ropa interior, y de cómo son nuestros órganos sexuales” (Velásquez Nimatuj 2004, 245). Aquí de nuevo se develan las relaciones asimétricas de poder —es difícil imaginar tales tipos de chistes sobre qué hay debajo de los pantalones de un finquero, o de un maestro rural ladino— aunque también hay códigos culturales indígenas que condenarían estas expresiones como una falta de respeto. Aquí constatamos una clara intencionalidad de humillar, de degradar, de controlar los cuerpos de las mujeres indígenas. “El resultado de encuentros repetidos de la mirada estigmatizante de otro culturalmente dominante”, nos dice Nancy Fraser, es que “los grupos despreciados internalizan imágenes negativas de sí mismos” (Fraser 2000, 3). Aura Cumes explora los impactos del racismo en los grupos y personas discriminadas:

Cuando un colectivo humano y sus integrantes en lo individual son sistemáticamente humillados por lo que son, pueden aprender a autodespreciarse, a avergonzarse de sí mismos, y por lo tanto a querer despojarse de aquello que deviene en su inferiorización.

En suma, se niegan a sí mismos, buscan pasar inadvertidos; en otros casos procuran parecerse a quien les domina y su conducta coincide con la identidad inferiorizada que le impone el dominante (Cumes en Sandoval 2014⁴).

Organizaciones de mujeres mayas como Kaqla han desarrollado un enfoque de análisis político y sanación precisamente para superar la interiorización de la opresión (Kaqla 2004).

Así, se usan los estereotipos activamente para rebajar y desvalorar a la gente. En 1992, cuando Rigoberta Menchú Tum —maya uspanтека de El Quiché— ganó el Premio Nobel de la Paz, empezaron a circular muchos chistes en Guatemala. Uno fue sobre la creación de una muñeca de Rigoberta Menchú para ser la sirvienta de la Barbie⁵. Este chiste no sólo pone en evidencia las diferentes facetas de discriminación hacia la lideresa maya (como mujer, sirvienta e india), sino revela la envidia y la necesidad de tratar de “bajarle” a una mujer maya que ha sobresalido. La estrategia intencionada del estereotipo se repite durante el juicio al general Efraín Ríos Montt veinte años después. Marta Casaús, académica guatemalteca que presentó un peritaje sobre racismo y genocidio en el juicio, ha documentado las reacciones de odio y desprecio hacia los indígenas en la prensa escrita en el transcurso de dicho proceso (Casaús 2013 y en este número de INTERdisciplina).

Detrás de estas actitudes racistas y estereotipos congelados en el tiempo, en el imaginario colectivo ladino, subyace un miedo que “los indios bajarán de las montañas”. Esto se constata en actitudes y también en textos escritos desde hace décadas (por ejemplo, Chamix 1982). En este imaginario, hay una fantasía de miedo de un “día del juicio final”, como nos dice Hale, para ajustar los “siglos de cuentas pendientes sobre raza y clase” (Hale 2006, 84). Es notable la manera en que los estereotipos afloran y el discurso de odio se activa en momentos álgidos, cuando el *status quo* racializado es cuestionado,⁶ como cuando Menchú ganó el Premio Nobel, cuando un maya k’iche’ ganó la alcaldía en la segunda ciudad más grande en Guatemala,⁷ o cuando un dictador fue llevado a juicio por genocidio y crímenes de lesa humanidad. En el caso de Bolivia, durante el

4 El Periódico 1/7/2012, [http://www.elperiodico.com.gt/es/20120701/ domingo/214404/?tpl=54](http://www.elperiodico.com.gt/es/20120701/domingo/214404/?tpl=54)

5 Para un análisis sugerente sobre los chistes en torno a Rigoberta Menchú luego de ganar el Premio Nobel, véase el libro de Diane Nelson, 2006. *Un dedo en la llaga. Cuerpos políticos y políticas del cuerpo en Guatemala en el quinto centenario*, Guatemala: Cholsamaj.

6 Ver Mallón (2011).

7 Rigoberto Quemé del comité cívico Xel Ju fue alcalde de Quetzaltenango en 1996 y reelegido para otros cuatro años en 2000, suscitando una campaña de odio en esa ciudad, en vivo, en los medios y con grafiti racista en las calles.

gobierno de Evo Morales, Calla y Muruchi advierten que “las expresiones abiertas del racismo se han manifestado porque los espacios y las posiciones jerárquicos se están transgrediendo, al mismo tiempo que los futuros políticos se están disputando” (Calla y Muruchi 2011, 307-308 traducción propia). La diferencia significativa entre Bolivia y Guatemala es que en el primero la virulencia racista aflora en un contexto en que por primera vez en la historia del país un indígena llega a la presidencia, y durante el proceso de debate de una nueva constitución. A raíz de la nueva carta magna, en octubre de 2010, se emite la Ley contra el Racismo y Todas las Formas de Discriminación (Calla 2011). Es decir, aunque el racismo abierto se intensifica, esto se da en un contexto favorable para los pueblos indígenas, y se logran grandes avances en contra del racismo tanto en la constitución, como en la emisión de una ley concreta para combatirlo. En cambio, en Guatemala, los logros son más magros y el contexto continúa siendo desfavorable. Así, se creó la Comisión Presidencial Contra la Discriminación y el Racismo contra los Pueblos Indígenas en Guatemala (CODISRA) en el año 2002 (Acuerdo Gubernativo Número 390-2002). Sin embargo, hasta hoy, las iniciativas de ley en contra del racismo y la discriminación siguen en proceso y no han sido aprobadas por el Congreso, no cumpliendo a cabalidad con la recomendación emitida por el Comité para la Eliminación de la Discriminación Racial (CERD) para que el Estado adopte una ley específica “que tipifique como actos punibles las distintas manifestaciones de la discriminación racial de conformidad con lo dispuesto en el artículo 4 de la Convención y que realice las reformas legislativas necesarias para armonizar la legislación nacional con la Convención” (CERD/C/GTM/CO/12-13). Este contexto desfavorable pone de relieve la valentía de aquellos intelectuales mayas que siguen atreviéndose a pronunciarse públicamente a pesar de las amenazas veladas y abiertas que reciben por tal atrevimiento, sin mencionar la gran valentía de las y los testigos maya *ixiles* que dieron sus testimonios durante el juicio en un clima tan adverso.

Resistencias de mujeres mayas

Muchas mujeres mayas desafían estos estereotipos, y resisten de múltiples maneras. En primer lugar, resisten a través de su reivindicación y en su perseverancia de usar traje. Es una expresión de una resistencia histórica y a la vez cotidiana (Velásquez Nimatuj 2004). Mientras que en las comunidades es una práctica ancestral —más bien se vería “raro” no usar el traje (Macleod 2011, 96)— en la capital y otras ciudades, donde la presión de dejar el traje es grande, se trata de una resistencia intencionada y consciente.

Irma Alicia Velásquez hace una crítica al uso folklórico del traje en la industria turística que separa el traje de la mujer que lo viste, y cosifica a ambos,

retomando el traje y descartando a la mujer. En cambio, Velásquez contextualiza la exclusión y opresión racial y patriarcal que viven las mujeres mayas de carne y hueso que visten traje. De esta manera, “cada vez más mujeres mayas estamos conscientes de que vestir nuestra indumentaria regional en nuestro país implica más que un derecho cultural, un acto político de resistencia e identidad racial, que implica hacer uso del derecho de autodeterminación como pueblo indígena” (Velásquez Nimatuj 2004, 264). Al situar la resistencia cultural en el contexto socio-económico, se convierte en una afirmación política transgresora.

Hay una tendencia creciente de mujeres mayas que reclaman, develan los supuestos y ponen de manifiesto el racismo de sus interlocutores. Así, por ejemplo, cuando una mujer ladina ofreció trabajo como empleada doméstica a una mujer maya Kaqchikel en un autobús camino a Chimaltenango, ésta le respondió que con mucho gusto, siempre y cuando la señora estuviera dispuesta a pagarle más de los mil dólares mensuales que recibía en su puesto de trabajo con USAID. A la vez, es cierto que, ante la pobreza y exclusión estructural, un gran porcentaje de mujeres indígenas efectivamente trabajan como domésticas en casas ajenas, por tener pocas oportunidades de empleo. Aquí es relevador que, a pesar de los muchos intentos, ha sido imposible que se apruebe una ley de protección de las trabajadoras domésticas, en su mayoría indígenas. Detrás de esta renuencia está el deseo de mantener los salarios de miseria, las largas jornadas sin horarios, y las condiciones a menudo inhumanas de trabajo y de vivienda.

Frecuentemente, las actitudes racistas y de subestimación están tan naturalizadas en el actuar y pensar de la gente ladina y extranjera, que simplemente no se dan cuenta. En cambio, los y las mayas con conciencia del racismo son agudas para “leer el poder”. La siguiente reflexión de una mujer maya k’iche’, Flori Yax, que trabaja en la cooperación internacional, es ilustrativa, al hablar de una académica española que participó en un diplomado:

...Vino una maestra muy importante de España. Ella cuestionaba ¿por qué las mujeres indígenas seguimos usando el traje? ¿Cómo es posible, que nosotras seguimos cargando con esta tela muy pesada, y que además somos las responsables de sostener la

“Cada vez más mujeres mayas estamos conscientes de que vestir nuestra indumentaria regional en nuestro país implica más que un derecho cultural, un acto político de resistencia e identidad racial, que implica hacer uso del derecho de autodeterminación como pueblo indígena”

cultura, porque nos lo han dicho los hombres? Yo le decía a mi amiga: ‘si es para provocar, es excelente, pero si realmente lo piensa así, me preocupa’. Porque ¿a cuántas mujeres indígenas ha preguntado [lo que piensan]? Si a mí me pregunta ‘¿es sacrificado ponerte esto?’ (Señala su traje y se ríe)... Un ejemplo, es de las mujeres de Nebaj de las CPR que fueron al Triunfo, en la Costa Sur.⁸ Mucha gente las cuestiona, ¿por qué siguen poniéndose su traje, si están en la costa sur en ese calor tan horrible? Y una señora me dijo: ‘es que, si me lo quito, yo ya no soy yo’. Y allí es donde también empiezas a analizar qué piensa esa mujer [española]; de hecho no cree que nosotras seamos inteligentes. Porque me dijo la señora [de las CPR], cuando le dije, ‘mucho calor, ¿y cómo lo están resolviendo? Ah, nosotras estamos comprando tela blanca, ya no la estamos tejiendo, es delgadita y la bordamos igual’. Lo han adaptado a las condiciones. Entonces me pongo a pensar que si esa señora académica, muy interesante, tiene sus teorías importantes en su cabeza, pero esa teoría nos ha demostrado también la historia, que si no la pones a la par, pues la teoría se quedará volando sola (Macleod 2011, 62).

La reflexión de Flori Yax es muy interesante; por una parte, pone de manifiesto que para muchas mujeres mayas, el traje es parte de su “identidad” o su “segunda piel” (Macleod 2011), y no un encargo o una imposición, aunque en ciertas circunstancias o contextos puede llegar a serlo. Por otra parte, la cita ilustra su *privilegio epistemológico* de leer el poder “desde abajo”, al captar agudamente el supuesto implícito de que la “experta” española sabe más que las indígenas, y que en el fondo las ve como subordinadas (obligadas por los hombres a usar traje, en contra de sus propios intereses) o como tontas, que no pueden pensar por sí mismas. Flori Yax se ríe al señalar su precioso huipil tejido en múltiples colores con diseños mayas, ante lo absurdo —para ella— de pensar que ponerlo es “sacrificado”. Y después de señalar la forma en que las mujeres reasentadas han modificado su traje para adaptarse al nuevo ambiente caluroso, cuestiona las “teorías” que “personas expertas” elaboran, sin confrontarlas con lo que piensan aquellas que están siendo teorizadas, es decir, el paso discursivo de convertir a las mujeres indígenas en objetos. Estas son expresiones más sutiles de prejuicio, evidenciando la subestimación constante que viven las mujeres mayas. Pero también evidencian la creciente tendencia por parte de mujeres mayas, de cuestionar, reclamar y develar los supuestos y estereotipos.

⁸ Las CPR o Comunidades de Población en Resistencia fueron grupos de desplazados durante el conflicto armado que, en vez de refugiarse en México o dispersarse y mimetizarse en zonas urbanas o en otras regiones de Guatemala, desafiaron a los militares, creando pequeñas “zonas liberadas”. El traje de las Ixiles de Nebaj, El Quiché, a quienes se refiere Flori Yax, por tratarse de una de las zonas más frías de Guatemala, es muy grueso. Después de la firma de los Acuerdos de Paz, las CPR del área Ixil fueron reubicadas, por acuerdo gubernamental, a la calurosa costa sur de Guatemala.

Un creciente número de mujeres mayas intelectuales producen textos académicos y escritos para el público más amplio en donde deconstruyen el racismo y los estereotipos. Entre muchas otras, hay que citar a Emma Chirix, Irma Alicia Velásquez, y Aura Cumes. Emma Chirix, una de las fundadoras del Grupo de Mujeres Mayas Kaqla, escribe sobre las presiones que sufren para dejar de usar el traje:

Las mujeres mayas se ven acosadas por ladinas para cambiar el atuendo maya. Desde frases que conllevan una justificación económica: 'tu traje es muy caro, ¿por qué no usas nuestra ropa?'; la utilización del estereotipo de lo bonito y lo feo: '¡te ves más bonita con vestido!'; el argumento del estatus y el prestigio: 'te da más clase usar vestido'; el pretexto de estar a la moda y ser mujer moderna: '¡deja de usar esas prendas folklóricas!'; para ser vista como objetos: '¡qué bonito tu traje, decora la oficina!'; para negar la capacidad creativa de las mujeres: '¡fueron los españoles quienes trajeron los trajes y las uniformaron!' (Chirix 2003, 162).

Esta presión para dejar el traje se expresa de diferentes maneras. Relata una periodista de *El Periódico*, en un artículo sugerentemente titulado "Entre dos tierras" que una joven maya universitaria:

...recuerda los rostros desenchajados de sus compañeras de clase cuando les contó que un huipil era más caro que sus blusas Lacoste. Las chicas alzaron las cejas, arrugaron la barbilla y se dieron la vuelta: "qué tonta sos, pudiéndote comprar la ropa en Zara te comprás eso", dijo una y la otra asintió. María pensó que era mejor no decir nada. Nunca entenderían (Sandoval 1/7/2012).

Sandoval ilustra los prejuicios que sufren las jóvenes universitarias mayas, a la vez que rompe los binarios antagónicos indígenas/ladinos por su propia condición de mujer mestiza que hace la crítica. Los centros educativos son lugares especialmente difíciles para las jóvenes mayas urbanas por la presión de los pares, y a veces por la intolerancia de las autoridades. Sandoval cuenta que la joven maya k'iche' Ixkik Zapil usó uniforme durante todos sus largos años en el Austriaco, prestigioso colegio privado en la Ciudad de Guatemala. Tomó la decisión valiente de graduarse en su traje: "muchos de sus compañeros hablaron por lo bajo: 'es indígena', 'yo no sabía que ella usaba traje'. A Ixkik ya no le importaba, empezaba una de las batallas más duras que ha librado: mostrarse como es, aceptarse y recuperar sus raíces" (Sandoval 10/1/2014). El vestirse de traje, y no de toga, le costó caro a la maya *tz'utujil* Elena Chiquibal. Luego de graduarse de un bachillerato público, las autoridades le informaron que había habido un error y no estaba graduada. La joven *tz'utujil* denunció este acto

de racismo ante el Ministerio de Educación, logrando que las autoridades del centro educativo se retractaran.

El 5 de junio de 2002, un grupo de la Plataforma Agraria —instancia de apoyo a las demandas agrarias de las organizaciones campesinas e indígenas— fue al Tarro Dorado, una cervecería en la elegante zona 13 de la Ciudad de Guatemala, luego de una larga reunión de trabajo. Los demás entraron, sin embargo, al tratar de pasar Irma Alicia Velásquez Nimatuj, le fue negada la entrada, por vestir traje de Quetzaltenango. Expresa su reacción en el instante:

...Sentí un escalofrío que empezó desde la punta de mis pies y subió hasta mi cabeza. Recuerdo que abracé con fuerza mi perraje y me lo puse en el pecho, como buscando apoyarme en algo, ante semejante acto de segregación racial en pleno siglo XXI. Mis ojos se rebalsaron de lágrimas y un sentimiento de indignación pero al mismo tiempo de dolor, de rabia, de coraje y de venganza llenaron mi interior. Y me pregunté: ¿cómo es posible que en mi propio país no pueda entrar a una ‘pinche’ taberna por ser y por expresar que soy una mujer maya? (Velásquez Nimatuj 2004, 238-239).

En esta descripción se presenta la disyuntiva entre actuar con venganza, con odio, o de encausar los sentimientos de indignación y humillación hacia una lucha constructiva contra el racismo. Irma Alicia Velásquez optó por lo último, y su denuncia —junta con la de muchas organizaciones y personas mestizas y mayas— literalmente dio la vuelta al mundo. Aunque perdió las demandas contra la empresa y el Estado en los tribunales, el caso dejó un precedente para futuras denuncias públicas de racismo, y motivó la creación de un tribunal ético contra el racismo en septiembre de 2002. Este tribunal de conciencia documentó casos de racismo contra mujeres y hombres mayas en materia de participación política, acceso a la justicia, tenencia de la tierra, derecho a la educación y al trabajo. El Tribunal se llevó a cabo en el reconocido Centro Cultural “Miguel Ángel Asturias” en la Ciudad de Guatemala, donde el jurado del Primer Tribunal de Conciencia contra el Racismo dictaminó:

Que el racismo y la discriminación se han arraigado en la población hasta el punto de convertirse en una ideología que ha conducido y permitido el genocidio, el etnocidio y el ecocidio, y los testimonios escuchados en esta audiencia de concientización y difusión permiten corroborar la existencia de un serio problema de racismo en el país en el que participan en forma generalizada tanto entidades públicas y privadas, como instituciones y personas (30/9/2002).⁹

9 Ver: <http://movimientos.org/node/1121?key=1121>

Al no haber la voluntad política de condenar el racismo en el sistema de justicia, las organizaciones recurren a otros mecanismos para analizar, difundir y reprobar el racismo estructural en el país, a la vez dando el ejemplo de lo que deberían hacer los tribunales.

Reflexiones finales

El virulento racismo imperante en Guatemala fija a los y sobre todo a las mayas en estereotipos de inferioridad y subordinación, estereotipos inamovibles, con connotaciones no sólo de raza o etnicidad, sino también de género y de clase. También hemos constatado las múltiples maneras en que muchas mujeres mayas se rebelan contra las relaciones asimétricas de poder y resisten al racismo, a través de deconstrucciones y la develación de los supuestos detrás del discurso de otros. A través de su capacidad de *talking back* —reclamar y cuestionar— transgreden los parámetros del “indio permitido” (usando el término acuñado por Hale para otro contexto). Mientras que un creciente número de mujeres mayas afilan sus críticas a través de la palabra escrita, aún más lo hacen en la vida cotidiana, de manera oral, como el ejemplo citado de la maya *kaqchikel* que trabajaba en USAID. Su respuesta fue ingeniosa, mostrando la resistencia poderosa a través del sentido de humor. Devolvió el comentario, develando los estereotipos —y esperemos que creando conciencia o por lo menos un auto-cuestionamiento o incomodidad— en la mujer ladina que tomó como dado que estaría contenta de recibir una oferta de trabajo como empleada doméstica.

Son más frecuentes, sin embargo, las reacciones de cólera y de resentimiento. Y estas reacciones a menudo provocan que el interlocutor ladino tilde a estos mayas de “racismo-al-revés” (Hale 2006). Aquí hay un paralelo con las mujeres que, por el simple hecho de protestar contra el sexismo, son acusadas de querer “dar vuelta a la tortilla” o que odian a los hombres. Podemos ver en ambos casos que transgredir los estereotipos, cuestionar y reclamar, provoca actitudes defensivas y contragolpes. Dado que las fronteras de los discursos de lo “políticamente correcto” se van cambiando, las expresiones del racismo —y del sexismo— van mutando. Hay una tendencia en la gente que discrimina de negar sus propios prejuicios y actitudes racistas, en parte porque el racismo es mamado y naturalizado, y muchos sencillamente no lo ven. “Yo no soy racista” es un refrán tan común en Guatemala como “yo no soy machista”, descargándose de toda responsabilidad. “¿Qué culpa tengo yo por la conquista española hace 500 años?” Es otra manera de intentar deslindarse del racismo estructural, evadiendo la realidad actual de las relaciones sociales conflictivas y de las asimetrías de poder en las relaciones interétnicas. Esto se refuerza con la noción que la interculturalidad es cuestión de indígenas, mientras que la equidad de género

es cuestión de mujeres. La parte que detenta el poder —en este caso, las y los ladinos, y los hombres ladinos y mayas respectivamente— hacen caso omiso de que se trata de “relaciones entre”, sólo viéndolas como rezagos de parte de los indígenas y de las mujeres en la sociedad.

El traje es una vía sugerente para explorar el racismo hacia las mujeres mayas, así como sus resistencias y reclamos, y abre muchas vetas para la reflexión y el análisis. ■

Referencias

- Anthias, F. y N. Yuval-Davis. “Contextualizing feminism: gender, ethnic and class divisions” en M. Martiniello and J. Rath, *Selected Studies in International Migration and Immigrant Incorporation*, Amsterdam: Amsterdam University Press (2010) 469-488, (Originalmente en *Feminist Review*, 1983, vol. 15, núm. 1, 62-75).
- Calla, A. y K. Muruchi. “Transgressions and Racism: The Struggle over a New Constitution in Bolivia” en *Histories of Race and Racism. The Andes and Mesoamerica from Colonial Times to the Present*, Laura Gotkowitz, (ed.). USA: Duke University Press, 2011, 416.
- Casaús Arzú, M. “El discurso de los intelectuales Mayas ante el juicio por genocidio de Efraín Ríos Montt: Presencias destacadas y ausencias preocupantes”, ponencia presentada en el *Primer Congreso Internacional Los pueblos indígenas de América Latina, siglo XIX-XXI, Avances, perspectivas y retos*, CIPIAL, Oaxaca 25-28 de octubre de 2013.
- Chamix, P. “La importancia revolucionaria de conocer a los movimientos indígenas”, en *Revista Polémica*, núm. 3, San José de Costa Rica (1982) 47-57.
- Chirix García, E. D. *Alas y Raíces, afectividad de las mujeres mayas. Rik'in ruxik' y ruxe'il, ronojel kajowab'al*. 2003, Guatemala: Grupo de Mujeres Kaqla, Ciudad de Guatemala: Nawal Wuj.
- Comité para la Eliminación de la Discriminación Racial (CERD). Informes presentados por los Estados partes de conformidad con el artículo 9 de la Convención 12º y 13º informes periódicos que los Estados partes debían presentar en 2008, Guatemala (CERD/C/GTM/CO/12-13) 2009.
- Crenshaw, K. ‘Mapping the margins: intersectionality, identity politics, and violence against women of color’ *Stanford Law Review*, vol. 43, núm. 6, (1991): 1241-1299.
- Cumes, A. “Desigualdad social y ‘diversidad cultural’” en *Confluencia. Cuadernos de observación activa*, Guatemala: Canek Observatorio Cultural de Guatemala (2008) 4-14.
- Fanon, F. *Black Skin, White Masks*, Londres: Pluto Press, 1952.

- Fraser, N. "Rethinking recognition" in *New Left Review* 3, May-June (2000) 107-120.
- George, S. "Why Intersectionality Works" 2007, en *Isis International-Manila*, http://www.isiswomen.org/index.php?option=com_content&view=article&id=637:why-intersectionality-works&catid=126 (última consulta 23 de febrero 2014)
- Hale, C. R. *Más que un Indio: Racial Ambivalence and Neoliberal Multiculturalism in Guatemala*, USA: School of American Research Resident Scholar Research Press, 2006.
- Hall, S. *Representation: Cultural Representations and Signifying Practices*, Londres: Sage Publications and the Open University. 1997.
- Hull, G. T., P. Bell-Scott, B. Smith (eds.). *All the Women are White, all the Blacks are Men, and Some of us are Brave. Black Women's Studies*. New York: Feminist Press at CUNY. 1982.
- Kaqla *La Palabra y el sentir de las mujeres mayas de Kaqla*, Grupo de Mujeres Mayas Kaqla: Ciudad de Guatemala. 2004.
- Macleod, M. *Nietas del fuego, creadoras del alba. Luchas político-culturales de mujeres mayas*, FLACSO-Guatemala, Ciudad de Guatemala. 2011.
- Mallón, F. E. "A Postcolonial Palimpsest: The Work Race Does" en *Histories of Race and Racism. The Andes and Mesoamerica from Colonial Times to the Present*, Laura Gotkowitz (ed.). USA: Duke University Press. 2011.
- Nelson, D. *Un dedo en la llaga. Cuerpos políticos y políticas del cuerpo en Guatemala en el quinto centenario*, Guatemala: Cholsamaj. 2006.
- Pop Bol, A. "Racismo y Machismo: deshilando la opresión", en: *Identidad: rostros sin máscara (Reflexiones sobre cosmovisión, género y etnicidad)*, Macleod y Cabrera Pérez-Armiñan (comps.). Ciudad de Guatemala: Oxfam Australia. 2000.
- Sandoval, M. "Entre dos tierras", en *Domingo de El Periódico*, 1 de julio de 2012, <http://www.elperiodico.com.gt/es/20120701/domingo/214404/?tpl=54> (consultado 7/1/2014)
- Taracena Arriola, A. con colaboración de E. Gordillo Castillo, T. Sagastume Paíz et al. *Etnicidad, estado y nación en Guatemala, 1944-1985*, vol. II, Antigua, Guatemala: Centro de Investigaciones Regionales de Mesoamérica (CIRMA). 2004.
- Torres, R. D., L. F. Mirón y J. X. Inda. *Race, Identity and Citizenship: A Reader*, Oxford: Blackwell Publishing Ltd. [1999] 2003.
- Velásquez Nimatuj, I. A. "Traje, folclorización y racismo en Guatemala posconflicto" en Meile Heckt y Gustavo Palma Murga (eds.). *Racismo en Guatemala – De lo políticamente correcto a la lucha antirracista*, Ciudad de Guatemala: AVANCSO. 2004.

Yuval-Davis, N. "Intersectionality and Feminist Politics" *European Journal of Women's Studies* 2006 SAGE Publications (Londres, Thousand Oaks y Nueva Delhi), 1350-5068 vol. 13, núm. 3 193-209; <http://ejw.sagepub.com> DOI: 10.1177/1350506806065752

Tomás Pérez Vejo*

Exclusión étnica en los dispositivos de conformación nacional en América Latina

Resumen | Se examina el racismo en las nuevas naciones de América, surgidas de las antiguas colonia españolas a principios del siglo XIX —de manera particular México y Argentina— como una consecuencia de la aplicación de los preceptos científicos sobre raza aceptados en los siglos XVIII y XIX que establecían diferencias entre “razas” y la superioridad de una (la “blanca”) sobre las otras, a la construcción de naciones, una de cuyas preocupaciones centrales era el “mejoramiento” de la población. En este sentido, se examinan también las diferencias de enfoque del problema generadas desde los puntos de vista liberal y conservador, con el énfasis puesto sobre la religión católica —como factor para el mejoramiento de la raza— por parte de estos últimos. Se observa de qué manera la concepción misma de nación, tal como se manejó en la América posterior a la Colonia, encerraba en sí misma la discriminación entre los grupos de población que más podían servir a los propósitos nacionales formulados por élites criollas, y fomentaba la búsqueda de maneras de reforzarlos (“blanquearlos”), básicamente a través de políticas migratorias, salvo en casos particulares en que el objetivo era el urgente aprovechamiento de territorios no explotados.

179

Ethnic Exclusion Devices in Nation Building in Latin America

Abstract | We examine racism in the new nations of America, that emerged after the demise of Spanish colonialism during the first decades of the XIXth century—with special focus on Mexico and Argentina—as a consequence of the application of dominant scientific tenets accepted in the XVIIIth and XIXth centuries, concerning differences between “races”, in terms of nation building. Concerning this issue, we also observe the differences between the points of view of liberals and conservatives, particularly the emphasis placed by the latter on the Catholic religion as a factor for improving the racial mix. We also discuss how the very concept of nation, as it was conceived in the post-colonial Americas, included discrimination between different groups of population as better suited, or not, for furthering the national aims laid down by native elites, and fomented the search for ways of reinforcing (this usually meant “whitening”) the suitable groups, basically by means of migration policies, except in unique cases in which the objective was the urgent development of unexploited territories.

* Escuela Nacional de Antropología e Historia-INAH. Correo electrónico: tvejo@yahoo.com

Palabras clave | racismo – racismo científico – América post-colonial – políticas migratorias – nacionalismo – políticas poblacionales

Keywords | racism – scientific racism – post-colonial Americas – migratory policies – nationalism – population policies

A LO LARGO DEL SIGLO XIX y primeras décadas del XX fueron muchos los estados que establecieron filtros migratorios de carácter étnico-cultural; menos, pero también relativamente numerosos, los que desarrollaron políticas de mejora de la calidad étnica de sus poblaciones. Medidas apoyadas con entusiasmo por opiniones públicas que desarrollaron filias y fobias sobre los distintos grupos de inmigrantes, coincidentes de manera general con las definidas por las políticas oficiales sin que sea posible establecer una relación de causalidad clara, y para las que la mejor o peor calidad de las distintas razas fue una verdad poco menos que indiscutible. Fenómenos particularmente intensos en América, tanto en la anglosajona como en la latina, donde a la intensidad de los flujos migratorios¹ se sumó el convencimiento por parte de sus élites de que la inmigración era la respuesta a muchos, si no a la mayoría, de los problemas que enfrentaban las jóvenes naciones, desde la puesta en explotación de riquezas consideradas poco menos que infinitas a la mejora de la calidad racial de las poblaciones indígenas. Como consecuencia las polémicas sobre las políticas migratorias y, asociadas o no con ellas, las raciales pasaron a ocupar un lugar central en el debate público, mucho más importante del que hasta ese momento habían tenido y posiblemente superior al de ninguna otra región del mundo.

La voluntad de discriminación en función de criterios étnico-culturales fue clara de un extremo a otro del continente, plasmada en políticas explícitas o no en función de los contextos concretos de cada país, y se expresó a través de múltiples variables casuísticas: establecimiento de cuotas, prohibiciones de entrada a grupos considerados perniciosos, ataques xenófobos, políticas eugenésicas, entre otras. Si nos limitamos sólo al caso latinoamericano pocas dudas caben sobre la importancia de las características étnico-culturales en un debate étnico-migratorio particularmente intenso en el último cuarto del siglo XIX y primeras décadas del XX. Fenómeno que puede ser analizado desde múltiples

1 Llegaron más europeos a América en las últimas décadas del siglo XIX y primeras del XX que durante los cuatro siglos anteriores. La colonización real del continente fue obra más de los estados-nación contemporáneos que de los estados-imperio del antiguo régimen, y esto es un dato que merecería mucha más atención del que tradicionalmente la historiografía le ha prestado. No se trata sólo de un problema cuantitativo sino sobre todo cualitativo, de interpretación histórica global, del que por motivos obvios no me voy a ocupar aquí pero sobre el que merecería la pena reflexionar.

perspectivas teórico-metodológicas y disciplinares pero que en el campo de la historia ha tendido a privilegiar los estudios de caso, medidas discriminatorias contra grupos étnico-culturales de inmigrantes (judíos, negros, italianos, españoles, turcos, irlandeses, chinos,...) o nativos (negros e indígenas fundamentalmente), sobre las explicaciones de carácter global. El resultado, investigaciones, muchas de ellas imprescindibles y cuya importancia no quiero en ningún caso subvalorar, que tienden a obviar el análisis de los motivos últimos de esta voluntad de discriminación étnico-cultural privilegiando la descripción sobre la explicación y convirtiendo lo que, como intentaré demostrar a continuación, es el resultado de una manera de ver y entender el mundo de un tiempo histórico concreto, el de la modernidad,² en una sucesión de casos particulares sin relación unos con otros, los árboles que impiden ver el bosque.

Bosque que en este caso serían las constantes que están detrás de fenómenos tan aparentemente dispares como la hispanofobia de la Revolución Mexicana, el desprecio hacia los tanos (italianos) de las élites criollas argentinas, la hispanofilia del conservadurismo latinoamericano, el racismo anti-indígena del conjunto del continente, conservador o liberal, o la mestizofilia del México postrevolucionario, sólo por poner unos cuantos ejemplos tomados al azar. Todos ellos parten de lógicas de comprensión e interpretación, del mundo directamente relacionadas entre sí, y cuya alargada sombra se sigue proyectando sobre nuestro presente. El racismo y la xenofobia no como hechos aislados sino como el resultado de la hegemonía de la raza y la nación como categorías de análisis. Construcciones culturales que permearon, posiblemente como ninguna otra, las formas de comprender e imaginar el mundo

La voluntad de discriminación en función de criterios étnico-culturales fue clara de un extremo a otro del continente, plasmada en políticas explícitas o no en función de los contextos concretos de cada país, y se expresó a través de múltiples variables casuísticas: establecimiento de cuotas, prohibiciones de entrada a grupos considerados perniciosos, ataques xenófobos, políticas eugenésicas, entre otras

² Entiendo aquí por modernidad el mundo nacido con la gran ruptura de las últimas décadas del siglo XVIII y el fin del antiguo régimen. Para una síntesis global de esta ruptura y sus características más significativas véase Bayly (2004).

social y sobre cuyas lógicas de funcionamiento es preciso reflexionar y no sólo acumular datos o hacer juicios morales.

Es preciso reflexionar, entre otros motivos, porque no se trataría de excepciones circunstanciales sino de partes constitutivas del discurso de la modernidad. A partir de finales del siglo XVIII el nacionalismo y el progreso desplazaron en Occidente al cristianismo como base del mito, la estética y la moralidad, las tres funciones de la religión según Hegel. El lado menos luminoso de esta especie de nueva religión y de sus dos grandes mitos fundacionales, el de la hegemonía de la ciencia como guía hacia el progreso y la liberación de la humanidad y el del estado-nación como forma natural y benéfica de organización del poder político, serían el racismo y la exclusión étnico-cultural.

De razas y otras fantasías científicas

La idea de raza tuvo en las ciencias sociales y el debate público del siglo XIX y primeras décadas del XX un papel determinante. Entender las lógicas que llevaron a la exclusión de determinados grupos étnico-culturales, tanto internos como externos, exige partir de que la creencia en la existencia de razas superiores e inferiores fue en ese periodo una especie de realidad indiscutible, que no sólo no perdió vigencia a medida que avanzaba el siglo sino que se fortaleció hasta alcanzar su cenit a finales del XIX y principios del XX cuando el triunfo del darwinismo le dio la base científica que no había tenido hasta entonces. Esto no quiere decir que el darwinismo fuese necesariamente racista —en el caso concreto de Darwin su oposición a que las distintas razas pudiesen ser consideradas especies diferenciadas fue siempre nítida³— ni que no hubiese habido racismo con anterioridad, sino que las teorías evolucionistas lo fueron utilizando como argumento a favor de la existencia de razas superiores e inferiores y que, como consecuencia, el discurso racista adquirió una coherencia científica de la que había carecido hasta ese momento.

La idea de que las características intelectuales y morales, no sólo las físicas, se transmitían de manera hereditaria formaba parte del substrato profundo de la cultura cristiano-occidental, como de otras muchas, y sirvió de fundamento a la de que razas y naciones, entendidas éstas en el sentido genealógico de descendientes de un mismo antepasado, se distinguían unas de otras, además de

3 Frente a las múltiples clasificaciones raciales que tanto proliferaron en la segunda mitad del siglo XIX argumentó la imposibilidad de poder definir características que permitiesen diferenciar unas razas de otras (véase en particular su *The Descent of Man, and Selection in Relation to Sex*). No necesariamente las grandes teorías científicas pasan al patrimonio común de una sociedad tal como las concibieron sus creadores.

sus características físicas, por las morales e intelectuales propias de cada una de ellas. La común condición de hijos de Eva introducía, sin embargo, un claro elemento igualitario, aunque obviamente no era lo mismo descender de Cam, el hijo maldito de Noé, a cuyos descendientes el Génesis condenaba a la esclavitud por los siglos de los siglos, que de Sem o de Jafet, predestinados a dominar la tierra. Para mediados del siglo XIX esta idea estaba evolucionando hacia un racismo estricto, basado en una supuesta desigualdad natural de las razas humanas.⁴ Se llegó incluso a cuestionar los proyectos de cristianización y “civilización” llevados a cabo tradicionalmente por las iglesias cristianas fuera de Europa. El atraso y la barbarie de determinadas razas no era un problema cultural sino biológico.⁵ En este contexto de exacerbación de la raza como forma de comprensión del mundo, una posible lectura de Darwin, que muchos hicieron, era que las distintas razas estaban en estadios distintos del proceso evolutivo, lo que explicaba/justificaba la superioridad de unas sobre otras.

Una evolución perfectamente visible en el caso de Hispanoamérica donde ya la Constitución de Cádiz de 1812 había reconocido la condición de ciudadanos de pleno derecho a los indios y donde, en las primeras décadas de vida independiente, el “problema indio”, a diferencia de lo que ocurrirá más tarde, si existe no es racial sino socio-político. El atraso y la marginación de las poblaciones indígenas se atribuían a la separación del resto de la sociedad en la que habían sido obligados a vivir por el régimen colonial, no a ninguna supuesta inferioridad étnica. Para las élites que hicieron las independencias, abolidos los privilegios de una sociedad corporativa de antiguo régimen, los indios se integrarían como miembros de pleno derecho de una nueva sociedad en la que la desigualdad racial se iría diluyendo hasta desaparecer por completo. Esta es todavía, por ejemplo, la visión del mexicano José María Luis Mora en la década de los treinta del siglo XIX.

Se trata de una visión que, a medida que avanzó el siglo, fue dando paso a otra mucho más sombría en la que el atraso y la marginación empezaron a atribuirse no tanto a las estructuras sociopolíticas como a las características raciales de las poblaciones nativas americanas, hasta llegar, a principios del siglo XX, a afirmaciones como la del gobernador Enrique Creel del estado de Chihuahua en México, de que “un inmigrante blanco vale más que cinco indios”, y aquí obviamente no se está hablando ya de estructuras sociales heredadas de la colonia sino de algo radicalmente distinto. Afirmación que parece un eco de la hecha

4 El *Ensayo sobre la desigualdad natural de las razas humanas* de Gobineau fue publicado en 1853, tomos I y II, y 1855, tomos III y IV.

5 Es, por ejemplo, la postura del conocido escritor inglés Anthony Trollope en su libro de viajes *Australia and New Zealand* (Trollope 1873, 474-475).

a comienzos del último cuarto del siglo XIX por el político argentino Juan Baustista Alberdi de que un emigrante anglosajón valía por tres mediterráneos; no sabemos si un mediterráneo a su vez valía por cinco indios, sólo por dos o, lo que parece más posible, desde una perspectiva argentina, que el indio ni siquiera era tomado en consideración.

El carácter “científico” del racismo decimonónico explica que sea tanto patrimonio de liberales como de conservadores. Es posible incluso que más de los primeros que de los segundos. En el caso latinoamericano, para los conservadores, con una fuerte impronta católica, la humanidad era una y su concepto de raza no era tanto biológico como cultural. Cuando hablan de una raza española enfrentada a la anglosajona, uno de los ejes de su pensamiento político e interpretación del mundo, no están pensando tanto en diferencias biológicas como culturales, un indio católico y de lengua española era para ellos de raza española al margen del color de su piel. Para los liberales, que a finales del siglo XIX, a diferencia de los conservadores, abrazaron con entusiasmo las teorías darwinistas, por el contrario, su concepto de raza era mucho más estrictamente biológico: podían disentir sobre cuales podían ser consideradas superiores e inferiores, pero no sobre que era una categoría biológica y no cultural.

Al margen de estas disensiones ideológicas, para la ciencia y la opinión pública decimonónicas y de las primeras décadas del XX, las razas eran realidades objetivas, con características físicas, morales e intelectuales diferenciadas. El centro de su comprensión e interpretación del mundo. Ya a principios del siglo XVIII Linneo había definido en su influyente *Systema Naturae*, publicado en 1735, al *Homo europeus* como blanco, sanguíneo, musculoso, pelo generalmente rubio, ojos claros, activo, inteligente, ingenioso, con apego a las leyes; al *Homo asiaticus* como amarillento, de pelo negro, lampiño, ojos oscuros, melancólico, avaro, regido por opiniones; al *Homo americanus* como de cabellos lacios y negros, nariz grande, mentón casi por completo imberbe, temperamento bilioso, tenaz, obstinado, probo, regido por la rutina, y al *Homo afer* como negro, pelo negro crespo, indolente, labios gruesos, flemático, perezoso, negligente, regido por lo arbitrario. Las razas como una suma de rasgos físicos, morales y sociales. No parece necesario precisar después de esta descripción que las razas no sólo eran distintas sino que las había mejores y peores. No era obviamente lo mismo ser activo, inteligente, ingenioso y regirse por leyes, que ser flemático, perezoso, negligente y regirse por lo arbitrario.

Afirmaciones de este tipo, en las que las aptitudes intelectuales, artísticas, de organización política y de progreso técnico derivaban de las características biológicas de cada grupo étnico, se seguirán repitiendo por los hombres de ciencia hasta fechas realmente tardías: *seules les races blanches ont entièrement abandonné la sauvagerie primitive, du moins en tant que société. La race influe*

donc plus que le milieu sur le développement sociologique (Letourneau 1888, 25), explícita y precisa afirmación de cómo lo biológico estaba por encima de lo cultural. El centro de una interpretación del mundo social que impregnará fuertemente los imaginarios colectivos, tanto de las élites como de los grupos populares.

Esta visión del mundo tiene una de sus expresiones más claras, y posiblemente también más grotescas aunque no necesariamente más trágicas (las hubo peores) en el auge de los llamados “zoos humanos”, exhibiciones temporales o permanentes en las que las razas y pueblos “civilizados” podían contemplar de manera directa el atraso y la barbarie de las razas y pueblos “primitivos”. La voluntad de explotación comercial de este tipo de exhibiciones no debe hacernos olvidar la participación en ellas de instituciones científicas y hombres de ciencia con la no menos obvia voluntad de estudiar y mostrar las diferencias evolutivas entre unos y otros pueblos y razas.⁶ Tal como afirmaba en 1876 Charles Rau, de la Smithsonian Institution, proponiendo una serie de exhibiciones de este tipo para la *Philadelphia Centennial Exhibition*, el objetivo era exponer “el nivel extremadamente bajo de nuestros lejanos ancestros” y “medir el grado de evolución de las sociedades occidentales en relación con las primitivas”.⁷ Y nótese que a los pueblos que se pretende exponer no se les considera contemporáneos sino una especie de fósiles del pasado condenados a desaparecer, “nuestros lejanos ancestros”. El eslabón evolutivo situado en algún punto entre las razas y pueblos civilizados y los hombres de la prehistoria. Por referirnos únicamente a nativos de lo que hoy denominamos América Latina, un “gigantesco patagón” fue exhibido en 1853 en la *Gallerie of all Nations* del doctor Kahn de Londres; una pareja de aztecas, “los últimos aztecas”, formaron parte de muchas de las exhibiciones sobre razas primitivas que tuvieron lugar en Londres entre 1854 y 1860;⁸ un grupo de Onas, posiblemente capturados por los ingleses en Tierra de Fuego, fueron exhibidos en 1890 en el museo del Norte de Bruselas; uno de caribes en el Jardín de aclimatación zoológica de París en 1892.⁹

El debate en torno a las razas tuvo en América Latina una doble vertiente: la de las poblaciones nativas, su ubicación en la escala evolutiva de la humanidad

6 La mayoría, por ejemplo, de las exhibiciones de este tipo tuvieron lugar en el Jardín de aclimatación zoológica de París y fueron acompañadas de artículos publicados en reconocidas revistas científicas como el *Bulletin de la Société d'anthropologie de Paris*. Más de ochenta artículos publicados en revistas científicas de Francia entre el último cuarto del siglo XIX y la primera década del XX están basados en observaciones etnográficas hechas a partir de los grupos expuestos en dicho Jardín (Boëtsch y Ardagna 2011, 111).

7 Citado en (Blanchard, et al. 2011, 16).

8 Los supuestos aztecas eran en realidad dos enanos macrocéfalos de raza mestiza (Aguirre 2005).

9 Para un exhaustivo estudio sobre los zoos humanos véase (Blanchard, et al. 2011).

y su papel en el proceso de construcción de naciones civilizadas; y la de las políticas migratorias respecto a razas que favorecieran el progreso y fortalecimiento de la nacionalidad. Y antes de seguir adelante se debe precisar que, para el siglo XIX, en el que la obsesión racial llegó a cotas de verdadero delirio, el término raza se puede referir tanto a los cuatro grandes grupos raciales definidos

El debate en torno a las razas tuvo en América Latina una doble vertiente, la de las poblaciones nativas, su ubicación en la escala evolutiva de la humanidad y su papel en el proceso de construcción de naciones civilizadas; y la de las políticas migratorias respecto a razas que favorecieran el progreso y fortalecimiento de la nacionalidad

por el color de la piel (blancos, negros, amarillos y cobrizos), a grandes grupos étnico-culturales también identificados y denominados como razas latina, germánica, eslava) o incluso nacionales (española, anglosajona, mexicana, etc.). Una orgía clasificatoria en la que el color de la piel jugó un papel determinante pero en la que intervinieron también otros muchos rasgos, tanto fisiológicos como culturales.

La polémica sobre el lugar de las poblaciones nativas en las nuevas sociedades nacionales se complicó porque en los relatos de nación de muchos de los estados nacidos de las guerras de independencia es perceptible, desde muy pronto, una clara tendencia a establecer filiaciones genealógicas con el mundo prehispánico, en particular en aquellas regiones en las que la presencia de restos arqueológicos

de grandes civilizaciones anteriores a la llegada de los europeos eran más visibles. Se trata de una forma de legitimación historicista presente en muchas de las construcciones nacionales, la mayoría regidas por el extraño principio de mejor cuanto más antiguo. Los nuevos Estados-nación se asumían como herederos y continuadores de naciones cuyo origen se perdía en la noche de los tiempos y como consecuencia, al menos en teoría, de los hombres y las razas que las habían hecho posibles. Esto fue así de manera muy destacada en el caso mexicano donde publicistas como Carlos María de Bustamante o Servando Teresa de Mier imaginaron desde muy pronto relatos más o menos articulados de una nación mexicana nacida con las grandes culturas del altiplano, muerta con la conquista y resucitada con la independencia. Pero presente también, de una u otra manera, en los más diferentes rincones del continente, por poner un ejemplo radicalmente distinto del mexicano, en Argentina donde la *Marcha patriótica* de las Provincias Unidas de 1813 incluye la estrofa “Se renueven del Inca

las tumbas/y en sus huesos revive el ardor/lo que ve renovando a sus hijos/de la Patria el antiguo esplendor”. Una más que reivindica explícitamente el pasado incaico como origen de la nación.

La reivindicación del pasado prehispánico por parte de los Estados-nación latinoamericanos se volvió más problemática a medida que fue avanzando el siglo y un nuevo racismo “científico” comenzó a afirmar la mala calidad étnica de las poblaciones nativas consideradas vestigios de razas primitivas que era necesario mantener al margen de la sociedad civilizada (Quijada 2003). Dilema, como se verá más adelante, particularmente complicado para los grupos liberales: no sólo asumían con entusiasmo el nuevo racismo científico sino que también habían apostado con no menos entusiasmo por un relato de nación, con variaciones de unos lugares a otros del continente, en el que lo prehispánico se convertía en rasgo de nacionalidad determinante. En menor medida para los conservadores, no sólo más impermeables al racismo biológico sino, sobre todo, defensores de un relato de nación en el que lo prehispánico y por extensión lo indígena ocupaban un lugar claramente marginal: las naciones americanas eran hijas de la conquista y de los conquistadores, no del mundo prehispánico y de los conquistados.

El discurso liberal resolvió esta contradicción no negando la mala calidad étnica de las poblaciones nativas sino atribuyendo sus deficiencias a la degeneración producida por la conquista. Una cosa eran los indios históricos, los constructores de las grandes civilizaciones prehispánicas, y otra muy diferente “los degenerados indios actuales”, frase hecha convertida en lugar común del discurso público latinoamericano decimonónico y que traspasó incluso las fronteras de la región. No deja de resultar significativo que con motivo de la exhibición en Londres de “los últimos aztecas” a la que se hizo referencia anteriormente, los periódicos afirmasen que “impedidos por inviolables leyes sagradas de casarse fuera de su casta habían degenerado hasta sólo quedar unos pocos individuos despreciables, de talla minúscula y casi por completo carentes de inteligencia”, llegándose a cuestionar incluso que conservasen la capacidad de hablar (Durbach 2011, 129). Una cosa eran los aztecas históricos y otra muy diferente sus degenerados descendientes actuales.

Incluso en el caso de México, posiblemente como ya se ha dicho el estado latinoamericano que más lejos llevó en el siglo XIX su relato de nación indigenista, mejor prehispánista, el problema de qué hacer con los indios acabará convirtiéndose en uno de los grandes temas de debate, en general para afirmar la mala calidad étnica de sus poblaciones nativas. El 3 de abril de 1854 el periódico *El Siglo XIX* reproduce en sus páginas el discurso pronunciado por el capitán de ingenieros Carlos de Gagern ante la Sociedad Mexicana de Geografía y Estadística el 23 de febrero de ese mismo año. Uno de los discursos más desafortadamente

racistas que se pudieron leer en la prensa de la época y curiosamente reproducido no en un periódico conservador sino en uno liberal, *El Siglo XIX* era en esos momentos poco menos que el portavoz oficial del liberalismo.

Para Carlos de Gagern, la raza originaria del continente americano “con su frente deprimida, su cráneo pequeño con la parte posterior aplanada [...] su absoluta falta de energía, que no tiene sino virtudes pasivas, parece haber sido criada para una servidumbre sempiterna”, el perfecto ejemplo de la imaginación racial decimonónica con su mezcla de rasgos biológicos y morales. Una raza inferior, condenada a desaparecer, “la sombra de la muerte cubre ya su fisonomía”

La mala calidad étnica de las razas nativas encontraba solución en una especie de genocidio blando, el mestizaje. Un mestizaje en el que los rasgos negativos de la raza más débil se diluían en un progresivo proceso de blanqueamiento, con el componente europeo actuando de elemento regenerador

frente a una superior, la caucásica en la terminología de Gagern, “destinada a reinar en la tierra”. No sólo condenada a desaparecer sino que su desaparición era un bien deseable, para la nación y para la civilización en su conjunto, “ningún hombre [...] [que] desea el progreso de la civilización del mundo, se enternecerá ni aún del completo aniquilamiento de las demás razas por la privilegiada”. Están presentes todos los tópicos del discurso racista decimonónico pero con una variable que va a impregnar el discurso racial mexicano hasta convertirse en una de sus señas de identidad, condenada a desaparecer pero no de una manera violenta sino como resultado del mestizaje:

“...la consunción de las razas inferiores [...] se efectúa de tres maneras distin-

tas: o por una violenta destrucción individual, como por ejemplo en el Sur de África y en el centro de Asia; o por la mera aptitud mayor en la raza invasora por la cual la indígena puede decirse desaparece y muere naturalmente, como sucede por ejemplo con los indios bárbaros de Estados Unidos del Norte; o en fin por la fusión que no es sino otra forma de aniquilamiento. Un ejemplo de tal amalgama nos lo ofrecen México y las repúblicas de la América del Sur”.¹⁰

La mala calidad étnica de las razas nativas encontraba solución en una especie de genocidio blando, el mestizaje. Un mestizaje en el que los rasgos

¹⁰ “Interior. Discurso pronunciado por el Sr. Barón D. Carlos de Gagern, capitán de ingenieros, al presentarse por primera vez ante la Sociedad de Geografía y Estadística, como socio honorario de ella, en junta de 23 de febrero de 1854”, *El Siglo XIX* (1854).

negativos de la raza más débil se diluían en un progresivo proceso de blanqueamiento, con el componente europeo actuando de elemento regenerador. Para seguir con el ejemplo mexicano, es lo que afirmará de manera literal (“considero la inmigración europea como el único medio de salvar el país”), Francisco Pimentel en un informe presentado a la Junta de Colonización el 2 de agosto de 1865. Conclusión a la que llegaba después de afirmar que de las tres razas —una vez más la raza como categoría fundamental de análisis— que vivían en el país, “la blanca, la india y la mestiza”, la primera “es muy inteligente pero desgraciadamente apática”, la segunda “se encuentra en un estado tal de envilecimiento, que no se puede contar con ella más que para trabajos puramente materiales” y la tercera, que “participa de la civilización de los blancos y al mismo tiempo son activos e inteligentes; pero se encuentran completamente desmoralizados”.¹¹ Los problemas socio-políticos convertidos en raciales, una pesada herencia de la que el pensamiento latinoamericano tardará años en liberarse y que desde luego seguía todavía plenamente vigente cincuenta años más tarde, en el momento de la celebración del Centenario de la Independencia:

hay soluciones de continuidad entre nuestra aristocracia, que es una burguesía criolla y mestiza en su mayor parte, y nuestra clase media, que es una franca burguesía mestiza [...] y que, sin embargo, a su vez, está separada de la clase indígena que forma como un inmenso fondo oscuro a nuestro cuadro histórico. El esclarecimiento de este fondo oscuro es nuestro problema económico, social y político.¹²

Un fondo oscuro que no era otro que el de las razas nativas refractarias al progreso y la civilización, “los labriegos indígenas, tan rutinarios y tan pasivos como el labriego que ahonda los surcos. En la confusa imaginación del indio no ha penetrado aún ni penetrará jamás la más tenue luz acerca del valor económico del trabajo”.¹³ Y no se trata sólo de afirmaciones aisladas, por influyentes que sus autores hayan podido ser. La idea de la inmigración europea, el blanqueamiento como solución a los problemas de los jóvenes estados-nación latinoamericanos fue ampliamente compartida por las élites del continente. Se trataba nada menos que de “aumentar la raza blanca, hacer fuerte a la nación, y enseñarla a ser industrial”.¹⁴ El mestizaje como fundamento de nacionalidad, aunque con marcadas diferencias entre unos y otros países, muy bien reflejadas en las distintas reacciones a un discurso, en 1910, del embajador de Estados

11 “Junta de colonización”, (*La nación* 1865).

12 “Sección editorial. *La nación mexicana y el doctor Altamira*”, (*El Imparcial* 1910a).

13 “Notas editoriales. La inmigración y el problema indianista”, (*El Tiempo* 1910).

14 “Frutos de la guerra”, (*El Monitor Republicano* 1848).

Unidos en México en el que dijo que lo mejor de los mexicanos era su sangre azteca. Afirmación que dio origen a una catarata de respuestas en la prensa del continente claramente diferenciadas en función del lugar que la retórica del mestizaje había alcanzado en los distintos países. Así, mientras que en Chile *El Mercurio* de Valparaíso consideró que las palabras de Henry Lane habían hecho que a los mexicanos se les sublevase “la sangre española que es la más fuerte y la que más les honra, y protestaron por encima de los manes de Moctezuma y demás héroes”, el mito del mestizaje como blanqueamiento más tradicional; en el propio México, con la retórica del mestizaje mucho más desarrollada, que alcanzaría su culmen pocos años después con la mestizofilia revolucionaria, *El Imparcial* consideró que

orgullosos nos sentimos los mexicanos de nuestra sangre española, mas no por ello tenemos por menos descender también de los indios, y aun creemos que de la fusión de estas dos sangres heroicas, sangre de los conquistadores y de los héroes indígenas, se ha formado una raza fuerte, la raza nuestra [...]. No hay pues entre nosotros este dilema: o indios o españoles. Somos mexicanos.¹⁵

En realidad son sólo dos estadios distintos de la retórica del mestizaje como fundamento de la nacionalidad, pero que abría el otro gran debate de la exclusión étnica y los dispositivos de conformación nacional en América Latina, el del mestizaje con quién. También con dos vertientes, una que tenía que ver con el problema de la nación, será analizado más adelante; y otra directamente con la jerarquía racial, las políticas migratorias respecto a las razas consideradas inferiores a la que se hacía referencia anteriormente. Esta última con una respuesta mucho más fácil que la de qué hacer con las poblaciones nativas: sencillamente impedir su entrada en el país. En el conjunto de los estados-nación latinoamericanos la oposición a la llegada de inmigrantes de razas consideradas inferiores, negros principalmente, fue clara y nítida, con excepción por supuesto de aquellos, Brasil y Cuba, en los que durante parte del siglo XIX siguió vigente la esclavitud; pero una cosa es un inmigrante y otra un esclavo. No era lo mismo importar esclavos negros que permitir la entrada de inmigrantes negros.

Las polémicas sobre la posible llegada de inmigrantes negros a México ilustra de manera casi perfecta el racismo explícito y la oposición a la llegada de razas inferiores en un momento, el del cambio de siglo, en el que la necesidad de incrementar la llegada de inmigrantes que pusiesen en explotación las riquezas del país era una especie de verdad universal aceptada por todos. Se toma

15 Sección editorial. “Orgullo de raza”, (*El Imparcial* 1910b).

como ejemplo México y el caso de los negros por lo que tienen de expresión de oposición a la inmigración de razas inferiores y de los argumentos que la sustentaron. Nada muy distinto de lo que se pensaba en otros lugares del continente y con argumentos que no fueron muy diferentes a los utilizados en las décadas siguientes en el propio México contra los que la prensa de la época llamó de manera bastante explícita “los indeseables”, judíos, turcos (libaneses) y chinos principalmente.

Una de las primeras campañas contra la llegada de negros a México la inició *El Economista Mexicano* a partir de la noticia de que los dueños de fincas de algodón de Durango y Coahuila estaban contratando trabajadores negros provenientes de Estados Unidos. Se trataba de una revista especializada y de circulación restringida pero su artículo fue reproducido, completo, por *El Siglo XIX*, lo que le dio un mucho mayor eco público y relevancia como documento histórico. Los argumentos en contra —“lamentamos profundamente que el afán de lucro haga desconocer a las empresas contratistas todo el mal que van a ocasionar al país con la introducción de este elemento por esencia perturbador”— son los habituales del discurso racista decimonónico: los negros son “degenerados en la moral [...] hambrientos e impulsivos, con la fogosidad de su sangre africana” y hasta aquí nada particularmente novedoso. Lo interesante, desde la perspectiva de este trabajo, es cuando el autor del artículo se plantea, no ya los perjuicios inmediatos, sino los que para la configuración de la raza nacional tendría su mezcla con otra raza también considerada inferior, la de los indígenas mexicanos:

supongamos que, por arte de un genio tutelar, estos colonos se apeguen al trabajo, y vivan en santa paz con sus principales y con la sociedad: es de suponer también que formarán familias, que escogerán para formarlas mujeres de raza indígena. ¿Qué resultará de este consorcio andando el tiempo? Una raza esencialmente degenerada de *zambos*, peor mil veces por sus tendencias inmorales y por sus repugnantes físicos que la raza pura de nuestros indios, de por sí ya harto degenerada [...] Ningún país moderno medianamente civilizado apelaría hoy a este elemento para llenar las deficiencias de su población; más bien, las naciones que los poseen, como los Estados Unidos, Brasil, etc., se alegrarían infinito de que por alguna suerte de magia desapareciese de la noche a la mañana toda la población negra que encierran, pues comprenden, no sin razón, que les es ya nociva, ahora, sobre todo, que la abolición de la esclavitud le ha quitado el único mérito que tenía, el de ser una sumisa bestia de trabajo.¹⁶

16 “La colonización negra”, reproducido en: *El Siglo XIX* 1895.

No hay mucho que añadir. Se exponen todos los prejuicios del racismo decimonónico a propósito de una más o menos intrascendente noticia sobre la llegada de algunas decenas de trabajadores negros a las haciendas algodoneras del norte. La polémica adquirió otro matiz a partir de que la entrada de negros en el país pasó de un asunto privado, más o menos anecdótico, a convertirse en un proyecto de Estado, el establecimiento de veinte mil colonos negros en las costas de Campeche, Tabasco y Tepic. Una propuesta que, en principio, cumplía todos los requisitos de lo que se consideraba deseable: inmigración ordenada, con sus propios recursos y con el objetivo de poner en cultivo tierras hasta ese momento improductivas. Todo perfecto salvo que eran negros.

La noticia fue acogida por *El Imparcial* de manera positiva; era una propuesta del gobierno y si algo caracterizó a este periódico fue su apoyo a cualquier medida gubernamental, aunque mostrando ya un cierto recelo con respecto a cómo iba a ser recibida por la mayoría de la población: “no faltará, seguramente, quien vea con repugnancia veinte mil individuos de color... sólo porque son de color. Pero esto, bien miradas las cosas no tiene razón de ser. Que haya quien invierta aquí su dinero y que trabaje honradamente y poco importa lo demás”.¹⁷ Pero sí que importaba lo demás, y mucho. La proyectada colonización dio lugar a una agria polémica en la que participaron gran parte de los periódicos de la época, la mayoría en contra, y en la que volvieron a ser sacados a relucir todos los viejos prejuicios del debate decimonónico.

La defensa del proyecto de inmigración negra tomó desde muy pronto un curioso sesgo que refleja hasta qué punto los prejuicios raciales formaban parte de la cultura de la época. No se niega que la llegada de inmigrantes de raza negra fuese nociva, sino que se afirma que eran demasiado pocos para ser considerados un problema: “en materia de negros, como en todas las materias, existen tres distintas dosis: la fisiológica, la terapéutica y la tóxica”.¹⁸ El número de posibles inmigrantes de color era tan reducido que sus consecuencias negativas sobre el conjunto de la población resultaban despreciables. A cambio, se trataba de colonos que pondrían en cultivo tierras hasta ese momento incultas desarrollando cultivos tropicales en regiones para las que la raza negra estaba mejor adaptada que ninguna otra, tal como demostraban el éxito de la agricultura del algodón y del café en Estados Unidos y Brasil respectivamente, que sin trabajadores negros ni siquiera existirían. No era la inmigración deseable, pero a falta de otra, siempre que no fueran demasiados y que se estableciesen en regiones inhóspitas para los blancos, podía considerarse aceptable.

Argumentos rechazados de manera tajante por el resto de la prensa —*El*

17 Sección editorial. “Veinte mil negros para México”, (*El Imparcial* 1910).

18 Sección editorial. “Blancos y negros”, (*El Imparcial* 1910d).

Tiempo, El País y *La Iberia* principalmente— para los que Estados Unidos y Brasil estarían encantados de poder desprenderse de su población negra, que representaba sólo la herencia no deseada de la esclavitud. Entre dos males, el que amplias regiones del país siguiesen vacías o poblarlas con negros, era preferible el primero. No sólo la mayor parte de los periódicos mostraron su oposición a que se permitiese la entrada en el país de miembros de una “raza degenerada” sino también las instituciones científicas, en particular la influyente Sociedad Mexicana de Geografía y Estadística en la que uno de sus miembros, Alberto Carreño, leyó un discurso oponiéndose a cualquier medida de este tipo. Una vez más la ciencia al servicio de la raza.

Otra leyenda decimonónica: la nación

El problema de la nación y sus relaciones con el racismo y la xenofobia es de calado más profundo y problemático. Profundo porque tiene que ver con características intrínsecas de esa peculiar forma de organización política que es el estado-nación contemporáneo; problemático por el prestigio que, a diferencia de la raza, éste goza todavía hoy como forma natural y deseable de organización de la vida política. A pesar los cambios en los estudios sobre la nación de las últimas décadas y el cuestionamiento de las naciones como realidades naturales de carácter intemporal que trajeron consigo, el substrato profundo de nuestra comprensión del mundo sigue siendo fundamentalmente de tipo nacional, tanto en el ámbito académico como en el de la opinión pública.

El giro revolucionario de la década de los ochenta, un auténtico cambio de paradigma, no es óbice, tal como plantea Anthony Smith (1971), para que si preguntásemos a varias personas no definidas *a priori* como nacionalistas respecto a los siete puntos que según este autor definen al nacionalismo y el pensamiento nacionalista (la humanidad se divide en naciones, cada nación posee su carácter peculiar, el origen de todo poder político es la nación, para conseguir su libertad y autorrealización los hombres deben de identificarse con una nación, las naciones sólo pueden realizarse plenamente dentro de sus propios estados, la lealtad hacia el estado-nación se impone sobre otras lealtades y la principal condición de la libertad y la armonía globales consiste en el fortalecimiento del estado-nación) es casi seguro que la mayoría se mostrasen de acuerdo con muchas si no con la totalidad de dichas aseveraciones. La conclusión parece obvia, la nación sigue formando parte fundamental de la forma de entender el mundo del hombre contemporáneo hasta el punto de que la mayoría de nosotros somos nacionalistas sin saberlo.

Esta hegemonía del pensamiento nacionalista resulta todavía más problemática en el caso latinoamericano donde, por un extraño fenómeno que no viene

aquí al caso, el discurso nacionalista más rampante ha tendido a ser patrimonio de la izquierda y no de la derecha, gozando como consecuencia de una especie de plus de legitimidad moral. A diferencia de lo que ocurre con la raza y el racismo, cuyo desprestigio como categorías de análisis ha sido casi absoluto con posterioridad a la Segunda Guerra Mundial, la nación y el nacionalismo siguen gozando en América Latina de gran prestigio como herramientas de análisis académico y, sobre todo, como armas de movilización política.

Racismo y xenofobia, sin embargo, están indisolublemente unidos a la nación y al nacionalismo y, como consecuencia, a las políticas discriminatorias

Racismo y xenofobia, sin embargo, están indisolublemente unidos a la nación y al nacionalismo y, como consecuencia, a las políticas discriminatorias respecto a determinados grupos étnico-culturales, tanto internos como externos

respecto a determinados grupos étnico-culturales, tanto internos como externos. No se trata de anomalías ajenas al pensamiento nacionalista sino de parte esencial de su ADN ideológico. No es necesario recordar, aunque a veces pareciera que sí, que detrás de los campos de concentración nazis está, es obvio, el discurso de las razas como realidad objetiva que se había estado cocinando durante más de un siglo en las calderas del pensamiento occidental; pero también, y de manera no menos evidente, los discursos sobre la nación construidos paralelamente a los de la raza. Una simetría espacio-temporal que es todo menos casual.

El exterminio de los judíos, desde la perspectiva nazi, no fue la consecuencia de su inferioridad étnica sino del carácter nocivo que su presencia, cuerpo extraño y ajeno, tenía para la nación alemana. Lo que había empezado como una alegre ensoñación de simpáticos poetas, filósofos y folcloristas románticos en busca del espíritu del pueblo acababa en el humo de los hornos crematorios del III Reich.

Algo obviamente no buscado pero en parte inevitable: si la nación era una realidad natural con sus propios objetivos, un ser vivo de marcado carácter orgánico, no todos los hombres que vivían y habitaban en su territorio eran igualmente apropiados para la consecución de dichos objetivos; algunos incluso podían llegar a ser claramente nocivos e incompatibles. Un dilema que el nacionalismo decimonónico resolvió poniendo los intereses de la nación por encima de los individuos y recuperando el viejo adagio latino *dulce e decorum est pro patria mori* como expresión máxima de moralidad cívica, convirtiendo a la patria en sinónimo de nación y obviando que si es justo morir por la nación

también lo sería matar por ella, con la diferencia que siempre es más fácil lo primero que lo segundo.

Los politólogos y pensadores sociales posteriores a la Segunda Guerra Mundial intentaron obviar esta negra sombra sobre la nación y el nacionalismo distinguiendo entre una nación y un nacionalismo étnico-cultural, que para simplificar podríamos denominar de tipo alemán, y otra cívica, a la que también para simplificar podríamos denominar de tipo francés.¹⁹ Una especie de nacionalismo malo y otro bueno.

Para el primero, objetivista-naturalista o cultural, nacido de la oposición al cosmopolitismo ilustrado y cuya primera elaboración teórica habría sido obra de Herder, pero que seguiría influyendo a lo largo del siglo XIX a través de los teóricos del *Volkgeist* y los nacionalismos románticos, las naciones serían realidades naturales, fruto de la raza, la lengua y la cultura. Un concepto de nación de un claro sentido orgánico y étnico, la nación como comunidad de origen, los que comparten la misma sangre. El hombre antes que hombre sería miembro de una comunidad natural diferente de las demás, que es la que le permitiría ser, sentir y vivir. Éste es el sermón que Herder, al fin y al cabo un pastor protestante, predicaría a los pueblos de habla alemana a lo largo de toda su vida.²⁰ Concepto de nación que debe mucho a los grandes teóricos anti-revolucionarios, Burke, de Maistre o Bonald, quienes a la idea del hombre-ciudadano universal opusieron la de la diferenciación natural, por ejemplo en la afirmación de Josep de Maistre de que los revolucionarios franceses habían hecho una constitución para el hombre pero que él había conocido ingleses, franceses, alemanes, y había quien afirmaba que existían persas, venenosa alusión a Montesquieu y al conjunto de filosofía política ilustrada, pero nunca al hombre cuyos derechos proclamaba solemnemente la revolución.

Lo que me interesa aquí, sin embargo, no son tanto sus orígenes intelectuales como sus características y el hecho de que lleva necesariamente a la exclusión étnico-cultural. Una nación de marcado carácter imperativo, al margen e incluso en contra de la voluntad de los individuos que la componen, que no se

¹⁹ Se trata de una terminología enormemente imprecisa que varía de unos a otros autores, oriental y occidental (Kohn 1944; Plamenatz 1976), demótico y étnico (Francis 1976), occidental o cívico y étnico (Smith 1991) (...) pero que básicamente distingue entre un concepto de nación de tipo voluntarista y otro en el que predominan los lazos de obligatoriedad étnico-cultural. Para una síntesis sobre las características más significativas de ambos modelos véase Coakley (1994).

²⁰ El caso de Herder resulta, por otra parte, de una enorme complejidad, ya que inmerso todavía en las coordenadas ideológicas de la Ilustración mantiene un substrato universalista, diferente del cosmopolitismo ilustrado pero respetuoso con lo que de singular y original hay en la vida de cada individuo.

elige sino que nace. Es ella la que nos hace ser lo que somos. No es una entidad política al servicio de los ciudadanos y la consecución de los objetivos colectivos que éstos se proponen sino que pone a los ciudadanos al servicio del bien de la nación. Una nación en la que la exclusión étnica es poco menos que una necesidad lógica: no todas las razas pueden formar parte de ella y, sobre todo, no todas pueden contribuir a que consiga unos objetivos que no necesariamente son los de los individuos que la componen. Habrá razas que contribuirán a su fortalecimiento y otras que no, grupos étnico-culturales deseables y grupos étnico culturales indeseables.

La pregunta es qué ocurre con el otro tipo de nación, el voluntarista-subjektivista, hijo de la Ilustración y de las revoluciones políticas de finales del siglo XVIII y hegemónico de manera general en el proceso de construcción nacional latinoamericano. Para él, la nación no es una comunidad natural sino jurídico-política, hija de la voluntad de los individuos. Una retórica voluntarista, de raíz liberal, bajo la que late un sentimiento nacional de base cultural y carácter tan excluyente en muchos aspectos como el anterior. Hasta la tan celebrada declaración de Clermont-Tonnerre en 1789 ante la Asamblea Nacional Francesa: “a los judíos como nación no les concedemos nada; a los judíos en tanto individuos se lo concedemos todo”, considerada tradicionalmente como la expresión clásica de este tipo de nación política y no cultural, puede tener un significado más complejo del que habitualmente se le ha tendido a atribuir. Lo que se estaba pidiendo a los judíos franceses era que dejaran de ser lo primero para ser lo segundo; que dejaran de ser fieles a una identidad judía para serlo a una francesa, tan excluyente esta última, que no permite que alguien sea judío y francés, como la primera. Y no se trata de un hecho puntual sino de algo que recorre el pensamiento de muchos pensadores liberales clásicos quienes, a pesar de entender la ciudadanía como una abstracción, tampoco fueron inmunes a los cantos de sirena de la sangre y la cultura. Es el caso de manera muy notable del influyente John Stuart Mill y su afirmación de que el gobierno representativo sólo sería posible en comunidades con un sentimiento previo de nacionalidad, fuese éste consecuencia de la raza, el origen, la religión, la geografía, la lengua, una historia compartida o la suma de algunos de ellos (Stuart 1861). *La nación* como voluntad pero debajo de ella algo que no se decide.

Uno de los aspectos más llamativos de esta nación cívica, y sobre el que ya Tocqueville llamó la atención a propósito de la revolución francesa, es su empeño de imponer una cultura pública homogénea, normalizada y basada en una lengua común, capaz de proporcionar la unidad ideológica y social necesaria para convertir a los individuos en ciudadanos. Empeño que con mayor o menor éxito, se ha dado en todos los estados-nación nacidos de las revoluciones atlánticas y que no sería demasiado forzado definir como el intento de construir

naciones culturales a partir de comunidades políticas. Al final, la única diferencia sería que en un tipo la nación es el punto de llegada, mientras que en el otro es el de partida. A pesar de su aparente antagonismo ideológico, tanto en su justificación como en sus aspiraciones, ambos nacionalismos, el étnico-cultural y el cívico, compartirían la idea de la nación como realidad objetiva y portadora de una misión histórica. Volveríamos así al punto de partida: para uno y otro tipo de nacionalismo no todos los grupos étnico-culturales contribuyen de la misma forma a que la nación consiga sus fines, por lo que la discriminación étnico-cultural no sólo es legítima sino deseable, incluso imprescindible.

El origen del problema habría que buscarlo en el nacimiento de la modernidad política, cuando viejas formas de legitimación del ejercicio del poder de tipo dinástico-religioso, por la gracia de Dios, fueron desplazadas por una nueva, la nación, fundamento único a partir de ese momento de cualquier poder legítimo. Una de las características más relevantes de la nación como sujeto político es su necesidad de homogeneidad. Frente a sujetos políticos anteriores (monarquías, imperios, ciudades estado,...) en los que la homogeneidad era tan superflua que hasta se podían cultivar falsas heterogeneidades, fuesen culturales o étnicas, la nación exige como condición necesaria la de su homogeneidad. Es, por definición, una comunidad de iguales, se puede ser súbdito de un monarca desde la heterogeneidad pero no ciudadano de una nación.

El triunfo de la nación como forma hegemónica de legitimación del poder presupone la existencia de comunidades políticas homogéneas. Una idea posiblemente absurda, “desde que el mundo es mundo ningún territorio, cualquiera que sea su tamaño, ha sido habitado por una población homogénea, ya sea cultural, étnica o de cualquier otro aspecto” (Hobsbawm 1994, 7), pero que una vez convertida en principio rector de la vida política se transforma en profecía autocumplida a través de agresivas políticas de homogeneización cultural y étnica, lo que podríamos denominar el genocidio como política de estado. Con una versión blanda, genocidio cultural, el Estado francés que a partir de la Revolución consigue convertir una población que en su mayoría no hablaba francés en otra que no sólo sí lo hablaba sino que había pasado a considerar el resto de las lenguas como dialectos, *patois*, y al francés como lengua nacional; y otra dura, genocidio físico, el estado-nación turco que extermina a los armenios o persigue a otras minorías y construye una nación homogénea sobre la heterogeneidad del antiguo Imperio Otomano.

A pesar de las polémicas recurrentes de politólogos e historiadores sobre la existencia de dos conceptos de nación antagónicos, lo cierto es que en el fondo de toda ideología nacionalista está la idea del carácter natural y objetivo de la nación, una planta de la naturaleza en palabras de Herder, posiblemente el pensador más influyente sobre la idea de nación y cuya alargada sombra se sigue

extendiendo hasta nuestros días. Una planta de la naturaleza, fruto del tiempo y de la historia, que cristaliza en una raza y una cultura. Comunidad de vivos y muertos en la que los derechos de estos últimos cuentan tanto, incluso más, que los de los primeros. Si la nación es un ser vivo, con necesidades propias y cuyo objetivo último es cultivar su mismidad, no todos los grupos humanos son igual de benéficos o nocivos para la identidad nacional y el racismo y la xenofobia dejan de ser problemas privados para convertirse en política de Estado.

Hay un racismo y una xenofobia privados, la de la sociedad argentina contra los “tanos” a finales del siglo XIX o la de la mexicana contra los chinos a principios del siglo XX, que de manera general tienen un fuerte componente socioeconómico. Pero hay también un racismo público, oficial, de carácter político-ideológico que tiene que ver con las necesidades de la nación, el mismo racismo contra “tanos” y chinos pero ahora desde la perspectiva de las políticas de estado. No todos los grupos étnico-culturales son iguales cuando de construir la nación se trata. Y estos nos regresan al punto de partida sobre la discriminación étnica, ahora no en función de la superioridad o inferioridad racial sino de la compatibilidad de los distintos grupos étnico-culturales con la construcción de la nación. Un problema que de manera general no se planteó en el momento de las independencias —el objetivo de las élites insurgentes fue construir Estados más que naciones— pero que rápidamente se convirtió en el centro de la vida política de formas de organización política, los estados-nación que substituyeron al antiguo estado-imperio, cuya legitimidad descansaba en representar la nación.

Una nación es sólo la fe en un relato, una narración que nos dice lo que somos y lo que no. En el caso de los estados nacidos de la desintegración del orden imperial hispánico, cuantitativamente mayoritarios en el conjunto de Latinoamérica, los relatos de nación imaginados por sus elites fueron básicamente dos: uno articulado en un ciclo de nacimiento, muerte y resurrección. Las nuevas naciones tenían su origen en el mundo prehispánico, habían muerto con la conquista y resucitado con la independencia. Y otro articulado en torno a la metáfora del hijo que, llegado a la edad adulta, se emancipa y se hace independiente; las nuevas naciones habrían nacido con la conquista, crecido con la colonia y llegado a la edad adulta con la independencia.

En el primero, la etnia mítica convertida en sujeto de nacionalidad fueron las poblaciones originarias; en el segundo los conquistadores castellanos. Ambos con graves problemas de articulación. El primero tuvo que convivir con el racismo anti-indígena, al que ya se hizo referencia, de unas élites racial y racista-mente blancas; el segundo con que significaba asumir los rasgos de nacionalidad de la antigua metrópoli, lengua, raza y cultura, como propios. El éxito de uno u otro relato varió de unos territorios a otros, desde el caso de México que

desde muy pronto articuló un relato de nación en el que lo indígena, quizás mejor lo prehispánico, se convirtió en el rasgo fundamental de nacionalidad, hasta Argentina donde la ausencia de cualquier referencia a este relato fue casi absoluta; de unos periodos a otros, desde la hegemonía, hablando de manera general, del primer tipo de relato en las primeras décadas de la independencia a la reconciliación con el pasado español que, también de manera general, empezó a producirse en torno al último cuarto del siglo XIX; y de unas corrientes ideológicas a otras, también de manera general, mientras el primero tendió a ser patrimonio de los liberales, el segundo lo fue de los conservadores. El triunfo de uno u otro tipo de relato significó, necesariamente, discursos y prácticas de exclusión étnico-cultural diferentes, con dos protagonistas principales, indios y españoles,²¹ y varios secundarios, los distintos grupos étnico-culturales de inmigrantes llegados a la región a lo largo de los siglos XIX y XX.

En el caso de los indígenas, incluso en aquellos países, periodos y corrientes ideológicas en el que el primer tipo de relato fue claramente hegemónico, la tendencia fue a la exaltación retórica del pasado prehispánico, convertido en el pasado de la nación, pero a la exclusión y marginación de sus descendientes.²² La raza, de manera general, se impuso a la nación como vertebradora de la praxis política y la idea de una nación cuyo origen y rasgos de identidad se remontaban al mundo de las culturas prehispánicas, y convivió sin demasiados problemas con la exclusión y marginación de los indígenas vivos, “herederos [...] de la raza vernácula en que se sustenta nuestro origen”,²³ pero también, sin solución de continuidad, “hombres inferiores, sociológicamente hablando, como el ‘ilota’, la antigua ‘bestia de carga’, iletrada e inconsciente”.²⁴ Y son afirmaciones sacadas del mismo periódico, *El Imparcial*, portavoz oficioso del porfirismo,

21 Empleo el término grupos étnico-culturales para referirme a indios y españoles y no el de raza blanca y raza indígena ¿o cobriza? porque no se trata de una definición biológica sino cultural, de autodefinición. Y me interesa destacar esto porque, al menos en el caso de México, es perceptible en los últimos años una cierta tendencia a afirmaciones del tipo de que muchos de los mestizos eran realmente indígenas o que muchos de los blancos eran realmente mestizos. Algo en realidad bastante irrelevante, lo único que interesaría era saber por qué se consideraban una cosa y no otra, salvo que sigamos empeñados en ver el mundo, como nuestros antepasados decimonónicos, a través de categorías raciales.

22 Aunque con la presencia subyacente de un indigenismo más radical en el que la tentación de reivindicar el carácter exclusivamente indígena de la nación ha estado siempre presente y que ha aflorado de manera más radical en los indigenismos de nuevo cuño de finales del siglo XX y principios del XXI, caso del impulsado por Evo Morales en Bolivia. Para algunos ejemplos de esta pulsión indigenista radical en el siglo XIX mexicano véase: Pérez Vejo (2009).

23 Sección editorial. “Por la raza doliente”, *El Imparcial* (1910e).

24 Sección editorial. “El ilota nacional”, *El Imparcial* (1910f).

ambas en una fecha tan simbólica como la de la celebración del centenario.²⁵ Resulta sorprendente a este respecto comprobar cómo incluso en el relato museístico de nación del México post-revolucionario, posiblemente el país y el momento histórico anterior a los indigenismos de nuevo cuño de finales del siglo XX donde el discurso indigenista fue más claramente militante, lo indígena y lo blanco son, a pesar de la retórica del mestizaje, realidades no equiparables. El mundo de los indígenas se muestra como algo inmutable, al margen del tiempo, territorio de la antropología que permanece, ya desde la propia denominación del museo que lo alberga, Museo Nacional de Antropología; el mundo de los blancos, por el contrario, cambiante y dinámico, es patrimonio de la historia, del tiempo que pasa, también desde su propia denominación, Museo Nacional de Historia.²⁶

En la esfera de los españoles, y obviamente uso el término en el sentido no étnico de nacidos en España, la línea de fractura predominante fue sobre todo de tipo ideológico: la hispanofobia liberal-progresista frente a la hispanofilia conservadora-reaccionaria. Para los primeros, un grupo étnico-cultural completamente nocivo para las jóvenes naciones americanas, la desespañolización²⁷ como política de Estado; para los segundos, el más afín a ellas, cuya inmigración era necesaria favorecer si lo que se quería era hacerlas más fuertes. Como escribía el periódico liberal mexicano *El Monitor Republicano* a mediados del siglo XIX, uno de los artículos de fe del partido liberal era la inmigración europea, sin restricción de ningún tipo; la de los conservadores, que esa libertad absoluta se aplicase sólo a los provenientes de España.²⁸ Afirmación verdadera, hasta cierto punto: ni los conservadores defendían únicamente la llegada de inmigrantes españoles; ni la apertura de los liberales era tan universal, no sólo porque cuando los liberales hablaban de inmigración pensaban en blancos europeos, sino porque tampoco todos los europeos eran iguales y de uno a otro lado del continente las muestras de preferencia por unos y otros se multiplican a lo largo del siglo XIX y XX.

Para los conservadores, que hacían del catolicismo el rasgo determinante de nacionalidad, la inmigración que más convenía a las jóvenes repúblicas era aquella que “tiene por religión católica”:²⁹ franceses, belgas, irlandeses, polacos... y,

25 Simbólica porque la conmemoración de los centenarios de las independencias provocó en todo el continente una auténtica orgía de celebración identitaria, véase: Pérez Vejo (2010).

26 Para un análisis más detenido de estos aspectos véase: Pérez Vejo (2012).

27 “La desespañolización” será el título de un artículo del influyente liberal mexicano Ignacio Ramírez, el Nigromante.

28 Reproducido en “Prensa periódica nacional”, *El Correo* (1851a).

29 “Editorial. Emigración europea”, *El Correo* (1852).

sobre todo, españoles que a identidad de religión unían la de costumbres, lengua y sangre. “Indudablemente preferiríamos siempre a la raza española a cualquiera otra [...] Hombres que tienen nuestro mismo idioma, nuestras costumbres, nuestras creencias”,³⁰ en definitiva que formaban parte del mismo grupo étnico-nacional que el de las sociedades de acogida y que por lo tanto son los más apropiados para fortalecer la nacionalidad. Algunos van incluso más lejos y dentro de los españoles muestran su preferencia por grupos étnico-culturales más definidos, como los vascos, cuyo conservadurismo católico los convirtió en los inmigrantes ideales para los conservadores de uno a otro extremo del continente, caso de Argentina, donde la Comisión Central de Inmigración propuso en 1872 que se prefiriese a los provenientes de esta región del norte de España a los de cualquier otra región del mundo, y la fecha no deja de resultar sorprendente, ya que un año después el presidente Sarmiento emitiría un decreto proponiendo que se debía de favorecer la llegada de originarios del norte de Europa. Aunque de manera general la preferencia por los originarios del norte de España fue marcada en todo el continente, incluso en países en los que la inmigración española fue completamente irrelevante a lo largo de todo el siglo XIX como Colombia donde, entre las recomendaciones que se hacen para la aplicación de la ley de inmigración de 1847, está la de que se favorezca la llegada de campesinos originarios de las provincias del norte de España.

Para los liberales, por el contrario, la religión carecía completamente de importancia; era un asunto privado que nada tenía que ver con la nacionalidad. Todo blanco europeo servía para construir la nación civilizada a la que aspiraban, quizás con la única excepción de los españoles por su estigma del pasado colonial.

Aunque incluso respecto a esto el discurso fue extremadamente ambiguo. Se trataba de favorecer la llegada de colonos “con el ánimo de trabajar y sin pretensiones dominadoras”, lo que “salvo honrosas excepciones” no ocurría con los españoles que “conservan demasiados recuerdos de otras épocas, y se creen infundadamente superiores a los mexicanos”;³¹ casi parece como si lo que se estuviese lamentando era que su actitud no fuese la apropiada. Para finales de siglo en todo caso, a pesar de la hispanofobia de los grupos populares, la prensa liberal más moderada empieza a mostrar una clara preferencia por los inmigrantes de origen español. Para seguir con el caso de México, uno de los países en los que el que la hispanofobia liberal fue más clara, los periódicos cercanos al porfirismo muestran una clara preferencia por los inmigrantes de origen ibérico, catalanes, “constituye el inmigrante catalán el tipo de hombres de trabajo

30 “Editorial. A ciertos adversarios”, *El Correo* (1851b).

31 “Editorial. La cuestión española”, *El Monitor Republicano* (1861).

que México necesita para industrializarse”;³² gallegos, “criticado de asaz rudo [...] en el fondo entraña un carácter a la forja de las energías anglosajonas [...] en las fatigosas labores portuarias de alijo, en la colecta agrícola, etc. se le mira trabajar ‘como negro’”.³³ Sorprendentes afirmaciones en las páginas de un periódico liberal que sin ninguna duda unas décadas antes se hubieran opuesto a la llegada de inmigrantes españoles de cualquier origen bajo la acusación de que todos eran abarroteros, prestamistas, pelotaris o toreros, parásitos que chupaban la sangre del país sin dejar nada a cambio.³⁴ El vuelco era absoluto, incluso si consideramos el carácter moderado del liberalismo porfirista.

Como regla general, sin embargo, podría afirmarse que de uno a otro lado del continente los conservadores tendieron a preferir inmigrantes que consideraban afines a la cultura nacional, básicamente los provenientes del mundo católico (italianos, españoles, franceses y alemanes del sur), mientras que los liberales tendieron a privilegiar el criterio más estrictamente racial, era suficiente con que fuesen blancos. Aunque cabría preguntarse hasta qué punto esta división ideológica fue tan operativa en la práctica como los discursos parecen dar a entender. Se puede pensar que, cuando Lázaro Cárdenas abre México a la llegada de los exiliados españoles de la guerra civil, lo que está detrás es sólo una cuestión político-ideológica y que la izquierda revolucionaria mexicana seguía siendo tan hispanófoba como sus antepasados liberales del siglo XIX. Se podría pensar, pero entonces cómo explicar la diferente actitud del gobierno cardenista frente a otros exiliados europeos, como los judíos. ¿No sería que, a pesar de todo, se seguía considerando a los españoles más afines a la nacionalidad mexicana? El mismo problema, pero de manera inversa, se plantea con la acogida dispensada por el dominicano Trujillo, sobre cuya cercanía con los ganadores de la guerra civil española no hay mucho que discutir, a los exiliados republicanos españoles. Aquí parece que es el discurso identitario de la derecha conservadora latinoamericana el que se impone a las consideraciones más directamente político-ideológicas, españoles antes que rojos.

Conclusión

Mi propuesta es que la xenofobia y el racismo público, en cierta medida también el privado pero de manera más matizada, están pautados por estas dos ideas, hegemónicas y compartidas, a las que acabo de hacer referencia: la de la existencia de razas superiores e inferiores y la de la existencia de grupos étnico-

32 “Sección editorial. La colonia catalana”, (*El Imparcial* 1910g).

33 “Sección Editorial. Inmigrantes blancos”, (*El Imparcial* 1910h).

34 Sobre el anti-gachupinismo del liberalismo radical mexicano, véase: Pérez Vejo 2005.

culturales que fortalecen la nacionalidad frente a otros que la debilitan. Estas son las claves que permean no sólo los discursos sino también las praxis de los Estados latinoamericanos frente a los extranjeros y a los grupos étnicos nativos, y que están detrás de las filias y las fobias de las políticas públicas frente a unos y otros. El racismo y la xenofobia no como asuntos coyunturales sino como parte de políticas de construcción nacional en las que la función del estado nunca fue tanto garantizar los derechos de los individuos como los de la propia nación, incluso en contra de los individuos que la formaban. El problema de las minorías como problema de la nación.

Sobre lo que se discutía, y se legislaba, no era sobre los derechos de las personas sino sobre los de la nación, y desde esta perspectiva la exclusión, el rechazo y la marginación de determinadas minorías étnico-culturales era una consecuencia inevitable, fuesen estas minorías interiores o exteriores. El inevitable bucle melancólico de la raza y la nación que sólo un discurso post-nacional radical puede cuestionar. ■

Referencias

- Aguirre, Robert D. *Informal Empire. Mexico and Central America in Victorian Culture*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2005.
- Bayly, Christopher A. *The Birth of the Modern World, 1780-1914. Global Connections and Comparisons*. Oxford: Blackwell, 2004.
- Blanchard, Pascal, Nicolas Bancel, Gilles Boëtsch, Eric Deroo, y Sandrine Lemaire (dirs.). *Zoos humains et exhibitions coloniales. 150 ans d'inventions de l'Autre*. Paris: Editions La Découverte, 2011.
- Boëtsch, Gilles y Yann Ardagna. «Zoos humains: le "sauvage" et l'anthropologue.» En *Zoos humains et exhibitions coloniales. 150 ans d'inventions de l'Autre*, de Nicolas Bancel, Gilles Boëtsch, Eric Deroo y Sandrine Lemaire (dirs.) Pascal, 106-114. Paris: Editions La Découverte, 2011.
- Coakley, John. «Contrastando las perspectivas europeas oriental y occidental sobre el nacionalismo.» *Revista Internacional de Filosofía Política* 3 (1994): 81-101.
- Durbach, Nadja. «Londres, capitale des exhibitions exotiques de 1830 a 1860.» En *Zoos humains et exhibitions coloniales. 150 ans d'inventions de l'Autre*, de Blanchard Pascal, Nicolas Bancel, Gilles Boëtsch, Eric Deroo y Sandrine Lemaire (dirs.), 123-131. Paris: Editions La Découverte, 2011.
- Francis, Emerich K. *Interethnic relations: an essay in sociological theory*. Nueva York: Elsevier, 1976.
- Hobsbawm, Eric J. «Identidad.» *Revista Internacional de Filosofía Política* 3 (1994): 5-17.

- Kohn, Hans. *The idea of nationalism: a study in its origins and background*. Nueva York: Macmillan Company, 1944.
- Letourneau, Charles. *La sociologie d'après l'ethnographie*. Paris: Reinwald, 1880.
- Pérez Vejo, Tomás (ed.). «Los Centenarios en Hispanoamérica: la historia como representación.» *Historia Mexicana* (Número monográfico) LX, núm. 1 (julio-septiembre 2010).
- . «Historia, Antropología y Arte: tres sujetos, dos pasados y una sola nación verdadera.» *Revista de Indias* 72, núm. 254 (2012): 67-92.
- . «La conspiración gachupina en El Hijo del Ahuizote.» *Historia Mexicana* LIV, núm. 4 (abril-junio 2005): 1105-1153.
- . «La extranjería en la construcción nacional mexicana.» En *Nación y extranjería. La exclusión racial en las políticas migratorias de Argentina, Brasil, Cuba y México*, de Pablo (coord.) Yankelevich, 147-186. México: Universidad Nacional Autónoma de México, 2009.
- Plamenatz, John. «Two Types of Nationalism.» Editado por Eugene Kamenka, 22-36. Londres: Edward Arnold, 1976.
- Quijada, Mónica. «¿Qué nación? Dinámica y dicotomías de la nación en el imaginario hispanoamericano.» En *Inventando la nación. Iberoamérica Siglo XIX*, de Antonio Annino y François-Xavier (coords.) Guerra, 287-315. México: Fondo de Cultura Económica, 2003.
- Smith, Anthony. *National Identity*. Reno: University of Nevada Press, 1991.
- . *Theories of nationalism*. Nueva York: Harper and Row, 1971.
- Stuart Mill, John. *Considerations on representative government*. Londres: Parker, Son, and Bourn, 1861.
- Trollope, Anthony. *Australia and New Zealand*. Londres: Chapman and Hall, 1873.

Fuentes hemerográficas

- El Correo*. 19 de diciembre de 1851a.
- . 22 de enero de 1852.
- . 30 de diciembre de 1851b.
- El Imparcial*. 5 de febrero de 1910a.
- . 2 de julio de 1910b.
- . 27 de abril de 1910c.
- . 28 de abril de 1910d.
- . 9 de marzo de 1910e.
- . 26 de octubre de 1910f.
- . 26 de abril de 1910g.
- . 24 de mayo de 1910h.

El Monitor Republicano. 9 de julio de 1848.

———. 4 de noviembre de 1861.

El Siglo XIX. 3 de abril de 1854.

———. 28 de febrero de 1895.

El Tiempo. 9 de octubre de 1910.

La Nación. 23 de agosto de 1865.

Marco Antonio Pérez Jiménez*

Inclusión política y rechazo étnico: la discusión legislativa sobre el estatus de las castas con linaje africano en las primeras Cortes de Cádiz (1810-1813)

Resumen | Se analiza la participación de los diputados originarios de la Nueva España en las sesiones extraordinarias de las Cortes liberales de Cádiz (1810-1813), poniendo especial atención en la “defensa” política y jurídica a favor de conceder a las castas con linaje africano el derecho a la ciudadanía española estipulado en la constitución de 1812. El análisis de los discursos demostró una relación conceptual que compartieron tanto los novohispanos como el resto de los diputados americanos y peninsulares: las nuevas ideas ilustradas sobre *liberté, égalité et fraternité* coexistieron y se retroalimentaron con el pensamiento discriminatorio colonial y su tradición acerca de la naturaleza “superior” de su grupo socioétnico, frente a la inferioridad “natural” de mestizos, indios, negros y castas.

207

Political Inclusion and Ethnic Rejection: the Legislative Debate on the Status of the Castes with African Lineage in the First Cortes de Cádiz (1810-1813)

Abstract | Participation of members from New Spain in the special sessions of the liberal Cortes de Cádiz (1810-1813) is analyzed, with particular attention to the political and legal “defense” in favor of granting the castes with African lineage right to Spanish citizenship stipulated in the constitution of 1812. Discourse analysis demonstrated a shared conceptual relationship, between New Spanish Delegates and the rest of American and peninsular deputies: the Enlightenment ideas of *liberté, égalité et fraternité* coexisted and interacted with discriminatory colonial thought and tradition about the “superior” nature of their socio-ethnic group compared to the “natural” inferiority of mestizos, indians, blacks and castes.

Palabras clave | Cortes de Cádiz – castas con linaje africano – representatividad política – diputados novohispanos – pensamiento colonial

Keywords | Cortes de Cádiz – breeds with African lineage – political representation – novohispanic members – colonial thinking

* Estudiante del doctorado en Historia, UNAM. **Correo electrónico:** marco_lerdo@yahoo.com.mx

Introducción

LOS ÚLTIMOS SESENTA AÑOS de la hegemonía imperial española en el México colonial, estuvieron marcados por una serie de cambios y transformaciones en las instituciones virreinales que incidieron en la modificación de todos los sectores de la sociedad. Bajo este contexto aconteció la fundación del Estado liberal español con la promulgación de su primera constitución en 1812 (Blanco 1995, 11). Si bien la aplicación de la Carta Magna redactada en Cádiz fue muy limitada en la Nueva España y en el resto de los territorios de ultramar, sus estatutos, basados en las ideas de la Ilustración francesa, constituyeron las bases para la elaboración de los decretos que otorgaron la igualdad jurídica de toda la población con la abolición del sistema de castas en 1822, y la supresión de la esclavitud en todas sus formas en 1829.

Contexto político y jurídico de las castas en la Nueva España

El sistema colonial de castas fue impuesto desde los comienzos de la Nueva España con la intención de crear una estratificación social de la población basada en la separación de los tres grupos demográficos: blancos o españoles, indios y negros. Sin embargo, jurídica y administrativamente la población sólo fue dividida en dos entidades: las llamadas “repúblicas de españoles” y las “repúblicas de indios”, quedando regidos los esclavos africanos, y sus descendientes libres, bajo las leyes de las primeras.

Este sistema perseguía como objetivos principales, preservar las diferencias “raciales” y la etiquetación de la población sujeta al pago del tributo (Pérez J. 2011, 18). Si bien es pertinente señalar que los grupos que estuvieron atados a las cargas tributarias variaron según la época y la región, fueron los indios no caciques y las castas con linaje africano los que regularmente quedaron sujetos a dicho arancel.

Pese a los intentos de separación, desde finales del siglo XVI, en la sociedad novohispana fue evidente un intenso proceso de mestizaje entre los distintos grupos étnicos. Las autoridades coloniales se dieron cuenta de que el estrecho contacto entre los grupos era inevitable e imposible de detener. En 1574, el Virrey Martín Enríquez externó su preocupación enviando una carta a Felipe II en la que advertía del constante contacto entre africanos e indios, las que estaban: “perdidas por los negros, y así huelgan más en casar con ellos que con indios” (Martín 1957, 99).

El acercamiento entre los distintos grupos continuó aumentado con el tiempo, situación que complicó la aplicación del sistema de castas. Por tanto, en el siglo XVIII surgieron distintos criterios de clasificación para tratar de controlar la creciente diversidad demográfica. Melchor Campos menciona que las autoridades

virreinales utilizaban las características físicas de las personas para asignarles su casta o “calidad”, y así saber quién era sujeto de tributo. El autor cita un dictamen del capitán campechano Juan Ordoñez, que manifestaba: “soy de la idea de que tributen los expósitos de color negro que no dejen duda de su calidad [...] los que en su color, pelo y fisonomía sea conocidamente mulato u otras de las castas que producen la mezcla de negro” (Campos 2005, 112). Por consiguiente, categorías como “lobo, coyote, zambo, pardo, salta atrás, cambujo, tente en el aire, no te entiendo o torna atrás” (Martínez M. 2005, 33-34), fueron utilizadas para tratar de etiquetar las distintas “variedades” de castas con linaje africano. Si bien algunos de éstos no tuvieron un uso cotidiano ni en documentos oficiales, sí reflejaron claramente: “la expresión genuina del pensamiento racista del conquistador” (A. Beltrán 1989, 172). De las 53 posibles combinaciones de castas, tanto africanos como afromestizos podían catalogarse en 30 de ellas. En ningún otro linaje se ponía tanta atención. De esta manera, se intentaba seguir etiquetando a dicha población hasta la quinta generación, donde el individuo quizás tuviera cuando mucho 1/16 de sangre africana (Taylor 1979, 140).

La creencia en la desigualdad “natural” entre los distintos grupos sociales siguió evidenciándose en el pensamiento y escritos del grupo criollo posterior a la consumación de la independencia nacional. En su estudio sobre el pensamiento político de José María Luis Mora, Charles Hale cita al liberal mexicano refiriéndose a su linaje familiar. Mora se sentía orgulloso de que sus padres eran “cristianos viejos” y “sin mezcla de mulatos o de otros malos antepasados que pudieran manchar o de alguna manera oscurecer nuestra refinada estirpe” (Hale 1985, 74). Cita que refleja con claridad la continuidad del prejuicio colonial acerca del temor de las élites blancas al “oscurecimiento” de su linaje por el mestizaje con individuos de “mala sangre”.

Con la llegada de los Borbones al trono español, aconteció: “un reforzamiento de la estructura estamental, incluso más definido que en el periodo anterior” (Pérez M. 2003, 202). Reforzamiento centrado en restaurar el orden social del sistema de castas. Por consiguiente, surgieron leyes prohibicionistas como la Real ordenanza de 1762, en la que se instaba a los corregidores y alcaldes mayores obligar a negros y a mulatos libres a ejercer sus oficios correspondientes, so pena de recibir azotes. Mientras que aquéllos que no tuvieran oficio fijo se les exigía que ellos mismos: “soliciten Amo a quien servir dentro del término más ceñido [...] sin permitirles nueva prorrogación, excusa o pretexto para dejar de cumplir”. Tales medidas fueron tomadas para tratar de remediar “la ociosidad tan propensa a esta especie de tributarios”.¹ Por consiguiente, las autoridades

1 Archivo Histórico de Guanajuato (en adelante AHG), Ramo: Gobernación, caja 1, exp. 31, fs. 1-2, 1762.

consideraban como un castigo ejemplar obligar a esta población a regresar a su “estado natural”: la esclavitud.

Una de las prácticas sociales que más preocuparon a las autoridades borbónicas fueron los matrimonios entre personas de distintos orígenes y “calidades”. En este tenor, en 1776 el rey Carlos III publicó la ley de la Pragmática Matrimonial. Esta legislación, también llamada Pragmática Sanción, fue aplicada en la Nueva España a partir de 1778, y tenía como propósito limitar la jurisdicción e independencia de los tribunales eclesiásticos y favorecer un mayor control del

Para las autoridades novohispanas, la unión con algún miembro de las castas africanas era considerada la más nociva para el orden social y la única que tenía que seguir regulada a pesar de que los desposados cumplieran con la mayoría de edad

poder real sobre los casamientos (Seed 1991). La pragmática americana se diferenciaba de la peninsular debido a que hacía alusión directa a las castas, mientras que en España se refería a las uniones entre nobles y plebeyos.

Patricia Seed señala que el aspecto más problemático de esta legislación fue: “la cuestión de los matrimonios étnico o racialmente desiguales” (Seed 1991, 252). Cuestión que quedó asentada en una Real Cédula de 1810, en la que se especificaba cuáles eran las uniones “desiguales” que se debían restringir: “las personas de mayor edad [hombres 25 años y mujeres 23] que intenten casarse con negros, mulatos

y demás castas [...] puedan acudir a los Virreyes [sic], presidentes y audiencias de estos dominios, para que concedan o nieguen el permiso y habilitación que corresponde²”. Con esto, queda al descubierto que para las autoridades novohispanas, la unión con algún miembro de las castas africanas era considerada la más nociva para el orden social y la única que tenía que seguir regulada a pesar de que los desposados cumplieran con la mayoría de edad.

La “defensa” novohispana por la igualdad de las castas en las Cortes de Cádiz

En marzo de 1808 las tropas de Napoleón Bonaparte cruzaron los Pirineos y entraron a España. Casi de inmediato el rey Fernando VII, quien hasta ese momento había estado en el trono tan sólo seis semanas, abdicó a favor de su padre

2 AHG, Ramo: Gobernación, Caja 3, exp. 242, 18 de diciembre de 1810.

Carlos IV y éste a su vez a José Bonaparte, proclamado rey de las Españas. De hecho, Brian Hamnett afirma que tanto el rey Carlos como su Ministro Godoy acusaron a Fernando de negociar con el emperador francés y propiciar la catastrófica invasión (Hamnett 2011, 66).

Como reacción ante estos hechos, se inició la resistencia contra los invasores con la creación de las “juntas de ciudadanos” en la capital de la metrópoli (Villoro 1987, 604). Paralelamente, en las distintas regiones ibéricas se formaron juntas regionales con el objetivo de guardar la soberanía del reino hasta el regreso del rey. En septiembre de 1808 nació la Suprema Junta Central, con sede en Sevilla y que ejerció funciones hasta enero de 1810. Fue esta Junta, apoyada por el Consejo de Regencia de España y las Indias que, en uso de sus facultades ejecutivas y legislativas, convocó a la formación de las primeras Cortes liberales españolas, y asignó como sede la ciudad de Cádiz. La publicación del decreto contenía una disposición totalmente nueva: “adoptó el principio de representación de acuerdo con la población. Este principio liberal clásico había obtenido su primera expresión clara en la constitución francesa de 1791” (Hamnett 2011, 76).

Las Cortes comenzaron a sesionar el 24 de septiembre de 1810, tan sólo ocho días después del levantamiento del cura Miguel Hidalgo. Luis Villoro señala que las ideas de la revolución francesa fueron el contexto que rodeó al nuevo congreso: “su terminología, sus argumentos, sus temas, repetían los de la gran revolución francesa. Los americanos se asociaron fácilmente a ese lenguaje y al sentido nuevo dado a los conceptos políticos” (Villoro 1987, 626). Las sesiones de las Cortes arrancaron con la presencia de únicamente dos diputados novohispanos (Puebla y Tlaxcala). Por tanto, los legisladores presentes eligieron suplentes entre los criollos americanos residentes en Cádiz³. Esto fue duramente criticado en las provincias americanas por considerar que los suplentes no representaban los verdaderos intereses y necesidades de los territorios de Ultramar.

He aquí uno de los principales puntos de debate en las sesiones gaditanas: la representación política de las provincias americanas. Por tanto, los diputados novohispanos, junto con algunos americanos, presentaron las llamadas “11 proposiciones”, entre las que se destacaba la de: “garantizar la inmediata igualdad

3 Estos fueron los diputados novohispanos propietarios: Guridi y Alcocer (Tlaxcala), Pérez (Puebla), Mendiola (Querétaro), Cárdenas (Tabasco), Beye de Cisneros (México), Cayetano Focerrada (Michoacan), Gordo Barrios (Zacatecas), Uría (Guadalajara), Maniau (Veracruz), González Lastrí (Yucatán), Ramos Arizpe (Coahuila), Guereña (Durango), Moreno (Sonora) y Bautista Pino (Nuevo México). Mientras que los diputados suplentes fueron Couto, Munilla, Gutiérrez de Terán, Maldonado, Obregón, Samartín y Savariego (Marie L. Rieu-Millan. *Los diputados americanos en Cádiz: Igualdad o Independencia*. Madrid: CSIC, 1990, 42).

en la representatividad entre la metrópoli y América” (Blanco 1995, 20). Fue en este contexto de la llamada “igualdad inmediata”, que la mayoría de los novohispanos exigieron el reconocimiento de las castas con linaje africano como ciudadanas del imperio español. Los más interesados en su inclusión fueron los novohispanos de corriente liberal y algunos centroamericanos⁴. Mientras que los detractores se encontraban entre los peninsulares, así como los de las Antillas, Perú y Venezuela⁵.

Los metropolitanos argumentaban que no era posible aplicar la “igualdad inmediata” a las castas, debido a que las Cortes tenían carácter de extraordinarias, y cuando se instalaran las ordinarias los diputados protestarían por tales medidas. Por su parte, los novohispanos señalaban que era indispensable el reconocimiento de esta población como ciudadanos, de lo contrario sería imposible lograr la pacificación de los territorios americanos.

Por tanto, resulta evidente que ambos bandos divergían en el concepto de “ciudadanía”. A diferencia de los liberales americanos, los detractores europeos consideraban que la ciudadanía contenía dos derechos diferentes: los civiles y los políticos. Los primeros correspondían “naturalmente” a todos, y los segundos eran sólo atribuibles a aquéllos que se les otorgase la “nación”. Este asunto fue expuesto con claridad por el sacerdote peninsular Diego Muñoz Torrero. Basándose en los dos “tipos” de ciudadanos descritos por Montesquieu, Muñoz distinguió dos clases de derecho: el civil y el político. El primero extenso a todo individuo que habitara en la monarquía (las castas incluidas), mientras que el último era exclusivo: “al ejercicio de los poderes públicos que constituyen la soberanía. Derechos diferentes a los que debía atribuirse un régimen igualmente diferente” (Blanco 1995, 38).

Esta problemática no fue un asunto menor y ocasionó una polarización en las Cortes: “determinar si los no blancos (las ‘castas’, es decir, los individuos que tuvieran antepasados africanos) debían ser o no iguales en derechos al resto de los habitantes de los dominios españoles”. Así, el decretar la igualdad de esta población significaba: “su inclusión en la base para el cálculo de la

4 Manuel Chust clasificó en tres secciones a los diputados novohispanos según su adscripción política: absolutistas, eclécticos y liberales. En los primeros incluía a los de Puebla, Guadalajara y Valladolid. El segundo grupo estaba conformado sólo por el diputado Guereña de Durango, mientras que el grupo liberal estaba formado por todos los legisladores restantes (Manuel Chust. “Legislar y revolucionar: La trascendencia de los diputados novohispanos en las Cortes hispanas, 1810-1814”, en Virginia Guedea [coord.] *La independencia de México y el problema autonomista novohispano, 1808-1824*. México: UNAM, 2001).

5 Los más importantes fueron los diputados Espiga y Argüelles (peninsulares), Rus (Maracaibo, Venezuela) y Andrés Jáuregui (Cuba). Este último es señalado por Consuelo Naranjo como un importante esclavista y miembro fundador de la Comisión de la Población Blanca (Consuelo Naranjo. *Racismo e inmigración en Cuba*, Madrid: Doce Calles, 1997, 45).

distribución de la representación territorial en las futuras Cortes liberales” (Blanco 1995, 15).

Las discusiones se intensificaron a partir de agosto de 1811, cuando se debatía la redacción de los artículos que formarían la Constitución. La tensión se centró en el contenido del artículo 22, en el que se estipulaba que:

los españoles que por cualquiera línea son habidos y reputados por originarios del África, les queda abierta la puerta de la virtud y del merecimiento para ser ciudadano. En su consecuencia concederán las Cortes carta de ciudadano á los que hicieren servicios calificados á la Patria o á los que se distingan por su talento, aplicación y conducta; con la condición de que sean hijos de legítimo matrimonio, de padres ingenuos, de que estén ellos mismos casados con mujer ingenua, y avecindados en los dominios de las Españas, y de que ejerzan alguna Profesión, oficio ó industria útil con un capital propio.⁶

A simple vista, parecería que este artículo estaba en perfecta consonancia con las ideas ilustradas que dominaban las “mentalidades” en Cádiz. Si se revisa con atención, en un primer momento los “originarios de África” son denominados como “españoles”. Sin embargo, inmediatamente se aclara que no lo eran “del todo”, ya que sólo aquéllos que “se distingan por su talento” podrían cruzar la “puerta” y convertirse así en ciudadanos.

Dicha cuestión guarda una estrecha similitud con el estatus de “cuasi-libres” que adquirieron los esclavos que eran manumitidos, convirtiéndose legalmente en “libertos”. A este respecto, María Guevara menciona que los libertos tuvieron un estatus jurídico incompleto, ya que se seguía esperando de ellos un fuerte sentido de fidelidad y de solidaridad hacia su ex-amo (Guevara 2005, 122).

Posteriormente, el peninsular Espiga expuso su punto de vista sobre el tema, afirmando que en todos los gobiernos: “la ley ha distinguido los esclavos, los libertos, los hombres libres y los ciudadanos, y marcado estos intervalos políticos con derechos y obligaciones diferentes [...] la cualidad de ciudadano no es una consecuencia inmediata de la libertad, y que entre el esclavo y el ciudadano hay un largo intervalo”.⁷

Esta participación fue retomada por el diputado Miguel Ramos Arizpe en su intervención solicitando anexas una cláusula al artículo 22 que estipulara que los nietos de negros y mulatos libres pudieran acceder directamente a la ciudadanía española. Asimismo, Arizpe intentó refutar las afirmaciones de Espiga con

6 Diario de Sesiones de las Cortes de Cádiz, (en adelante DCS), 10 de septiembre de 1811, foja 1807.

7 DSC, 7 de septiembre de 1811, foja 1795.

el argumento de que las castas en la Nueva España estaban muy “lejos” de su origen africano. Por tanto, consideró necesario “fijar grados de africanía”, para diferenciar quién estaba más cerca o más lejos de “lo español”:

Yo conozco descendientes de África dignamente condecorados con el sacerdocio [...] yo conozco á infinidad de esas castas casados con mujeres llenas de virtudes morales y domésticas [...] no intento sean ciudadanos sino aquellos que están ya mezclados por dos, tres, ó más generaciones con la sangre de españoles, que tienen nuestra misma religión, nuestros mismos usos y costumbres, muy ajenas de las que trajeron de África sus abuelos.⁸

Así, es evidente que los legisladores novohispanos no estaban interesados en entablar una defensa de las castas negras en un sentido “etno-racial”. Por el contrario, Arizpe partía de la premisa de que éstas tenían un alto grado de “blanqueamiento” debido al profundo mestizaje y asimilación cultural con los peninsulares y americanos. Por consiguiente, ya se encontraban muy distantes de los “usos y costumbres” de sus antepasados negro-africanos.

Sin embargo, también es factible suponer que Ramos Arizpe intentaba suavizar su discurso pro-ciudadanía con el objetivo de convencer a los diputados detractores de los beneficios de la inclusión de las castas. No obstante, meses después el venezolano José Domingo Rus propuso restringir los matrimonios inter-castas en su provincia.⁹ En la misma sesión participó Ramos Arizpe, y en ningún momento tomó la palabra para defender a esta población de los argumentos discriminatorios del venezolano.

De esta manera y en medio de fuertes discusiones que duraron hasta el final, la Constitución de Cádiz fue aprobada el 19 de marzo de 1812. El documento “otorgaba amplios poderes a las Cortes, reduciendo el papel del rey al poder ejecutivo, proclamaba la soberanía popular, decretaba la libertad de prensa y de expresión y abolía la inquisición” (Villoro 1987, 627).

Dos artículos de la Carta Magna ocasionaron la segregación política y jurídica de las castas que habitaban en los territorios americanos: el ya mencionado 22 y además el artículo 29, en que se estipulaba que únicamente los españoles que “lo fueren por ambos linajes familiares” tenían derecho a ser sujetos de representatividad política. Por consiguiente, los “originarios de África”, que según el artículo 22 podían aspirar por sus “méritos y virtudes” a la ciudadanía española, quedaban marginados de sus derechos políticos.

8 DSC, 10 de septiembre de 1811, foja 1809.

9 DSC, 19 de junio de 1812, foja 3340.

Los diputados novohispanos señalaron como una total incongruencia el hecho de incluir a las castas en la condición constitucional de “españoles”, pero a su vez excluirlos del derecho de representación. De esta manera, la marginación de sus derechos también equivalía a la negación implícita de la capacidad electoral de: “votar y ser votados pues el propio proyecto exigía la condición de ciudadano, tanto para nombrar los diputados (artículo 27) como para poder optar serlo (artículo 91)” (Blanco 1995, 33). Y por si fuera poco, cualquier posibilidad de cambio en los artículos fue sepultada por el 373, en el que se estipulaba que la Constitución no podía ser alterada en ninguna de sus partes hasta después de ocho años de su publicación.¹⁰

La exclusión jurídica de las castas es resumida con precisión por Virginia Guedea, al señalar que: “cuatro millones y medio de mestizos, mulatos, zambos, etcétera, convertidos en españoles nacionalizados, integrados en la población civil, quedaban fuera de los derechos públicos y, por ende, de la base a partir de la cual se estableció la proporción del número de diputados” (Guedea 2001, 51). Respecto a esto, Tomás Pérez Vejo está de acuerdo en señalar que tales medidas de exclusión reflejaron la “nación imaginada” en Cádiz: “una concepción de la nación de carácter tradicional y étnico [...] la constitución gaditana se limita a convertir en sujeto político a una nación “biológica” [...] una nación basada en la sangre” (Pérez V. 2010, 50-51). Es decir, una nación basada en la condición étnica de sus ciudadanos (Pérez V. 2010, 47).

A pesar de lo anterior, también fue posible encontrar legislaciones destinadas a “mejorar” las condiciones sociales en que vivía la mayoría de los afro-mestizos, decretos que contaron con un apoyo mayoritario. En enero de 1812,

“Yo conozco descendientes de África dignamente condecorados con el sacerdocio [...] yo conozco á infinidad de esas castas casados con mujeres llenas de virtudes morales y domésticas [...] no intento aquellos que están ya mezclados por dos, tres, ó más generaciones con la sangre de españoles, que tienen nuestra misma religión, nuestros mismos usos y costumbres, muy ajenas de las que trajeron de África sus abuelos”

¹⁰ DSC, enero de 1812, foja 2643.

el diputado guatemalteco Florencio del Castillo hizo una petición para que se permitiera a los mulatos obtener grados literarios, así como tomar el hábito en comunidades religiosas y realizar estudios universitarios. Ese mismo día, la Comisión de Constitución respondió favorablemente, y decretó que los súbditos españoles que “por cualquier línea traigan su origen de África” se les permitiera: “el estudio de las ciencias y el acceso a las carreras eclesiásticas, á fin de que lleguen á ser cada vez más útiles al Estado”.¹¹ De acuerdo al periodo de sesiones revisado para este artículo, éste fue el único punto relacionado con las castas africanas que se aprobó.

¿Todos somos “hermanos”?

El 30 de septiembre de 1812, el Virrey Venegas autorizó la publicación de la Constitución en la Nueva España, lo que levantó diversas opiniones entre la intelectualidad colonial, manifestando su inconformidad, o bien su aprobación, por las medidas segregacionistas en contra de las castas. Como Andrés Quintana Roo, que se expresó a favor de extender la ciudadanía a todos los “españoles africanos”, abogando también por la disolución del sistema de castas. En contraparte, Miguel Duque de Estrada reaccionó con beneplácito ante tales disposiciones y en 1813 hizo un llamado para celebrar elecciones para la diputación provincial de Campeche: “reiterando con el principio racial de que en las juntas sólo son excluidos los negros y mulatos y con la advertencia de que evitarán asistir para [...] evitar un ‘público bochorno’ al ser expulsados” (Campos 2005, 101).

En Cádiz, las discusiones legislativas posteriores se concentraron en preparar el escenario para la entrada de las Cortes ordinarias, así como en las elecciones de los nuevos representantes de la nación española. Por tanto, prácticamente a partir de abril de 1812 no se encontraron más discusiones relativas a las castas. No fue sino hasta fines de ese año que los novohispanos retomaron las peticiones por el reconocimiento político de esta población, pero bajo otro contexto discursivo: el reparto de las tierras baldías existentes en el virreinato.

La discusión sobre el reparto de tierra fue de gran importancia debido a que, a través de esta vía, los diputados novohispanos encontraron una oportunidad para debatir las reformas económicas que la colonia necesitaba. A su vez, para el liberalismo ilustrado, era necesario reglamentar la propiedad privada para que se convirtiera en un requisito de acceso a la ciudadanía y al pleno ejercicio de los derechos políticos.

11 DSC, 26 de enero de 1812, foja 2697.

En noviembre de 1812, el novohispano Pedro Bautista Pino emitió un discurso en el que retomó un decreto de la Comisión de Agricultura que permitía la cesión y/o la venta de los terrenos baldíos a costos moderados, con el objetivo de aumentar el número de propietarios en el imperio español.¹² Asimismo, Pino enfatizó la necesidad de convertir a indios y castas en propietarios:

estos, que son millones, se hallaban sin propiedad territorial, y ahora sin esperanzas de tenerla jamás, según el decreto de V. M. del 13 de Marzo de 1811. Por él ni aun los vecindados pueden entrar al goce de lo que la ley concede á los pueblos sobre sus egidos o tierras para sus labores [...] Si pretendéis vecindaros con otros ¡se os excluye por un decreto del soberano Congreso del repartimiento de tierras! ¿Donde ireis, miserables, á poner vuestra residencia? [...] Todos somos hermanos, y en un país que necesita 40 millones de habitantes para poblarlo, es vergüenza, es escándalo tener á 6 millones sin territorio.¹³

Cabe destacar que en los diarios de sesiones revisados, no se encontró ningún otro discurso que defendiera a estos grupos con dichas características narrativas.

De esta manera, en enero de 1813 las Cortes decretaron el fraccionamiento y venta de todos los terrenos baldíos de los pueblos y municipios (Hamnett 2011, 159). En este contexto, Bautista Pino retomó la palabra e hizo cinco peticiones, entre las que se destacaba: “al mismo tiempo creí conducente el repartimiento de tierras en el reino de Méjico á favor de las castas”.¹⁴

Para defender este punto, Pino ocupó los argumentos de Ramos Arizpe sobre el profundo “blanqueamiento” de las castas novohispanas, y además expuso ejemplos de mulatos y pardos “intachables”, como el vicario de la ciudad de Morelia, Don Manuel Polanco, el que aunque era “declaradamente oriundo de África”, en lugar de unirse a los “revoltosos de su color”, decidió aportar voluntariamente: “10.000 duros en consorcio de los quinteros europeos para levantar tropas”.¹⁵

Días después, el diputado retomó sus propuestas pero con algunas modificaciones. Ahora afirmaba que, si bien era necesario llevar a cabo el reparto de tierras entre las castas, era más importante establecer los cinco presidios para defender a la provincia de Nuevo México de los ataques de las “naciones bárbaras”. Casualidad o no, el 23 de enero se dio respuesta afirmativa a sus peticiones,

12 DSC, 22 de febrero de 1812, foja 2807.

13 DSC, 20 de noviembre de 1812, foja 3999.

14 DSC, 20 de enero de 1813, foja 4579.

15 DSC, 20 de enero de 1813, foja 4579.

decretándose además la creación de un obispado así como una escuela elemental y un seminario. A su vez se otorgó una nueva diputación a las Provincias internas de Occidente. El único punto que no se aprobó, y que ni siquiera entró a debate, fue el reparto de baldíos a las castas negras.¹⁶

Meses después, la Comisión de Agricultura retomó la discusión del reparto de tierras. Sin embargo, cuando Bautista Pino hizo uso de la palabra aclaró que dicha medida sólo debía ser aplicada a los indios, marginando a los negros y mulatos de este derecho.¹⁷ Con esto, la afirmación de que los habitantes del “reino de Méjico” “todos somos hermanos”, hecha cinco meses atrás, desapareció por completo del discurso del novohispano.

Conclusiones

Es posible argumentar que la lucha de los novohispanos en las sesiones de las Cortes de Cádiz por la admisión de las castas con linaje africano a la ciudadanía española, no representaba para ellos ninguna amenaza al orden colonial establecido. Ya que, aunque los afroestizados alcanzaran la igualdad política, por su condición social, económica y étnica nunca llegarían como un grupo a alcanzar importantes puestos burocráticos y políticos. Y los pocos que lo lograsen, serían aquéllos que hayan pasado por un proceso de “blanqueamiento” y, por consiguiente, estuvieran alejados de su origen negro-esclavo.

También fue claro que en las “mentalidades” de los legisladores, las nuevas ideas sobre “igualdad, libertad y fraternidad” coexistieron con el pensamiento discriminatorio colonial. Así, prejuicios y estereotipos como el temor de las élites al mestizaje con la población no-blanca continuó presente en las legislaciones emanadas de las Cortes gaditanas. Un ejemplo de esta afirmación fue el Decreto promulgado en abril de 1813 en el que se reafirmó la vigencia de la Pragmática Matrimonial, sólo con algunas modificaciones administrativas.¹⁸

De igual manera, si se revisan con atención las reformas propuestas por el guatemalteco Castillo, y aprobadas de inmediato por la comisión de constitución, éstas estaban focalizadas en promover únicamente el ascenso “cultural” y “espiritual” de los afroestizados (la educación universitaria y el hábito religioso) sin tratar de corregir el enorme rezago político y socioeconómico de esta población. El decreto aprobado tenía la intención de llevar “las luces” a los descendientes de africanos, y permitirles que en un futuro más o menos próximo pudieran aproximarse a la ciudadanía y a la “civilidad” blanca-española.

¹⁶ DSC, 23 de enero de 1813, foja 4586.

¹⁷ DSC, 24 de abril de 1813, fojas 5109-5110.

¹⁸ AHG, Ramo: Gobernación. Caja 4, exp. 342, 6 de noviembre de 1813.

De cualquier forma, el reconocimiento de Fernando VII como rey de España por el emperador Napoleón en diciembre de 1813, y la posterior instauración de la monarquía absoluta en mayo de 1814, fueron acontecimientos que declararon nulos todos los decretos y leyes aprobados en Cádiz.¹⁹ ■

Referencias

- Aguirre Beltrán, Gonzalo. *La población negra de México, 1519-1810: Estudio etnohistórico*. México: Universidad Veracruzana, 1989, 374.
- Blanco Valdés, Roberto. *El 'problema americano' en las primeras Cortes liberales españolas. 1810-1814*, México: Instituto de Investigaciones Jurídicas-UNAM, 1995, 85.
- Campos García, Melchor. *Castas, Feligresía y ciudadanía en Yucatán. Los afro-mestizos bajo el régimen constitucional español, 1750-1822*. México: UADY-CONACYT, 2005.
- Chust, Manuel. "Legislar y revolucionar: La trascendencia de los diputados novohispanos en las Cortes hispanas, 1810-1814", en Virginia Guedea (coord.) *La independencia de México y el problema autonomista novohispano, 1808-1824*. México: UNAM, 2001.
- Guedea, Virginia (coord.). *La independencia de México y el problema autonomista novohispano, 1808-1824*. México: UNAM, 2001.
- Guevara, María. "El Proceso de liberación de esclavos en la América virreinal", en Juan M. De la Serna, (coord.). *Pautas de convivencia étnica en la América Latina Colonial (indios, negros, mulatos, pardos y esclavos)*, México: UNAM-Gobierno del estado de Guanajuato, 2005.
- Hale, Charles. *El liberalismo mexicano en la época de Mora (1821-1853)*. México: Ed. Siglo XXI, 1985, 347.
- Hamnett, Brian. *La política española en una época revolucionaria, 1790-1820*. México: FCE, 2011, 299.
- Martínez Montiel, Luz María. *Inmigración y diversidad cultural en México. Una propuesta metodológica para su estudio*. México: UNAM, 2005, 218.
- Martin, Norman. *Los vagabundos de la nueva España, siglo XVI*. México: Ed. Jus, 1957, 200.
- Naranjo, Consuelo. *Racismo e inmigración en Cuba*. Madrid: Doce Calles, 1997.
- Pérez Jiménez, Marco Antonio. *Nación deseada, Nación heredada: la población negra y el imaginario de las élites dirigentes en México: el caso de Guanajuato (1808-1830)*, Tesis de Maestría en Historia, FFyL-UNAM, 2011.

¹⁹ AHG, Ramo: Gobernación, caja 4, exp. 392, 20 de julio de 1815.

- Pérez Munguía, Juana. "Derecho indiano para esclavos, negros y castas. Integración, control y estructura estamental". *Memoria y sociedad*, Bogotá, vol. 7, noviembre 2003.
- Pérez Vejo, Tomás. *Elegía criolla. Una reinterpretación de las guerras de independencia hispanoamericanas*. México: Tusquets Editores, 2010, 324.
- Rieu-Millan Marie Laure. *Los diputados americanos en Cádiz: Igualdad o Independencia*. Madrid: CSIC, 1990.
- Taylor, James. *Socioeconomic instability and the Revolution for Mexican Independence in the province of Guanajuato*. Tesis de Doctorado, University Microfilms International, 1979.
- Seed, Patricia. *Amar, honrar y obedecer en el México colonial (conflictos en torno a la elección matrimonial, 1574-1821)*. México: Conaculta/Alianza, 1991.
- Villoro, Luis. "La revolución de Independencia", en: Daniel Cosío Villegas. *Historia General de México*. México: Colmex, Tomo I, 1987, 591-644.

Fuentes

- Archivo Histórico de Guanajuato (AHG). Ramos: "Gobernación", "Protocolos y Actas de Cabildo" "Salubridad y Asistencia", "Policía" y "Relaciones Humanas" (1808-1830).
- Diario de Sesiones de las Cortes de Cádiz*, España: *Serie Histórica*. Vol. 1, CD-ROM 1-2 (septiembre 1810-septiembre 1813). Colección digital del IIH-UNAM.

Lecturas recomendadas

Algunos clásicos

- Alexander, Claire. "Stuart Hall and 'Race'", *Cultural Studies*, vol. 23, núm. 4. 2009, 457-482.
- Arendt, Hannah. "La Pensée raciale avant le racisme". En *Les Origines du totalitarisme*, tomo II, capítulo 2.
- Back, Less & Solomos, John (eds.). *Theories of Race and Racism*, Routledge, Nueva York, 2000.
- Balibar, Etienne & Wallerstein, Emanuel, *Raza, nación y clase*, IEPALA, Madrid, 1991.
- Banton, Michael. *Racial Theories. Second Edition*. Cambridge University Press, Cambridge, 1998.
- Bastide, Roger. *El prójimo y el extraño. El encuentro de civilizaciones*, Buenos Aires: Editorial Amorrortu, 1974.
- Fredrickson, George M. *Racism, a Short Story*. Princeton University Press. Princeton. 2003.
- Gilroy, Paul. *There Ain't No Black in the Union Jack*. Hutchinson. Londres. 1987.
- Grossberg, L. "Stuart Hall on race and racism: cultural studies and the practice of contextualism". En B. Meeks. *Culture, Politics, Race and Diaspora: The Thought of Stuart Hall*. Lawrence & Wishart. Londres. 2007.
- Hall, Stuart. "New ethnicities". En J. Donald A. Rattansi. *'Race', Culture and Difference*. Sage. Londres. 1988.
- . "Race, articulation and societies structured in dominance". En *Sociological Theories, Race and Colonialism*. UNESCO Publishing. París. 1980.
- . "Racism and reaction". En *Five Views of Multi-Racial Britain*. Commission for Racial Equality. Londres. 1978.
- . 'Gramsci's relevance for the study of race and ethnicity'. En D. Morley K. H. Chen. *Stuart Hall: Critical Dialogues in Cultural Studies*. Routledge. Londres. 1996.
- . "The multicultural question". En B. Hesse. *Un/Settled Multiculturalisms*. Zed Press. Londres. 2000.
- Lévi Strauss, Claude. "Raza e Historia", UNESCO, 1952. (En francés, Lévi Strauss, Claude. *Race et Histoire*, Gallimard Folio, París, 1987).
- Levinas, Emmanuel. *Otherwise than Being or Beyond Essence*. Duquesne University Press. Pittsburgh. 1998.

- . «As if Consenting to Horror». En *Critical Inquiry*. 1989. 5, 485-488.
- Lewis, Gordon. "Fanon, Philosophy, and Racism". En Lewis R. Gordon. *Her Majesty's Other Children: Sketches of Racism from a Neocolonial Age*. Rowman & Littlefield. Londres. 1997.
- Meeks, B. "Introduction: return of a native son". En *Culture, Politics, Race and Diaspora: The Thought of Stuart Hall*. Lawrence & Wishart. Londres. 2007.
- Mills, C. W. "Stuart Hall's changing representations of 'race'". En B. Meeks. *Culture, Politics, Race and Diaspora: The Thought of Stuart Hall*. Lawrence & Wishart. Londres. 2007.
- Taguieff, Pierre André, *La Force du préjugé*. La Découverte, París. 1988.
- Todorov, Tzvetan. *The Conquest of America: The Question of the Other*. Harper Collins, Harper Perennial. Nueva York. 1992.
- . *Nosotros y los otros*, México: Editorial Siglo XXI, 1991.
- Wieviorka, Michel (ed.). *Racisme et Modernité*. La Découverte. París. 1993.
- . *L'antisémitisme*. Balland. París. 2005.
- . *Le racisme, une introduction*. La Découverte, París. 1998.
- . *L'espace du racisme*. París: Seuil. París. 1991 (en castellano, *El espacio del racismo*). Editorial Paidós, Barcelona. 1992.

Representantes del pensamiento racista moderno

- Autor desconocido. *Los Protocolos de los Sabios de Sión*.
- Chamberlain, Houston Stewart. *Foundations of the Nineteenth Century*. vols. 1 y 2. Con una introducción de Lord Redesdale. Elibron Classic. Londres. 2003.
- Gobineau, Arthur de. *Essais sur l'inégalité des races humaines*, París, 1853-1857.
- Hankins, Frank H. *The Racial Basis of Civilization*. Alfred A. Knopf. Nueva York y Londres. 1926.
- Hitler, Adolf. *Mi Lucha*. Ediciones Ojeda. Argentina. 1999.
- Le Bon, Gustave. *Lois psychologiques de l'évolution des peuples, Aphorismes du temps présent, Les incertitudes de l'heure présente*. Broché. París. 1978.
- Renan, Ernest. *Oeuvres complètes*, editado por Henriette Psichari. Calmann-Lévy. París. 1958.
- Spencer, Herbert. *Political Writings*. Editado por John Offer. Cambridge Texts in the History of Political Thought. Cambridge. 1994.

Raza, naturaleza y cultura

- Dawkins, Richard. *El gen egoísta*. Salvat Editores. Barcelona, 2000.
- . *The Extended Phenotype. The Gene as the Unit of Selection*. Oxford University Press. Nueva York. 1982.

- Jonathan, Mark: *Human Biodiversity, Genes, Race and History*. Aldyne de Gruyter. Nueva York, 1994.
- Lewontin, R. C.; Rose, Steven; Kamin, León J. *No está en los genes. Racismo genética e ideología*, Barcelona, Editorial Crítica, 1984.
- López, Beltrán Carlos, *El sesgo hereditario. Ámbitos históricos del concepto de herencia biológica*, México, Estudios sobre Ciencia, UNAM, 2004.
- Mac-Lean y Estenós, Roberto. *La eugenesia en América*, Instituto de Investigaciones Sociales. Cuadernos de Sociología, Biblioteca de Ensayos Sociológicos, UNAM. México. 1952.
- Ridley, Matt. *Genoma: La autobiografía de una especie en 23 capítulos*. Taurus. 2000.
- Ridley, Matt. *Qué nos hace humanos*. Taurus. 2004. (Edición en inglés: *Nature Via Nurture: Genes, Experience, and What Makes us Human*. 4th Estate. Londres. 2003.)
- Urías Horcasitas, Beatriz, Urías Horcasitas, *Historias secretas del racismo en México (1920-1950) Tusquets (tiempo de memoria)*, México, 2007.
- Wade, Peter. *Race, Nature and Culture: An Anthropological Approach*. Pluto Press. Londres. 2002.
- ; Carlos López Beltrán; Eduardo Restrepo; Ricardo Ventura Santos (eds.). *Mestizo Genomics: Race Mixture, Nation, and Science in Latin America*. Duke University Press. Durham, NC. 2013.

Colonialismo, decolonialidad

- Dussel, Enrique. *El encubrimiento del Indio: 1492. Hacia el origen del mito de la modernidad*. Plural Editores. La Paz, Bolivia. 1992.
- Césaire, Aimé. *Discours sur le colonialisme*. Présence Africaine. París. 1955.
- . *Toussaint Louverture: La Révolution française et le problème colonial*. Club français du libre. París. 1960.
- Fanon, Frantz. *Piel negra, máscaras blancas*. Editorial Abraxas. Buenos Aires. 1973.
- Filostrat, Christian. “La Négritude et la ‘Conscience raciale et révolutionnaire sociale’ d’Aimé Césaire”. *Présence Francophone*, núm. 21, 1980. 119–130.
- Hernández Castillo, Rosalva Aída y Suárez, Liliana (eds.). *Descolonizando el Feminismo: Teorías y Prácticas desde los Márgenes*. Cátedra. Madrid. 2008.
- Mariátegui, José Carlos: 7 ensayos de interpretación de la realidad peruana, Lima, 1928.
- Mignolo, Walter. *Historias locales. Diseños globales. Colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo*. Akal. Madrid. 2003.
- Quijano, Anibal. *Colonialidad del Poder, Globalización y Democracia. Sociedad y*

- Política*, Ediciones. Lima, Perú. 2002.
- . *La Colonialidad del Poder y la Experiencia Cultural Latinoamericana*. En Roberto Briceño y Heinz Sonntag (eds.) *Pueblo, Época y Desarrollo*. Nueva Sociedad. Caracas, Venezuela. 1998.
- . “¡Qué tal raza!” En *Familia y cambio social*, CECOSAM, Lima, 1999.
- . “Raza, Etnia y Nación: Cuestiones Abiertas”. En *José Carlos Mariátegui y Europa*. Editorial Amauta, 1993, 167–188. Lima, Perú. Y en *Estudios Latinoamericanos*, año II, núm. 3, México. 1995.
- Restrepo, Eduardo; Rojas, Axel. *Inflexión decolonial: fuentes, conceptos y cuestionamientos*. Editorial Universidad del Cauca. Popayán. 2010.
- Said, Edward. *Orientalismo*, Madrid, Editorial Libertarias, 1990.

Racismo en América Latina contra indígenas y afrodescendientes

- Arenas Bianchi, Clara; Hale, Charles R; Palma Murga, Gustavo (eds.). *¿Racismo en Guatemala? Abriendo el debate sobre un tema tabú*, Asociación para el Avance de las Ciencias Sociales de Guatemala AVANCSO, Ciudad de Guatemala. 1999.
- Casaús Arzú, Marta Elena. “*La metamorfosis del racismo en la élite del poder en Guatemala*”, en *Nueva Antropología, Racismo y Pueblos Indígenas en América Latina*, vol. XVII, núm. 58, CONACULTA/INAH, México D.F. 2000.
- . *Linaje y racismo*, Ciudad de Guatemala: F&G Editores. 2010.
- . “Racismo, multiethnicidad y democracia en América Latina”, *Nueva Antropología, Racismo y pueblos indígenas en América Latina*, Revista de las Ciencias Sociales, vol. XVII, núm. 58, CONACULTA/INAH, México D.F. 2000.
- . y Landázuri Benítez, G. (eds.). *Racismos y otras formas de intolerancia. De norte a sur en América Latina*. Universidad Autónoma Metropolitana. Mexico. 2013.
- Chávez Chávez, Jorge, *Los indios en la formación de la identidad nacional mexicana*. UACJ. Ciudad Juárez. 2003.
- Cicalo, André. *Urban encounters: affirmative action and racial identities in Brazil*. Nueva York: Palgrave Macmillan. 2012.
- De la Cadena, Marisol, (ed.). *Formaciones de indianidad: articulaciones raciales, mestizaje y nación en América Latina*. Popayán: Enviñon Editores. 2007.
- Guimaraes, Antonio Sergio. *Racismo e Anti-racismo no Brasil*. Editora 34, Sao Paulo. 2005.
- Guimaraes, Antonio Sergio (coord.). *Dossiê Questão Racial no Brasil*. Cedec. Sao Paulo. 2012.
- Gotkowitz, Laura, (ed.). *Histories of Race and Racism. The Andes and Mesoamerica from Colonial Times to the Present*, USA: Duke University Press. 2011.

- Hale, Charles R. *Más que un Indio: Racial Ambivalence and Neoliberal Multiculturalism in Guatemala*, USA: School of American Research Resident Scholar Research Press. 2006.
- Knight, Alan “Racismo, revolución e indigenismo: México 1910-1940”, en *Cuaderno de Estudios sobre el Racismo*, Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades, Puebla, 2004.
- Restrepo, Eduardo. *Etnización de la negridad: la invención de las ‘comunidades negras’ como grupo étnico en Colombia*. Popayán: Universidad del Cauca. 2013.
- Wade, Peter. *Race and Ethnicity in Latin America*. Pluto Press. Londres. 2010.
- . *Race and Sex in Latin America*. Pluto Press. Londres. 2009.

Xenofobia e intolerancia contra minorías de inmigrantes en América Latina

- Alfaro-Velcamp, Theresa. *So far from Allah, so close to Mexico: Middle Eastern immigrants in modern Mexico*. University of Texas Press, 2007.
- Buchenau, Jürgen. *Tools of progress: a German merchant family in Mexico City, 1865-present*. Albuquerque: University of New Mexico Press. 2004.
- Chao Romero, Robert. *The Chinese in Mexico, 1882–1940*. Tucson: University of Arizona Press, 2010.
- Gleizer Salzman, Daniela. *El exilio incómodo: México y los refugiados judíos, 1933-1945*. El Colegio de México. México, 2011.
- Peña Delgado, Grace. *Making the Chinese Mexican: Global Migration, Localism, and Exclusion in the U.S.–Mexico Borderlands*. Stanford, CA: Stanford University Press, 2012.
- Schiavone Camacho, Julia María. *Chinese Mexicans: Transpacific Migration and the Search for a Homeland, 1910–1960*. Chapel Hill: University of North Carolina Press, 2012.
- Sennett, Richard, *El extranjero. Dos ensayos sobre el exilio*, Barcelona, E. Anagrama, 2014.
- Yankelevich, Pablo. *Nación y Extranjería. La exclusión Racial en las Políticas Migratorias de Argentina, Brasil, Cuba y México*. PUMC-UNAM y ENAH. México. 2010.

Antisemitismo

- Brodsky, Patricio. “La Neojudeofobia en la Izquierda”. *The Journal for the Study of Antisemitism*. vol. 3, núm. 1, 2011 (editor Invitado Shimon T. Samuels). 99-128.

- Calimani, Riccardo, Rosetta Franco-Morselli; Annie Sussel. *Le Préjugé Antijuif: introduction à la dynamique de la haine*, París, Ed. Tallandier, 2009.
- Clarke, Kamari Maxine; Thomas, Deborah A. (eds.). *Globalization and race: transformations in the cultural production of blackness*. Durham NC: Duke University Press. 2006.
- Dreyfus, Michel, *L'Antisémitisme à Gauche. Histoire d'un paradoxe, de 1830 á nos jours*, París Éd. La Découverte, 2009.
- Goodman, Alan H., Yolanda T. Moses, y Joseph L. Jones (eds.). *Race: are we so different?* Wiley-Blackwell. Oxford. 2012.
- Hartigan, John. *Race in the 21st century: ethnographic approaches*. Oxford University Press. Oxford. 2010.
- Levi, Primo. *Si esto es un hombre*. Austral. Madrid. 2009.
- . *Trilogía de Auschwitz*. El Aleph. España. 1989.
- . *Vivir para contar: Escribir tras Auschwitz (Alpha, Bet & Gimmel)*. Edición de Arnold I. Davidson. Alfa Decay. Barcelona. 2010.
- Petersson, Bo; Tyler, Katharine. *Majority cultures and the everyday politics of ethnic difference: whose house is this?* Londres: Palgrave Macmillan. 2008.
- Poliakov, León. *Historia del antisemitismo*. 6 tomos. Milá Editores; Raíces; Biblioteca de Cultura Judía; Buenos Aires; 1988-1989.
- Roudinesco, Élizabéth, *A vueltas con la cuestión judía*. Anagrama. Barcelona. 2011.
- Sand, Shlomo, *La invención del pueblo judío*. Akal, Madrid. 2011.
- Schvindlerman, Julián. "América Latina y El Oriente Medio: El Trasfondo Político". *The Journal for the Study of Antisemitism*. vol. 3, núm. 1, 2011 (Editor Invitado Shimon T. Samuels). 61-70.

Género y raza

- Chirix García, Emma Delfina. "Subjetividad y racismo: la mirada de los otros y sus efectos", en *Los Desafíos de la Diversidad. Relaciones Interétnicas: Identidad, Género y Justicia*, Revista Estudios Interétnicos, IDEI, USAC, Ciudad de Guatemala. 2004.
- Hull, G. T.; Bell-Scott, P.; Smith, B. (eds.). *All the Women are White, all the Blacks are Men, and Some of us are Brave. Black Women's Studies*. Nueva York: Feminist Press at CUNY. 1982.
- Moreno Figueroa, MG (2012) "Linda Morenita": El Color de la Piel, la Belleza y la Política del Mestizaje en México'. En *Entretextos*. vol. 4, núm. 11, 82-95.
- . (2013) 'Displaced Looks: The Lived Experience of Beauty and Racism in Mexico'. En *Feminist Theory* 2013. vol. 14, núm. 2. 137-151.
- and Rivers-Moore, Megan (2013) 'Introduction: Beauty, 'Race' and Feminist Theory in Latin America and the Caribbean'. En *Feminist Theory* 2013.

vol. 14, núm. 2. 131-136.

Stolcke, Verena. “¿Es el género para el sexo lo que la raza para la etnicidad y la naturaleza para la sociedad?” *Política y Cultura*, Monográfico Raza/Etnia y Género, 2000).

———. *Racismo y Sexualidad en la Cuba Colonial*. Alianza Editorial, Madrid, 1992.

Suki, Ali. 2003. *Mixed-race, post-race: gender, new ethnicities and cultural practices*. Oxford: Berg.

Mestizaje y mestizofilia: el caso mexicano

Basave Benítez, Agustín, *México Mestizo, Análisis del nacionalismo mexicano en torno a la mestizofilia de Andrés Molina Enriquez*, México, FCE, 1992. 165.

De Beer, Gabriella, *José Vasconcelos and his Social Thought*. Tesis de doctorado en filosofía por la Universidad de Columbia. Nueva York. 1965.

Díaz Arciniega, Víctor. *Querrela por la cultura “revolucionaria” (1925)*. 2010, FCE. México. 2010.

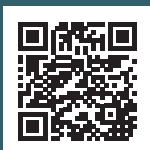
Fell, Claude, *José Vasconcelos. Los años del águila (1920-1925)*. UNAM. México. 1989.

Gall, Olivia. “Mexican long living *mestizophilia* versus a democracy open to diversity”. En *Journal of Latin American and Caribbean Ethnic Studies* (LACES), vol. 8, núm. 3, noviembre 2013.

Gómez Izquierdo, Jorge y Sánchez Díaz, *La ideología mestizante, el guadalupanismo y sus repercusiones sociales. Una revisión crítica de la “identidad nacional”*. BUAP. Puebla. 2011.

Stern, Alexandra, “Mestizofilia, biotipología y eugenesia en el México posrevolucionario. Hacia una historia de la ciencia y el Estado, 1920-1960”, en *Relaciones*, núm. 81, vol. XXI, México, El colegio de Michoacán. Zamora. 2000.

Suárez y López Guazo, *Laura Eugenesia y racismo en México*, UNAM (colección posgrado). México, 2005.



Próximos temas

- Evolucionismo
- Sustentabilidad
- Feminismos

Consúltala en:
www.interdisciplina.unam.mx
www.ceiich.unam.mx

Rodolfo Stavenhagen*

Racismo e identidades en el mundo actual



EL CONCEPTO DE RACISMO que nos lleva al discutido tema de las identidades y nos remite a la xenofobia, las discriminaciones y exclusiones, es un tema que durante muchos años fue soslayado en nuestro país. Cuando hace algunas décadas se hablaba de ello en los corredores de las Naciones Unidas recuerdo los comentarios de algunos funcionarios y representantes de México quienes opinaban que este debate no debía interesarnos ya que en México el racismo no era problema. Lo mismo decían los voceros de otros países latinoamericanos. Corrían los años cincuenta, la era de la lucha por los derechos civiles en Estados Unidos y contra el *apartheid* en África del Sur, en donde el gran héroe nacional, Nelson Mandela —recientemente fallecido— enseñó al resto del mundo lo que significa una lucha real y efectiva contra el racismo. También recordamos el antisemitismo asesino de los nazis contra los judíos, los gitanos, y otras minorías en numerosos países de Europa. Ahora se dice que el Holocausto y el antisemitismo que lo propulsó ya son cosa del pasado, que ya no existen. Lamentablemente, sin embargo, esto sería un grave error porque el racismo sigue existiendo y vuelve a levantar su cara, igual que el antisemitismo que nunca ha desaparecido.

El racismo sigue siendo realmente una de las grandes lacras del mundo contemporáneo y no terminó con la victoria de los aliados en la Segunda Guerra Mundial ni con las primeras elecciones democráticas en África del Sur en 1994 y tampoco con la legislación sobre derechos civiles en los años cincuenta en Estados Unidos; como tampoco ha terminado en Guatemala después de 30 años de guerra civil. Sigue existiendo racismo en Brasil y lo hay también en México. Si bien son cada vez menos los países que mantienen legislaciones racistas, las prácticas del racismo que excluyen a grupos humanos por sus supuestas características biológicas (sobre las cuales disponemos de una amplia bibliografía), se siguen manteniendo muchas veces en la vida cotidiana. La Organización de las Naciones Unidas tiene desde hace años una convención internacional que prohíbe la discriminación racial, convenio que México ha suscrito y ratificado con otros numerosos países. Pese a la convención internacional y la realización de varias conferencias mundiales contra la discriminación racial y otras formas

* El Colegio de México. Correo electrónico: staven@colmex.mx

de intolerancia, a las que asisten millares de personas, estos eventos internacionales no logran acabar con el racismo, la discriminación y la xenofobia en el mundo.

Tomemos México para dar un ejemplo, en 2003 fue promulgada la Ley Federal para Prevenir y Eliminar la Discriminación; es decir, hace apenas 11 años México se sumó constitucional, legislativa y legalmente a la lucha contra la discriminación y el racismo, pero éste sin embargo se mantiene en forma sutil y no tan sutil; se expresa en distintas formas de comportamiento así como en el funcionamiento institucional. Veamos por qué digo esto. Cuando yo fui joven estudiante de sociología y antropología, se solía decir que la base del racismo era el prejuicio que algunos o todos nosotros teníamos dentro de nosotros mismos, y que lo importante era acabar con los sentimientos racistas (prejuicios) subjetivos que podíamos albergar. Recuerdo un libro que seguramente muchos de ustedes conocen, del sociólogo norteamericano Gordon Allport (*The Nature of Prejudice*) en el cual vinculaba el prejuicio como sentimiento con otras características de la personalidad de las personas. Se decía que los prejuicios serían eliminados por una buena educación; que el racismo —basado en prejuicios— desaparecería educando a los jóvenes a ya no ser racistas. En las encuestas realizadas en Estados Unidos se preguntaba a los blancos, por ejemplo: “¿tú permitirías que tu hija se casara con un negro o con un mexicano, o con un indígena, o con un árabe o con un judío?” Y luego sumaban los resultados de estas encuestas que se pusieron muy de moda, para saber qué tantos prejuicios tenían los encuestados. Al poco tiempo algún investigador avisado trajo un protocolo de estas encuestas a México, para repetirlas aquí y así parece que nos enteramos por primera vez que también en México existen prejuicios raciales entre la población.

La cosa no era tan fácil, sin embargo, porque además del racismo subjetivo individual que uno pueda tener escondido en un prejuicio ahí metido en algún lugar del alma y que es necesario eliminar, limpiar o apartar, también existen otras formas de racismo, que no son tan evidentes. El racismo institucional sigue enraizado en muchas partes. En Estados Unidos, por ejemplo, las cárceles están abarrotadas de presos negros y mexicanos, a los cuales a veces también se les ejecuta, como sabemos, que representan un porcentaje de la población carcelaria mucho mayor que su presencia en la población en general. Esta sobre-representación no puede ser simplemente atribuida a que en las cárceles haya más prejuicios que en otras partes o a que los jueces que sentencian a estas personas a penas carcelarias tengan mayores prejuicios que otras que no hacen lo mismo. Obviamente se trata de fenómenos sociales y culturales mucho más complejos. Para no ir más lejos, en México pasa lo mismo con nuestra población indígena; las últimas cifras nos demuestran que también en las cárceles

mexicanas, sobre todo en algunos estados de la República, el número de indígenas encarcelados es bastante mayor que su porcentaje en la población en general. Las estadísticas no explican nada, sólo nos indican cuál es la distribución de un cierto fenómeno.

¿Será que los indígenas tienden a ser más delincuentes que los mestizos y criollos? Las instituciones públicas, como la CONAPRED y la Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas (CDI), así como algunas instituciones académicas hacen estudios sobre estos temas, que nos dicen que muchos de estos detenidos indígenas no han cometido ningún delito, y que muchas veces no saben ni siquiera por qué están ahí. Es por ello que el Instituto Nacional de Lenguas Indígenas, que fue establecido por ley hace apenas algunos años (2004), mantiene un curso de formación de intérpretes de lenguas indígenas que puedan ayudar a los acusados indígenas ante los tribunales. Hasta ahora, la falta de intérpretes en lenguas indígenas es una de las causas del racismo institucional en el sistema de justicia.

Más complejo aún que el problema del *racismo subjetivo*, el de los prejuicios, y el racismo *institucional*, es decir, el que se manifiesta a través de la operación y el funcionamiento de las instituciones públicas, privadas, sociales, colectivas en México, podemos hablar de un racismo *estructural* más profundo, más enraizado en la historia misma del país que comenzó desde el momento de la conquista pero que no acabó con la Independencia y en el México independiente, sino que, por el contrario se fortaleció y se hizo más agudo en el México republicano y aún post-revolucionario, porque está vinculado al poder político y económico.

Junto al tema del racismo, uno de los conceptos más vigente el día de hoy, es la cuestión de las identidades, otro término que usamos con insistencia sin poder definirlo a nuestra entera satisfacción, como sucede con tantos otros conceptos que se usan en las ciencias sociales. Este de la identidad recuerda mucho a *Alicia en el País de las Maravillas*, cuando insiste en que sus palabras quieren decir lo que ella quiere que quieran decir y nada más. Entonces cuando te preguntan, la identidad, ¿qué es eso?, los científicos sociales contestamos, “bueno, es lo que yo digo que es.” Y así trabajamos, por lo que hay docenas de definiciones de lo que creemos y queremos que sea la identidad. ¿Cuál es entonces la identidad de los jóvenes, de las niñas, de las mujeres, de los hombres, la identidad de los mestizos, la de los indígenas, de los afro-mexicanos, las identidades que florecen y se expanden y se multiplican? No hay todavía acuerdo entre los estudiosos y seguimos como Alicia: en el país de las maravillas.

Cuando yo era estudiante, hace muchos años, la perspectiva desde la cual se solía observar a la realidad social era la de las clases sociales y sus conflictos o luchas. Incluíamos a los trabajadores, los obreros, los campesinos, y la tan

mentada clase media. ¿Son los intelectuales una clase social? ¿Y los estudiantes que han animado tantos movimientos sociales? Pero, ¡atención! Mencione la realidad social, pero ahora algunos dicen que esta no existe, porque cada quien la reinventa a su manera en sus trabajos de investigación. Si las clases sociales son un invento, también lo son los “estratos” sociales y las mismísimas categorías que usamos para describirlos.

Estoy hablando de los años cincuenta o sesenta más o menos, pero al correr de los años, la perspectiva de las clases sociales fue sustituida precisamente por la de las identidades. ¿Cuáles identidades? Pues las identidades nacionales, las raciales, las étnicas, las religiosas, las culturales, las de género, etcétera y las clases sociales pasaron de moda por algún tiempo porque ahora están renaciendo otra vez en las ciencias sociales. Pero durante esa época post-clases sociales, el post-modernismo y el post-estructuralismo, (¡imagínense qué palabrotas inventamos!) que también constituían modas pasajeras, pusieron el énfasis principalmente en las identidades individuales y subjetivas y creyeron poder “pasarse” de los conceptos clásicos de las ciencias sociales, como el de sociedad, los movimientos sociales o la estructura social. Algún sociólogo británico escribió “las estructuras sociales no existen, lo que existe es la estructuración.” Y la ex primera ministra Margaret Thatcher —que en paz descanse— lo tomó en serio y dijo que la sociedad inglesa no existía, que solamente existen los individuos. Y así le fue a la Gran Bretaña durante los años de su neoliberalismo; ¡la primera ministra quiso acabar con la sociedad! Pues ahora que también ha pasado de moda el post-modernismo, la moda de las identidades está buscando un nuevo gancho conceptual de donde “colgarse”; estoy seguro que habrá algunos que nos presentarán sus ideas al respecto.

En América Latina, la problemática de su identidad nace con su nombre, ya que no se quiere definir ni como anglosajona ni como afro-caribeña, otros conceptos identitarios que circulan en este continente. En Brasil Gilberto Freire (autor de *Casa Grande y Senzala*) quiso zanjar el asunto con la idea de una civilización lusotropical (vinculando la esclavitud africana con el imperio colonial portugués), pero no tuvo mayor éxito entre los científicos sociales. En nuestro México y en la Universidad Nacional Autónoma de México tuvimos al controvertido filósofo y educador José Vasconcelos, quien acuñó en su juventud nada menos que la idea de una raza cósmica compuesta de mestizos hispanófilos que aparecen también en este sí muy discutible lema universitario “Por mi raza hablará el espíritu”. Creo que pocas instituciones públicas en el mundo utilizan el concepto de raza para identificarse; parece que sólo en México sucede.

En América Latina los eternos excluidos son los pueblos originarios o indígenas y los pueblos negros o afro-americanos, frecuentemente víctimas del racismo, ahora reconocidos en diversos países como grupos con identidades

propias dignas de atención por los poderes públicos. En México, entre los antropólogos se habla, y yo creo que con toda razón, de los afro-mexicanos como la tercera raíz. En cuanto a la primera raíz, la indígena, después de prácticamente dos siglos de ignorarlos y de declararles la guerra como ha escrito el historiador Enrique Florescano (*Etnia, estado y nación. Ensayo sobre las identidades colectivas en México*), el estado mexicano finalmente la reconoce, la raíz indígena, en el artículo cuarto constitucional, apenas en 1994, reformado una vez más como artículo segundo constitucional en el año 2001. Ahora según la Constitución, y me permito citarla porque me imagino que no todos la tienen en mente constantemente, *“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... La conciencia de su identidad indígena deberá ser criterio fundamental para determinar a quienes se aplican las disposiciones sobre pueblos indígenas.”*

Interpretar la Constitución, he aquí la tarea que tienen quienes se ocupan de las identidades indígenas en el país, cosa que aún no hemos logrado. Pero no solo interpretar sino también aplicar e implementar. El segundo constitucional sigue al artículo primero, el cual, desde la reforma constitucional del 2011 se ocupa de los derechos humanos de todas las personas y en la medida en que a los indígenas se les discrimina por su identidad se les debe aplicar los derechos reconocidos en la Constitución, cosa que no se hace cotidianamente. Asimismo a los afro-mexicanos y como aquí ya se ha dicho, a los inmigrantes transitorios y los indocumentados, refugiados y asilados de Centroamérica y de otras partes, así como otros conjuntos con identidades diversas.

“La conciencia de su identidad indígena” a la que se refiere el artículo segundo constitucional irrumpió en el imaginario nacional como resultado de la rebelión zapatista de 1994 en Chiapas, cuyo vigésimo aniversario se acaba de conmemorar en nuestro país y también en el extranjero. A raíz de esta insurgencia, la de los zapatistas y en consecuencia de más o menos 30 años de movilizaciones indígenas en el país, las identidades étnicas en México ya no solamente son percibidas y ejercidas como fenómenos psicosocioculturales a nivel micro, sino también etnopolíticos y etnoeconómicos a nivel macro y esto lo han demostrado los trabajos de investigación que hacen los científicos sociales en nuestras instituciones como El Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social (CIESAS), el Instituto Nacional de Antropología e Historia (INAH), El Colegio de México, el Programa México Multinacional de la UNAM, entre otras.

¿Cuáles son las luchas por la autonomía, la defensa de los recursos naturales y del medio ambiente, los esfuerzos por recomponer el tejido social y comunitario, por salvaguardar el patrimonio cultural y material, por rescatar las

lenguas y los saberes tradicionales? Todo esto es parte del concepto de identidad. El contexto nacional en el que se han venido produciendo estas dinámicas se dio en el marco de la apertura democrática electoral que aparentemente solo sabe funcionar con los viejos trucos autoritarios y corruptos de antaño (pero digo aparentemente, a lo mejor estoy equivocado) y de la globalización neoliberal que también cumple sus 20 años con el Tratado de Libre Comercio, que ha producido creciente desigualdad y pobreza en el país, sobre todo en las áreas rurales.

La globalización neoliberal conduce a las recientes reformas estructurales y la persistente desigualdad y pobreza genera políticas como la Cruzada contra el hambre que no significa más que el reconocimiento de su propio fracaso durante las últimas décadas. Por ello el tema de la identidad se expande a la idea de identidad nacional, concepto que tenía algún significado en las postrimerías de la Revolución Mexicana hasta el segundo tercio del siglo pasado, pero que ha perdido todo significado desde entonces y de hecho ya ni aparece en los discursos públicos o en el de los científicos sociales.

Enfrentemos, pues, con el debido cuidado el uso de nuestros conceptos, ya que su manejo conduce a diversas interpretaciones y propuestas de acción. ■

Isaac Benjamin

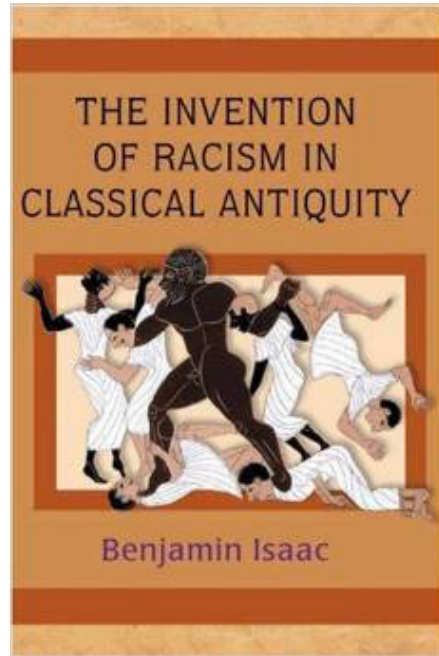
The Invention of Racism in Classical Antiquity

Héctor Moreno Soto*

NO SÓLO LAS IDEAS de libertad, democracia y filosofía fueron el principal legado de griegos y romanos. De acuerdo con Isaac Benjamin, autor de *The Invention of Racism in Classical Antiquity* (*La Invención del Racismo en la Antigüedad*, traducción de HMS) también los principios elementales de la discriminación y el racismo provienen de autores tan reconocidos como Platón, Aristóteles, Herodoto, Hipócrates y Cicerón, quienes vertieron estas ideas y concepciones en la literatura de la Grecia y Roma clásicas.

Su obra cuenta con dos hipótesis principales: que un tipo de racismo, que él denomina como *proto-racismo* fue común en todo el mundo antiguo y se encuentra en casi toda la literatura clásica y que este proto-racismo sirvió de base para la configuración del racismo moderno que surgió en la Europa del siglo XVIII.

Este erudito análisis da cuenta de una serie de prejuicios y estereotipos sociales que jugaron y siguen jugando un papel importante en la historia reciente; el entendimiento sobre las actitudes que tomaron tanto griegos como romanos hacia los demás pueblos antiguos arroja luz sobre una especie de racismo (proto-racismo) que



The Invention of Racism in Classical Antiquity. Benjamin, Isaac. Princeton University Press, 2004. 592 pp.

existió en la antigüedad, así como de los orígenes de la ideología de la esclavitud.

Los trece capítulos del libro se dividen en dos grandes áreas temáticas: en la primera se tratan los temas referentes al

* Estudiante de Maestría del Programa de Estudios Latinoamericanos de la UNAM. Correo electrónico: mustafamoreno@gmail.com

racismo en la antigüedad, introduciendo sus elementos fundamentales como el determinismo ambiental, la creencia en la heredabilidad de los caracteres adquiridos y la importancia del linaje.

El proto-racismo, como el concepto principal trabajado por el autor, es contrastado con las ideas raciales contemporáneas y el debate sobre las mismas. Esta primera parte se encuentra dividida en tres capítulos: Estereotipos y proto-racismo: criterios de diferenciación (primer capítulo); Conquista e imperialismo (capítulo 2) y Miedos y represión (capítulo 3).

La segunda área se centra principalmente en el análisis de las actitudes de griegos y romanos hacia otros pueblos. Los capítulos subsecuentes tratan las siguientes temáticas: Los Griegos y el Asia (capítulo 4); El Imperialismo romano y la conquista de oriente (capítulo 5); Fenicios, cartagineses y sirios (capítulo 6); Egipcios (capítulo 7); Los partos/Persia (capítulo 8); La mirada de romanos hacia griegos (capítulo 9); Montañeses y gente de las llanuras (capítulo 10); Los galos (capítulo 11); Los alemanes (capítulo 12), Judíos (capítulo 13).

Desde la introducción, Benjamin comienza por afirmar que en la antigüedad no existía nada que se asemejara a las formas contemporáneas del racismo del siglo XIX y XX. Sin embargo, ciertas maneras de concebir a algunos pueblos como superiores y a otros como inferiores se fincaban en una serie de actitudes, cuyos aspectos son retomados desde diversos textos donde se hace un recorrido de obras históricas, biográficas y filosóficas, que van desde Herodoto (el primer historiador), hasta la antigüedad tardía.

Desde su introducción, se presentan

los distintos temas del libro y se profundiza en conceptos tales como la raza, racismo, prejuicio racial, étnico y los tipos de xenofobia que se presentaron tanto en la antigüedad como en el presente; al mismo tiempo se lleva a cabo una extensa revisión de la literatura principal sobre el tema, haciendo referencia a numerosos autores clásicos del pensamiento de la Ilustración, como Buffon, Voltaire, Hume, Kant y Helvecio. El tratamiento del concepto de raza lo enriquece con textos de antropólogos, biólogos, historiadores y sociólogos.

Su objetivo principal es ofrecer un estudio sistemático de cómo un proto-racismo construido con base en la xenofobia y el prejuicio se encuentra en la literatura clásica. En cada capítulo se analizan patrones de pensamiento, conceptos de tipo intelectual y emocional, así como las actitudes hacia los otros dentro de un contexto de expansión imperial. Su recorrido parte de las ideas y actitudes hacia los otros pueblos de los escritores clásicos de la antigua Grecia, así como de autores romanos que vertieron sus opiniones sobre los diferentes pueblos incorporados al imperio romano.

Las diferencias entre las actitudes de Grecia y Roma se derivan de que los primeros, según el autor, no lograron construir un imperio que integrara de una manera efectiva a los conquistados, mientras que el imperio romano se constituyó como una estructura multiétnica y cultural durante siglos. En este sentido, el estudio de las actitudes del imperio romano hacia los distintos pueblos bajo su dominio es la manera en la que se pueden clarificar los sentimientos y ambiciones en la construcción de su dominio.

Racismo y proto-racismo

El término proto-racismo es utilizado por el autor para describir una serie de actitudes hacia los otros pueblos, los cuales forman diversos patrones que, al haber sido tan comunes en la antigüedad, justifican su uso como concepto precursor del racismo moderno.

Antes de ofrecer una definición de proto-racismo, Benjamin hace un recuento de las diversas conceptualizaciones actuales del racismo, en tanto término analítico. El sociólogo británico Michel Banton define el racismo como: "la doctrina que establece que el comportamiento del hombre se determina por la herencia de caracteres derivados de poblaciones que, al estar separadas en su origen, generan atributos distintivos y generalmente se consideran dentro de relaciones de superioridad e inferioridad, frente a otros pueblos" (17).

De esta definición, se entiende por racismo, una actitud que niega la individualidad de los seres humanos y sólo permite entender al individuo desde un punto de vista colectivo.

El antropólogo Pierre Van Bergue señala: "es importante destacar que el racismo, a diferencia de etnocentrismo, no es un fenómeno universal. Los miembros de todas las sociedades humanas tienen una buena opinión de sí mismos en comparación con otras sociedades, pero la buena opinión con frecuencia se basa en sus propias creaciones, sólo unos pocos grupos humanos se han considerado superiores al asumir diferencias biológicas" (18).

Entonces se puede admitir que existen formas de prejuicio y discriminación dentro de todos los grupos humanos, pero sólo

el racismo es aplicado como una especie de discriminación que presume diferencias biológicas.

El sociólogo franco tunecino Albert Memmi define al racismo como: "la valoración generalizada y definitiva de diferencias biológicas, reales o imaginarias, en ventaja de quien lo impone y la desventaja de su víctima, con el fin de justificar la agresión" (19).

Dentro de esta definición, Memmi sugiere que existen dos componentes básicos del racismo: el miedo y la agresión.

Por otro lado el antropólogo Philip Mason afirma que la opresión de ciertos colectivos por lo general se justifica a partir de la idea de que existe tanto un origen, como un linaje que provienen de antaño (21).

La Enciclopedia Británica define el racismo como: "la teoría o la idea de que existe una relación causal entre rasgos físicos heredados y ciertos rasgos de personalidad, inteligencia o cultura, combinado con la noción de que algunas razas son superiores a las demás" (21).

Retomando a los autores citados, Isaac Benjamin define el racismo como: "una actitud hacia las personas y grupos de gente que postulan una conexión directa y lineal entre física, psíquica y moral, que es constante e inalterable por la voluntad humana, ya que es causada por factores hereditarios y externos, o bien por influencias tales como el clima o la geografía" (23).

De acuerdo con nuestro autor, la esencia del racismo "considera a las personas como superiores o inferiores, porque se cree que comparten atributos físicos, mentales y morales con el grupo al cual se consideran que pertenecen, y se supone que

no pueden cambiar estos rasgos individualmente” (23).

En cuanto al prejuicio, el autor señala: “en su sentido etimológico, prejuizgamiento es un término aplicado a categóricas generalizaciones basadas en datos adecuados y sin suficiente respeto por las diferencias individuales” (25).

El estereotipo se distingue del prejuicio por tener un mayor grado de rigidez; el prejuicio se da cuando no existen datos disponibles y aun así se efectúa una valoración; por otro lado, el autor utiliza el término “xenophobia” para señalar las actitudes dirigidas a aquellos considerados como extranjeros e inmigrantes, mismas que hoy son utilizadas como parte del prejuicio de orden étnico (39).

Para el autor lo que se denomina como raza en su uso dentro de los colectivos que enarbolan esta idea, es “un grupo de personas que se cree comparten características comunes, físicas, mentales y morales que no pueden ser cambiadas por la voluntad humana, ya que se piensa que estas están determinadas por factores físicos inalterables, estables, hereditarios y externos, tales como el clima o la geografía” (35).

Sin embargo, el racismo dista mucho de ser una observación genuina de los colectivos humanos, es más bien una construcción de teorías que se elaboran con el objetivo de establecer la superioridad de un grupo sobre otro. Entonces lo que se considera como punto de partida son los elementos del racismo moderno dentro del mundo antiguo antes que aparecieran los elementos biológicos propios de la actualidad. Señala el autor, “si éstos consisten en teorías sobre la herencia o las influencias

exteriores inalterables, es posible hablar de proto-racismo” (37).

Entonces, el proto-racismo sólo puede ser entendido a partir de una idea de herencia, la cual se desprende de una teoría sobre el medio ambiente, es decir la suposición de que el entorno influye o determina las características de un grupo. De ahí que para algunos autores las características adquiridas por la influencia del clima, el terreno, el agua y otros factores que alteraran esto, sólo reducirían un linaje puro.

La idea del linaje puro aparece por primera vez en Atenas durante el siglo V y se puede rastrear a lo largo del tiempo hasta llegar a Roma donde se tenía la idea extendida de que los matrimonios mixtos sólo hacen que la calidad fuera menor. A este respecto, señala el autor: “una forma de racismo ha sido reconocida en la *teoría de la degeneración*, de Georges Louis Buffon” (9). El autor señala que muchas de estas ideas fueron retomadas en la conformación del racismo moderno, y es esta continuidad a la que refiere Benjamin como proto-racismo (13).

Pueblos superiores e inferiores

¿De dónde proviene aquella categorización que divide a los seres humanos en grupos inferiores y superiores? De acuerdo con nuestro autor, la justificación proviene de culturas sofisticadas como la griega, donde se inició una teoría del medio ambiente la cual suponía “que el entorno físico influye o incluso determina las características del grupo” (56).

La teoría del medio ambiente inició con un libro atribuido a Hipócrates *Aires*,

Tierras y Aguas. Este es uno de los libros más importantes y más antiguos sobre la relación del hombre con su entorno físico, esta obra del siglo V antes de nuestra era tuvo un impacto en las obras de Platón y Aristóteles. Es necesario señalar que el autor también relaciona esta obra con el pensamiento de autores modernos como Jean Bodin, John Arbuthot, Montesquieu, Hume y Herder (60).

En *Aires, Tierras y Aguas* es importante señalar que los pueblos de Asia son vistos como “suaves” ya que la combinación de un clima favorable y la monarquía los determina como tales. En cuanto a los europeos, sus características se determinan debido a que: “viven en un clima con cambios pronunciados y esto dota a sus habitantes con resistencia en cuerpo y alma, con un personaje valiente concomitante” (64). Dentro de la obra se describen los pueblos mixtos, como aquellos que viven en lugares intermedios y “tienden a ser afeminados y dóciles” (65).

Para Grecia, la situación del territorio y su gente reúne las cualidades que les permiten alcanzar el más alto desarrollo político y moral, lo que los hace tener la capacidad para gobernar a otros pueblos. En este sentido, para el mundo antiguo el clima, la geografía y las instituciones, juntos producen pueblos con un carácter diferente a otros.

Durante el periodo más álgido del imperio romano, diversos autores analizan la causa del color oscuro de la piel de los etíopes y la textura de su cabello debido a la excesiva acción del sol. Plinio el viejo escribe en su *Historia Naturalis* que son “quemados por el calor del sol que está cerca y

rizados de la barba y el pelo” (80).

Por su parte, cuando Cicerón describe a los cartagineses como mentirosos, lo hace a partir de un factor determinante de su entorno social; los cartagineses tenían el mejor puerto del mundo antiguo, de acuerdo con Cicerón su contacto con extraños fue lo que determinó su carácter pernicioso.

La estrecha conexión entre la naturaleza humana y el lugar de origen aparecen en la literatura antigua; clima y suelo se consideran como factores esenciales, siendo la “semilla” otro componente no menos importante. Cicerón señala: la “semilla” se ve afectada por el medio ambiente: “lo que crece en su propio suelo prospera mejor; trasplantado en un suelo ajeno, cambia y degenera” (90).

Dentro de este razonamiento, las ideas sobre eugenesia estuvieron muy extendidas en la república. Platón es citado por nuestro autor como uno de los iniciadores de la misma: “Primero, el mejor hombre debe tener sexo con la mejor mujer tan frecuentemente como sea posible” (124). De acuerdo con este sistema, los matrimonios mixtos producen una descendencia degenerada que finalmente tendría la capacidad de destruir al Estado. En otras palabras, cierta eugenesia es necesaria para la preservación de la polis. La idea de la necesidad y la importancia de un linaje comienzan a tomar fuerza en el mundo antiguo.

Conquista e imperio

Dentro de este apartado el autor analiza cómo el concepto de esclavitud desarrollado por Aristóteles fue después retomado en toda la antigüedad para deshumanizar a

los extranjeros, dotándolos de características de animales, lo cual para Isaac Benjamin es parte fundamental de un proto-racismo que fue común en el mundo antiguo.

Aristóteles argumentó que la esclavitud era natural y sobre todo justa, ya que algunos seres humanos carecían de las cualidades esenciales de las que disponían los pueblos de Grecia; “los esclavos son gente infrahumana o menos hombres, mientras que sus amos son superiores” (171). Su justificación de la naturaleza humana del esclavo se convirtió en una apología de tipo moral aplicable a la mayoría de los pueblos.

Para Aristóteles, las personas se dividen entre amos y esclavos por naturaleza ya que se tiene la idea de que comparten atributos físicos, mentales y morales del grupo al que pertenecen. Si a esta teoría le añadimos el peso del lugar de origen y la herencia, tenemos a pensadores como el militar y viajero Jenofonte, quien afirmó incluso que esclavos y hombre libres tenían diferentes olores. Cuando una justificación de la esclavitud individual se extrapola a lo colectivo, entonces se convierte así en parte de una política imperialista.

Para Isaac Benjamin el imperialismo romano tomó nota de esta teoría ya que consideraba a los extranjeros como seres inferiores que tenían que ser subordinados. Desde su punto de vista, esta manera de dividir a la humanidad es sin duda proto-racista, ya que supone que algunos son superiores y otros inferiores y que esta jerarquía está determinada por la naturaleza y por lo tanto no se puede cambiar (177).

Canibalismo

El canibalismo fue identificado como la actitud más degenerada de los pueblos extranjeros; fue también una manera de inferiorizar y mostrar las diferencias morales que existían entre los griegos y los no griegos. En la ética nicomaquea se habla de pueblos que muestran “una inclinación al asesinato y el canibalismo” y se hace mención de sus “disposiciones bestiales”. En Herodoto se señala a algunos grupos como caníbales: “sus costumbres son absolutamente bestiales, no respetan la justicia ni tienen ninguna ley. Son nómadas... sólo estos pueblos comen carne humana” (208).

En la obra del historiador romano Tito Livio, se comenta cómo el ejército del general cartaginés Aníbal Barca, fue animado a comer carne humana durante su paso por los Alpes, demonizando para siempre su imagen y la de su pueblo de origen.

La política de exterminio del imperio romano no fue discriminada; en todo caso, los pueblos subyugados fueron puestos en un programa de transformación radical. Dentro de la obra de Plinio, Benjamin cita: “el imperio tiene cuatro funciones: une lo que se dispersa; mejora la aduana, unifica y une a los pueblos a través de la imposición de una lengua común y civiliza” (169).

Dentro del imperio romano los pueblos conquistados fueron incorporados como provincias; esto implicó un proceso de desintegración étnica, o lo que el autor llama la esencia misma de la romanización. Sin embargo, cuando la resistencia de algún pueblo era muy fuerte, el exterminio se dio como parte de una política de limpieza. En la obra de Polibio se señala que la causa de la guerra contra los galos fue una: “guerra

en contra de ellos en aras de la supremacía y soberanía, pero con miras a su expulsión total y exterminio” (216).

Actitudes de griegos y romanos hacia grupos específicos

Las ideas sobre Asia que tuvieron los romanos provinieron en gran medida de los griegos; sin embargo, la naturaleza del imperio romano fue muy distinta a la de sus predecesores. Los griegos jamás lograron integrar un proyecto tan extenso y multicultural.

Aquí yace una de las interpretaciones sobre el pasado más interesantes en la obra de Isaac Benjamin. En una detenida lectura de Herodoto se percata que las ideas de libertad individual con las que en el presente se identifican a los ideales griegos, no existían como tales. En la guerra entre Grecia y Persia, vista ahora como una contienda por la libertad, el autor destaca que en la Grecia clásica no existía la noción de la “libertad individual”, esta libertad que ahora está relacionada con el libre albedrío y la búsqueda de la felicidad, en Jenofonte esta libertad sólo se concebía en términos del colectivo.

Las formas de hostilidad hacia Persia y después hacia Asia se encontraron, no en esta guerra por la libertad, sino en ideas sobre superioridad propias de los esquemas proto-racistas que identificaron a los pueblos de Asia como parte de una dicotomía griegos/barbaros. Dicha dicotomía se centra en patrones de intolerancia y odio social que conformaron prototipos que continuaron hasta tiempos modernos.

Fenicios, cartagineses y sirios

En la obra del historiador latino Tito Livio, el cartaginés Aníbal Barca es demonizado así como todos los miembros de su pueblo; después de alabar su genio militar subraya: “estas cualidades admirables del hombre fueron igualadas por sus vicios monstruosos, su crueldad fue inhumana, su perfidia peor, el púnico no tenía ninguna consideración por la verdad y ninguno para la santidad, sin miedo a los dioses, ninguna reverencia por un juramento, sin escrúpulo religioso” (328). Estas cualidades negativas les son atribuidas a los cartagineses en toda la producción literaria latina.

Los estereotipos más persistentes de los cartagineses y los fenicios fueron su avaricia, su astucia y sobre todo su traición. Cicerón afirma que los “púnicos son el más peligroso de todos los pueblos” (329). Otro estereotipo muy parecido al canibalismo se pregonó en algunos ritos a antiguos dioses que pedían el sacrificio de sus propios hijos.

Los fenicios y los cartagineses son valorados por las fuentes antiguas desde Homero como comerciantes inteligentes y tramposos; cuando los últimos se convirtieron en enemigos de Roma, estas ideas se vieron reforzadas: “estas características representan los estereotipos morales y sociales, no proto-racismo” (493).

Los judíos

Isaac Benjamin advierte que el antisemitismo sólo es racista si este le atribuye al pueblo judío rasgos físicos, mentales y morales que son inalterables por la voluntad humana, ya que su causa se debe a factores

hereditarios como son el clima y la geografía. También señala que el antisemitismo sólo es una forma de prejuicio étnico pero, si niega la posibilidad de cambio o variación, entonces se puede tomar por racismo. Sin embargo, el estudio del presente libro comienza por echar por la borda algunas suposiciones acerca de un posible antisemitismo en la antigüedad; por ejemplo, como algunos de los documentos preservados por Flavio Josefo señalan que: “Julio Cesar y más tarde Augusto tomaron varias medidas para confirmar el reconocimiento formal de los judíos como parte del imperio romano” (447).

En lo religioso, señala que a los judíos se les estaba permitido seguir “las leyes de sus padres”, el seguir con sus ritos y su religión era sólo uno de muchos privilegios que tuvieron dentro del imperio; dentro del contexto imperial se describe como *supers-titio*, *religio licita* y estaba por lo tanto permitida.

Aunque el número de judíos dentro de la capital fuera muy alto, al grado de convertirse en un verdadero grupo de presión, es de notar que esta comunidad participó activamente en las demostraciones de luto por la muerte de Julio Cesar en la ciudad de Roma.

Es Tácito quien retoma la tradición egipcia y helenística que sitúan la expulsión de los judíos por culpa de una plaga; desde aquel antiguo episodio esta comunidad fue vista como distinta por costumbres y leyes que normaban su alimentación y su trato hacia otros pueblos, siendo el tema de la circuncisión el elemento principal de su diferencia.

Bajo el imperio romano la religión ju-

día fue permitida, y aunque existen dentro de las fuentes algunas quejas sobre su fanatismo, mientras éstos cumplieran con los impuestos que se les pedía, el monoteísmo y sus prácticas fueron tolerados.

El hecho de que su comunidad acumulara riqueza generó algunos resentimientos; sin embargo, los judíos nunca fueron estigmatizados como comerciantes; este estereotipo fue usado sólo para los fenicios. La idea de los judíos como usureros fue introducida hasta el siglo XII (465). El autor concluye el tema sobre los judíos y la tolerancia hacia ellos como parte de una política realista que no trató de imponer lo inaplicable. Esta fue a final de cuentas una de las fortalezas del imperio romano.

Isaac Benjamin señala que las actitudes del imperio hacia los judíos serían inesperadas para quienes piensan que el odio antisemita ha sido una constante histórica. Por el contrario, asevera que no. A pesar de que los prejuicios hacia los judíos no eran del todo benignos, ellos jamás fueron considerados como otros pueblos asiáticos, proclives a la esclavitud, tal como fue el caso de los sirios.

Concluye: las características de su comportamiento social y su religión, sin embargo, son consideradas como una cuestión de elección deliberada de su parte. No son el resultado de influencias ambientales o geográficas” (499). Por lo tanto, el antiguo desavenimiento en contra de los judíos no puede ser analizado como racismo o proto-racismo.

Galos, egipcios y partos

Los pueblos del resto de Europa fueron

valorados por el imperio romano como montañeses carentes de cultura: “los galos son respetados en la mayoría de las fuentes como beligerantes, aunque impulsivos” (495). Estos pueblos no fueron vistos como enteramente primitivos, de ahí que fueran algunos de los primeros que fueron completamente romanizados. Los egipcios, aunque eran vistos por el imperio romano como los descendientes de una gran cultura, también fueron sometidos a estereotipos negativos: “promiscuidad, avaricia, arrogancia, volubilidad, cobardía y resistencia constante a las autoridades legítimas” (495). Aunque los egipcios eran considerados malvados y frívolos, al igual que los fenicios, su carácter estuvo determinado por decisión propia, por lo que no se puede hablar de proto-racismo en este caso, al igual que en lo referente a los par-

tos, quienes fueron vistos por el imperio como un serio enemigo el cual incluía los atributos del guerrero.

En suma, este libro intenta responder a una pregunta complicada: ¿existía el racismo en la antigüedad? La respuesta es no, no había racismo en el mundo antiguo, ya que éste sólo pudo haberse concebido a partir de un biologicismo que se dio en épocas más contemporáneas. Sin embargo, algunos de sus elementos más importantes se encuentran en las ideas del mundo antiguo y es a esto, a lo que el autor refiere como proto-racismo. El modo en que Isaac Benjamin nos lleva a entender las ideas del mundo antiguo, nos hace especular hasta qué punto el racismo contemporáneo y el proto-racismo están unidos a este *corpus* occidental que sigue determinando la manera en cómo se sigue valorando al mundo. ■

Colaboran en este número

Marta Elena Casaús Arzú

Doctora en Ciencias Políticas y Sociología por la Universidad Complutense de Madrid; profesora en Historia de América por la Universidad Autónoma de Madrid. Directora del Master Europeo en Estudios Latinoamericanos: Complejidad Social y Diversidad Cultural (España) y del Master en Gerencia para el Desarrollo Sostenible, (Guatemala). Sus principales líneas de investigación son el estudio de las redes familiares y élites de poder en Centroamérica, estudios sobre el racismo, élites intelectuales, formación de la nación y en los últimos años investiga en historia intelectual e historia conceptual.

Olivia Gall

Licenciada en Sociología por la UNAM; maestra y doctora en Historia Política, Instituto de Estudios Políticos, Francia. Investigadora del CEIICH-UNAM, pertenece al Sistema Nacional de Investigadores nivel II e integrante de la Academia Mexicana de Ciencias. Ha sido investigadora invitada del Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social Sureste (1994), de la Universidad de Chicago (2004-2005) y titular de la Cátedra de Estudios Mexicanos en la Universidad de Toulouse, Le Mirail (2013). Pertenece a la Red Nacional sobre Discriminación (RINDIS) y es la Coordinadora General de INTEGRA, la Red de Investigación Interdisciplinaria y Difusión sobre Identidades, Racismo y Xenofobia en América Latina.

Jorge Gómez Izquierdo

Es doctor en Sociología por la Universidad Libre de Berlín; investigador del Instituto de Ciencias Sociales e Historia de la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla. Es integrante del Sistema Nacional de Investigadores. Ha abordado el tema del racismo en numerosas publicaciones académicas. Su más reciente libro: "La Ideología Mestizante (el Guadalupismo y sus repercusiones sociales)" fue premiado por la Comisión Académica Conmemorativa del Bicentenario de la Independencia y el Centenario de la Revolución Mexicana de la Universidad Iberoamericana de Puebla en el 2010.

Carlos López Beltrán

Investigador del Instituto de Investigaciones Filosóficas de la UNAM; maestro y doctor en Historia y Filosofía de la Ciencia por las Universidades de Cambridge y Londres,

respectivamente. Se especializa en el estudio histórico y filosófico de las ciencias de la vida, y las trayectorias diversas y dispersas de la noción de herencia (en su sentido fisiológico y biológico). En 1997 recibió el Premio Universidad Nacional para Jóvenes Académicos. Ha dirigido varios grupos y proyectos de investigación, así como numerosas tesis de maestría y doctorado.

Morna Macleod

Maestra y doctora en Estudios Latinoamericanos por la UNAM; profesora de la Universidad Autónoma del Estado de Morelos en el posgrado de Ciencias Sociales. Es investigadora nacional del Sistema Nacional de Investigadores. Ha trabajado en derechos humanos, desarrollo y cooperación internacional. Fue representante regional de Oxfam Australia donde apoyó a organizaciones indígenas de Mesoamérica. Ha participado en seminarios permanentes y proyectos de investigación en el Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, en la ciudad de México desde 2001.

246

Héctor Moreno Soto

Maestrante por el Programa de Estudios Latinoamericanos; profesor de asignatura de la licenciatura en Desarrollo y Gestión Intercultural, en la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM; asesor académico del Museo Memoria y Tolerancia. Sus líneas de trabajo atraviesan las relaciones de la memoria y el olvido en la historia y la conformación de las identidades sociales.

Suzanne Oboler

Es profesora de América Latina en el John Jay Collage de Justicia Criminal de la City University de Nueva York. Es editora fundadora de la revista académica, *Estudios Latinos*. Su interés en la investigación y la docencia es el tema de lo Derechos Humanos en las Américas, centrándose en particular en los temas de: la raza, la nacionalidad, la pertenencia nacional, la inmigración, la detención y el encarcelamiento. En 2011, fue nombrada Presidenta Distinguida Fulbright en Estudios Americanos de la PUC, en Río de Janeiro, Brasil.

Marco Antonio Pérez Jiménez

Licenciado en Historia por la Universidad de las Américas, Puebla. Maestro en Historia por la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM. Aprobado con Mención Honorífica. Estudiante de doctorado en Historia Demográfica, UNAM. Asistente de investigador en el proyecto "Afroamérica. La Tercera Raíz", del Programa Universitario México Nación Multicultural de la UNAM. Asistente de investigación en el proyecto: "General Lázaro Cárdenas del Río: El Maximato, 1928-1934".

Tomás Pérez Vejo

Doctor en Geografía e Historia por la Universidad Complutense de Madrid. Ha ejercido la docencia en distintas universidades europeas y americanas, actualmente es profesor-investigador en el posgrado de Historia y Etnohistoria de la Escuela Nacional de Antropología e Historia de México. Sus investigaciones han girado en torno a temas relacionados con procesos de construcción nacional en el mundo hispánico, sobre los que ha publicado numerosos artículos, capítulos de libros y libros.

Rodolfo Stavenhagen

Doctor en Sociología por la Universidad de París, Francia. Director fundador del Centro de Estudios Sociológicos de El Colegio de México, Relator Especial para los Derechos Humanos y Libertades Fundamentales de los Indígenas, de la ONU. Subdirector general de la UNESCO, Director general de Culturas Populares, Secretaría de Educación Pública. Ha sido profesor y conferencista invitado en numerosas universidades e instituciones académicas nacionales y extranjeras. Recibió el Premio Nacional de Ciencias y Artes en 1997. Sus líneas de investigación son derechos humanos, pueblos indígenas, relaciones interétnicas, conflictos étnicos, sociología agraria, movimientos sociales.

Peter Wade

Hizo un doctorado en Antropología Social en la Universidad de Cambridge, enfocando la población afrocolombiana. Desde 1995 es profesor en el Departamento de Antropología Social en la Universidad de Manchester. Entre sus publicaciones más recientes se encuentran: *Race, kinship and the ambivalence of identity*. En *Identity politics and the new genetics: re/creating categories of difference and belonging*, editado por K. Schramm, D. Skinner y R. Rottenburg. Oxford: Berghahn Books. 2012 y *Mestizo Genomics. Race Mixture, Nation, and Science in Latin America*. Durham NC: Duke University Press, 2014.

Pablo Yankelevich

Profesor-Investigador del Centro de Estudios Históricos de El Colegio de México. Doctor en Estudios Latinoamericanos por la UNAM. Integrante del Sistema Nacional de Investigadores nivel III. Miembro regular de la Academia Mexicana de Ciencias. Sus campos de especialización son la historia contemporánea de México y América Latina, la historia de los exilios y los refugios políticos, y la historia de migración en México. En la actualidad desarrolla un proyecto sobre exclusión social, discriminación y racismo en el México posrevolucionario. Es autor de medio centenar de artículos científicos publicados en revistas de México, América Latina, Estados Unidos y Europa.

Instructivo para la presentación de artículos

INTERdisciplina publica artículos que son resultado de investigación interdisciplinaria y reflexión crítica mediante la interacción entre las ciencias y las humanidades, sobre los grandes problemas nacionales y mundiales generando propuestas para su solución. Reflexiones argumentadas sobre las implicaciones del trabajo interdisciplinario desde una perspectiva teórica, epistemológica, metodológica y/o práctica. Análisis de las ideas de transformación de las formas de pensamiento y organización del conocimiento y los saberes en el siglo XXI. Análisis críticos sobre el proceso de integración del conocimiento.

Los artículos se deben enviar en formato Word a través de la dirección electrónica: **rev.interd@unam.mx**

Características y estructura

Los artículos deben ser inéditos y no deben estar en proceso de evaluación de otra publicación.

- Extensión: el texto no debe exceder 60 000 caracteres (25 cuartillas: página tamaño carta, fuente Times New Roman, 12 puntos, interlineado de 1.5 líneas, márgenes 2.5 × 2.5 × 2.5 × 2.5 cm).
- Resumen: los artículos escritos en un idioma distinto al español deberán presentar el resumen en inglés. La extensión máxima será de 200 palabras.
- Palabras clave: los artículos escritos en un idioma distinto al español deberán presentar las palabras clave en inglés. Éstas deben tener un carácter temático.
- Datos del autor(es): deben incluir nombre y apellidos, correo electrónico, adscripción institucional, así como la formación académica.

Referencias

- Citas: se deben presentar acorde al *Manual de Estilo Chicago* 15ª edición. Éstas deben estar incorporadas en el texto señalando, entre paréntesis, en el siguiente orden:

Apellido de las y los autores y el año de publicación. En el caso de citas textuales, se indicará la página de la referencia.

Ejemplos:

(Hobsbawm 1995, 140)

(Dagnino, Olvera y Panfichi 2010, 220)

- Referencias bibliográficas: se deben presentar al final del artículo, en orden alfabético acorde al primer apellido de las y los autores.

- Notas a pie de página: fuente Times New Roman, 10 puntos e interlineado sencillo.

Ejemplos:

i. *Libro de un autor*: Hobsbawm, Eric. *Historia del siglo XX*. Barcelona: Crítica, 1995.

ii. *Libro de dos o más autores*: Dagnino, Evelina, Alberto Olvera, y Aldo Panfichi. *La disputa por la construcción democrática en América Latina*. México D.F.: Fondo de Cultura Económica, 2010.

iii. *Sección de libro*: Álvarez, Sonia E. «Los feminismos latinoamericanos se globalizan: tendencias de los 90 y retos para el nuevo milenio.» En *Política cultural y cultura política. Una nueva mirada sobre los movimientos sociales latinoamericanos*, de Arturo Escobar, Sonia E. Álvarez y Evelina Dagnino (eds.), 345-380. Bogotá: Taurus; ICANH, 2001.

iv. *Artículo de revista*: Levitsky, Steven, y Lucan Way. «Elecciones sin democracia. El surgimiento del autoritarismo competitivo.» *Estudios Políticos* núm. 24, (2004): 159-176.

v. *Artículo de periódico*: Reuter. «Renuncia Benedicto XVI "por falta de fuerzas".» *La Jornada*, 11 de febrero de 2013: 1-2.

Figuras e ilustraciones

Deben entregarse en un archivo anexo indicando las páginas en las que deben insertarse. Las imágenes deben señalar el autor(a) y la fuente. Las tablas y gráficas deben entregarse en archivo Excel indicando las páginas en las que deben insertarse.

Guidance for authors

INTERdisciplina publishes papers which are the result of interdisciplinary research and critical reflection involving the interaction between science and the humanities, concerning major national and global issues, and generating propositions for their solution. Also, reasoned reflections on the implications of interdisciplinary work from theoretical, epistemological, methodological and practical points of view, and analyses of conceptions of the transformation of thought forms and organization of knowledge and learning in the twenty first century. Critical analyses of processes involved in the integration of knowledge are also welcome.

Papers should be submitted in Word format to **rev.interd@unam.mx**

Characteristics and structure

Papers should be unpublished and not in any evaluation process by other journals.

- *Length.* Text should be no longer than 60,000 characters (25 A4 pages, in 12 point Times New Roman font, with 1.5 line spacing and 2.5 × 2.5 × 2.5 × 2.5 cm margins).
- *Summary.* Papers written in any language other than Spanish should enclose a summary in English. Maximum length of same should be 200 words.
- *Keywords.* Papers written in any language other than Spanish should present key words in English. These should be thematic.
- *Author information.* Should include author's full name and surnames, email, institutional affiliation, as well as academic degrees.

References

- *Quotes.* Should be presented according to the *Chicago Style Manual*, 15th Ed. Quotes should be included in text, followed in brackets by, in the following order: surname(s) of the author(s) and year of publication. In the case of verbatim quotes, page of reference should be indicated.

Examples:

(Hobsbawm 1995, 140)

(Dagnino, Olvera & Panfichi 2010, 220)

- *Bibliographic references* should be enlisted at the end of the paper, in alphabetical order, according to the first surname of the author(s).
- *Footnotes*, numbered or not, as necessity dictates, should be entered at the bottom of each page. Font: 10 point Times New Roman, with single spacing.

Examples:

i. *Book by one author:* Hobsbawm, Eric. *Historia del siglo XX*. Barcelona: Crítica, 1995.

ii. *Book by two or more authors:* Dagnino, Evelina, Alberto Olvera, and Aldo Panfichi. *La disputa por la construcción democrática en América Latina*. México D.F.: Fondo de Cultura Económica, 2010.

iii. *Section of a book:* Álvarez, Sonia E. «Los feminismos latinoamericanos se globalizan: tendencias de los 90 y retos para el Nuevo milenio». En *Política cultural y cultura política. Una nueva mirada sobre los movimientos sociales latinoamericanos*, de Arturo Escobar, Sonia E. Álvarez y Evelina Dagnino (eds.), 345-380. Bogotá: Taurus; ICANH, 2001.

iv. *Article in a journal:* Levitski, Steven, and Lucan Way. «Elecciones sin democracia. El surgimiento del autoritarismo competitivo». *Estudios políticos* núm. 24, (2004): 159-176.

v. *Article in a newspaper:* Reuter. «Renuncia Benedicto XVI "por falta de fuerzas"». *La jornada*, 11 de febrero de 2013: 1-2.

Figures and illustrations

Should be presented in a separate file, indicating the pages in which they must be inserted. All images must mention the author and the source. Tables and graphs should be presented in an Excel file, indicating the pages in which they must be inserted.



CONTENIDO

PRESENTACIÓN

EDITORIAL

Interseccionalidad e interdisciplina para entender y combatir el racismo

Olivia Gall

DOSSIER

Raza, ciencia, sociedad

Peter Wade

La matriz de lo hereditario. Raza, genética e identidad mestiza

Carlos López Beltrán

Extraños desechables: raza e inmigración en la era de la globalización

Suzanne Oboler

Las expresiones de odio y racismo en la opinión pública guatemalteca durante el juicio por genocidio contra el general Ríos Montt

Marta Casaús Arzú

La conceptualización del racismo en Michel Foucault

Jorge Gómez Izquierdo

Extranjería y antisemitismo en el México posrevolucionario

Pablo Yankelevich

De apariencias y resistencias: el traje de mujeres mayas guatemaltecas como ámbito de disputa

Morna Macleod

Exclusión étnica en los dispositivos de conformación nacional en América Latina

Tomás Pérez Vejo

Inclusión política y rechazo étnico: la discusión legislativa sobre el estatus de las castas con linaje africano en las primeras Cortes de Cádiz (1810-1813)

Marco Antonio Pérez Jiménez

LECTURAS RECOMENDADAS

VOCES CARDINALES

Racismo e identidades en el mundo actual

Rodolfo Stavenhagen

RESEÑAS

La invención del racismo en la antigüedad

Héctor Moreno Soto

COLABORAN EN ESTE NÚMERO