

Biblioteca de Alteridades 23

 UNIVERSIDAD AUTÓNOMA METROPOLITANA
Casa abierta al tiempo

Enrique Fernández Fassnacht
Rector general

Iris Santacruz Fabila
Secretaria general

UNIDAD IZTAPALAPA

Javier Velázquez Moctezuma
Rector

Óscar Jorge Comas Rodríguez
Secretario

Octavio Nateras Domínguez
Director de la División de Ciencias Sociales y Humanidades

Pablo Castro Domingo
Jefe del Departamento de Antropología

Norma Jaramillo Puebla
Asistente editorial

UNIDAD XOCHIMILCO

Salvador Vega y León
Rector

Patricia E. Alfaro Moctezuma
Secretaria

Jorge Alsiná Valdés y Capote
Director de la División de Ciencias Sociales y Humanidades

Carlos Alfonso Hernández Gómez
Secretario Académico

Enrique Cerón Ferrer
Jefe del Departamento de Política y Cultura

Miguel Ángel Hinojosa Carranza
Jefe de la Sección de Publicaciones

Racismos y otras formas de intolerancia de Norte a Sur en América Latina

Alicia Castellanos Guerrero
Gisela Landázuri Benítez
(coordinadoras)


Casa abierta al tiempo
UNIVERSIDAD AUTÓNOMA METROPOLITANA



Universidad Autónoma Metropolitana
Unidad Iztapalapa/División de Ciencias Sociales y Humanidades
Departamento de Antropología
Unidad Xochimilco/División de Ciencias Sociales y Humanidades
Departamento de Política y Cultura
Juan Pablos Editor

México, 2012

La elaboración y publicación de esta obra fueron posibles gracias al financiamiento del Programa Integral de Fortalecimiento Institucional de la Subsecretaría de Educación Superior e Investigación Científica de la Secretaría de Educación Pública, UAM-Iztapalapa, Cuerpo Académico de Procesos Identitarios. Responsable: doctor Carlos Garma.

Primera edición, 2012

D.R. © Alicia Castellanos Guerrero y Gisela Landázuri Benítez
(coordinadoras)

D.R. © 2012, Universidad Autónoma Metropolitana
Prolongación Canal de Miramontes 3855
Ex Hacienda San Juan de Dios
Delegación Tlalpan, 14387, México, D.F.

Unidad Iztapalapa/División de Ciencias Sociales y Humanidades/
Departamento de Antropología
San Rafael Atlixo 186, col. Vicentina
Iztapalapa, 09340 México, D.F.
Tel. (55) 5804 4763, (55) 5804 4764 y fax (55) 5804 4767
<antro@xanum.uam.mx>

Unidad Xochimilco/División de Ciencias Sociales y Humanidades/
Departamento de Política y Cultura
Calzada del Hueso 1100, colonia Villa Quietud
Coyoacán, 04960, México, D.F.

D.R. © 2012, Juan Pablos Editor, S.A.
2a. Cerrada de Belisario Domínguez 19, Col. del Carmen,
Del. Coyoacán, México 04200, D.F.
<imprejuan@prodigy.net.mx>

Imagen de portada: Héctor Castellanos Guerrero

ISBN 978-607-477-797-0 UAM

ISBN 978-607-711-090-3 Juan Pablos Editor

Impreso en México

Reservados los derechos

ÍNDICE

Presentación

- Alicia Castellanos Guerrero y Gisela Landázuri Benítez* 9
- “Yo nunca he tenido la necesidad de nombrarme”:
reconociendo el racismo y el mestizaje en México
Mónica G. Moreno Figueroa 15
- Racismo en México: apuntes críticos
sobre etnicidad y diferencias culturales
Emiko Saldívar 49
- La migración, marco de exclusión y discriminación
en San Gregorio Atlapulco, México
Gisela Landázuri Benítez 77
- La construcción del Otro en ciudades mexicanas.
Del pensamiento liberal y la exclusión neoliberal
Alicia Castellanos Guerrero 99
- Lengua, folclor y racismo. Estereotipos comunes
sobre los grupos étnicos colombianos
Sandra Soler Castillo 125
- La persistencia renovada del racismo en Bolivia.
El caso de la ciudad de Oruro
Carmen Rosa Rea Campos 149

Políticas de acción afirmativa y la búsqueda de la igualdad racial en Brasil <i>Joaze Bernardino-Costa</i>	183
Distinción identitaria y racismo: el pueblo mapuche en el Estado chileno neoliberal <i>Ictzel Maldonado Ledezma</i>	211
Acerca de las autoras y el autor	237

Presentación

Al término del siglo pasado, los movimientos indígenas y afrodescendientes denuncian con beligerancia el racismo y otras formas de intolerancia, así como las concomitantes relaciones de dominación y desigualdades sociales que dividen nuestras sociedades; estas demandas han colocado el debate sobre el racismo en la agenda académica en prácticamente toda la región latinoamericana, mientras los Estados nacionales legislan para reconocer derechos colectivos y sancionar prácticas racistas y de discriminación —en forma excesivamente limitada en la mayoría de los casos. El estatus de tabú del racismo, todavía vigente a principios de los noventa, se modifica en la academia; los estudios proliferan y los debates se amplían, particularmente en torno a los sujetos privilegiados de toda forma de intolerancia, explotación y violación de sus derechos individuales y colectivos, sin demérito de los estudios sobre otros sujetos racializados de múltiples orígenes étnicos y nacionales. Los congresos internacionales de ciencias sociales en este periodo también están incluyendo, entre las múltiples problemáticas a discutir, el tema del racismo, y las publicaciones sobre el mismo proliferan en toda la región.

La investigación se produce desde las disciplinas de la historia, la antropología y la sociología y logra ir estableciendo una línea de trabajo en los estudios de posgrado en distintas instituciones de enseñanza e investigación. Así, el lector encontrará en este texto reflexiones teóricas y empíricas, al igual que trayectorias académicas de estudiosas(os) en el norte, en la región andina y en el sur de América Latina, las cuales desde luego, se suman a otros esfuerzos realizados para identificar el racismo en esta región y contribuir con su análisis y lucha

lógica racista, que distribuye privilegio y exclusión en la vida cotidiana. Reconozco, sin embargo, que tomar el mestizaje seriamente y revelar sus predominantes lógicas racistas tal vez no sea suficiente en términos políticos. Mientras que en términos académicos y discursivos adoptar estos criterios podría contribuir a impulsar análisis críticos sobre el racismo y renovar las comprensiones de las distinciones sociales y de la discriminación en México, la pregunta sobre cómo enfrentar el racismo en el espacio público se mantiene. ¿Quién va a enfrentar el racismo y decir “¡ya basta!”? Identificarse como persona racializada es problemático, ya sea como mestiza, indígena, afromexicana o “blanca”. No obstante, la negociación que Pitcher propone entre el antisencialismo y el reconocimiento de identidades racializadas todavía tiene que ser discutido e imaginado en México. Además, tales negociaciones no pueden ser tomadas a la ligera, precisamente por los peligros del posicionamiento estratégico. No podemos simplemente dejar de lado las críticas y lecciones aprendidas en la historia de las políticas de “raza” bajo la justificación de lograr una intervención significativa.

Racismo en México: apuntes críticos sobre etnicidad y diferencias culturales

Emiko Saldívar*

INTRODUCCIÓN

En las últimas décadas, particularmente después del levantamiento zapatista en 1994, el término racismo ha aparecido en los discursos de líderes indígenas, organizaciones sociales y academia. Por lo general se ha utilizado para referirse a la discriminación hacia los indígenas por parte de instituciones de gobierno y población no indígena. Entre los académicos mexicanos ha habido un creciente interés por el estudio del racismo en México y gran parte de ellos ha contribuido a una revisión crítica del proyecto racial de la primera mitad del siglo xx;¹ además, hay una incipiente literatura que analiza los procesos actuales.²

Mestizaje y etnicidad son conceptos centrales en el proyecto racial del siglo xx en México. Pero mientras el proyecto de mestizaje, como ideología, proyecto de Estado y práctica cotidiana, ha sido ampliamente discutido y criticado, no ha sucedido lo mismo con el concepto

* University of California, Santa Barbara. Correo electrónico: <saldivar@anth.ucsb.edu>

¹ Alexander Dawson (1998), “From Models for the Nation to Model Citizens: Indigenismo and the ‘Revindication’ of The Mexican Indian 1920-1940”, en *Journal of Latin American Studies*, núm. 30, pp. 279-308; Jorge Gómez Izquierdo (ed.) (2005), *Los caminos del racismo en México*, México, Plaza y Valdés; Jorge Gómez Izquierdo (2000), “El discurso antirracista de un antropólogo indigenista: Juan Comas Camps”, en *Desacatos*, núm. 10, verano, México, CIESAS, p. 101.

² Alicia Castellanos et al. (1998), *Nación, racismo e identidad*, México, Nuestro Tiempo; 1998; Alicia Castellanos (ed.) (2003), *Imágenes del racismo en México*, México, Plaza y Valdés; Olivia Gall (2004), “Identidad, exclusión y racismo: reflexiones

de etnicidad. En este capítulo abordo algunas de las implicaciones teóricas y políticas del uso del término etnicidad para los estudios sobre racismo en México. Argumento que el surgimiento del concepto de etnicidad a finales de la década de los treinta no sólo está vinculada con el proyecto racial de mestizaje e indigenismo promovido por el Estado posrevolucionario e intelectuales de la época, sino que sigue siendo central en los proyectos actuales sobre multiculturalidad, interculturalidad y relaciones raciales del país. Propongo que el uso actual del concepto de etnicidad y diferencia limita el desarrollo de una visión crítica sobre racismo y mestizaje, entendidos éstos como procesos de dominación.

El estudio del racismo en México, al igual que en otros países de América Latina, implica retos particulares ya que en el centro de los proyectos nacionales se encuentra la negación del racismo y de las jerarquías raciales. Desde la "democracia racial" de Brasil hasta el mestizaje mexicano, existen proyectos raciales en América Latina que están sustentados en la idea de que la mezcla ha borrado las distinciones raciales abriendo la posibilidad de una armonía posracial. En el caso mexicano, este proyecto ha resultado en la sobrerrepresentación de las diferencias étnicas y el supuesto de que las jerarquías raciales no son relevantes para explicar las relaciones étnicas del país. Hay tres factores que se interconectan aquí: primero, un proyecto de Estado fundado en el ideal de unidad nacional a través de la mezcla física y cultural (mestizaje), lo cual se contrapone a la preocupación por la pureza y la contaminación característica del racismo segregacionista. Segundo, una importante y ampliamente aceptada idea, derivada en parte del antropólogo Franz Boas, la cual propone que la raza y la cultura son categorías independientes, en donde la "raza" no determina las habilidades de la gente. Tercero, la racialización de la pobla-

teóricas y sobre México", en *Revista Mexicana de Sociología*, año 66, núm. 2, abril-junio, pp. 221-259; Carmen Martínez Novo (1998), "Racismo, amor y desarrollo comunitario", en *Iconos*, núm. 4, pp. 98-110; Mónica G. Moreno Figueroa (2010), "Distributed 'Intensities: Whiteness, Mestizaje and the Logics of Mexican Racism'", en *Ethnicities*, vol. 10, núm. 3, pp. 387-401; Mónica G. Moreno Figueroa (2008), "Historically Rooted Transnationalism: Slightedness and the Experience of Racism in Mexican Families" en *Journal of Intercultural Studies*, vol. 29, núm. 3, pp. 283-297.

ción indígena y sus culturas. Juntos, estos factores forman parte de la formación del Estado en México, es decir, un proyecto totalizante que a la vez que representa a los ciudadanos como miembros de una comunidad (mestiza) particular, igualmente los individualiza en formas específicas y (étnicamente) diferentes.

Comúnmente se asume que lo que distingue raza de etnicidad es que la primera se refiere a biología, ascendencia y fenotipo, mientras la segunda se refiere a elementos sociales y culturales compartidos que dan un sentido de pertenencia. Esta división, comúnmente aceptada, es la base de la creencia de que en México, dado el alto mestizaje entre la población, el fenotipo y las distinciones físicas no son socialmente relevantes y, por lo tanto, no son útiles como referentes analíticos.³ La cultura, por otro lado, es tangible y digna de atención. "La raza —escribe Gilberto Giménez— no es más que etnicidad considerada solamente en términos de atributos biológicos. En este sentido 'raza' debe ser entendida dentro del concepto de etnicidad".⁴

En el centro de la discusión sobre etnicidad reside la preocupación con la diferencia, es decir, creer que las diferencias de las personas (reales o percibidas) son la clave para explicar muchos de los males de la humanidad. Las diferencias son percibidas como la fuente principal de los malentendidos, desconfianza y maltrato y, siguiendo esta lógica, lo que se necesita es la asimilación (como lo abogaban las teorías de aculturación) o, en tiempos actuales, la promoción de programas educativos, la aplicación de reglas y leyes que promuevan y aseguren la convivencia pacífica de estas diferencias. Esta preocupación por las diferencias ha tenido importantes implicaciones en la discusión y políticas sobre racismo y etnicidad. La siguiente explicación

³ Esta discusión está muy presente hoy en día, como lo demuestran las recientes críticas que el historiador Mauricio Tenorio hace sobre el uso de la categoría de color de piel en una investigación sobre raza y etnicidad en América Latina (Tenorio [2010], "Contra la idea de México", en *Nexos*, <<http://www.nexos.com.mx/P=leerarticulos&print&Article=73228>>). Para ver más sobre "color de piel", véase Edward Telles (2004), *Race in Another America: The Significance of Skin Color in Brazil*, Princeton, Princeton University Press; Andrés Villarreal (2010), "Stratification by Skin Color in Contemporary Mexico", en *American Sociological Review*, vol. 75, núm. 5, octubre, pp. 652-678.

⁴ Gilberto Giménez (2007), "Formas de discriminación en el marco de la lucha por el reconocimiento social", en Olivia Gall (ed.), *Racismos, mestizaje y modernidad: visiones desde latitudes diversas*, México, UNAM, pp. 37-61.

de las causas de la discriminación, presentada por la Comisión de los Derechos Humanos del Distrito Federal, es un buen ejemplo de ello:

Discriminamos por *temor* a las diferencias, por el *miedo* a enfrentarnos a las diversas identidades de las personas y grupos que componen una comunidad o una sociedad. Excluimos porque a menudo sentimos que estas diferencias *amenazan* nuestra propia identidad, sin comprender que esta diversidad es la que nos lleva al enriquecimiento mutuo. Discriminamos por el *miedo* que nos provoca lo desconocido, lo otro, lo diferente a nuestras costumbres, tradiciones, ideología, forma de pensar y de sentir. Discriminamos por los *prejuicios*, los estereotipos y los estigmas que hemos aprendido y reproducido a lo largo de la vida, por costumbre, por tradición o por herencia familiar (Comisión de Derechos Humanos del Distrito Federal, cursivas de la autora).⁵

De acuerdo con esta narrativa, se asume que las diferencias de un grupo constituyen la fuente del problema, ya sea por su inhabilidad para asimilarse o por su inhabilidad para aceptar al Otro. Bajo este esquema, la capacidad humana de distinguir diferencias es vista como una reacción temerosa y protectora y no como el resultado del conocimiento, reconocimiento y curiosidad humana. La preocupación por la diferencia ha sido promovida por académicos a través del mundo, es la piedra angular del multiculturalismo y la pluriculturalidad y ha sido aceptada como eje de políticas públicas, ONG y movimientos sociales.

La creencia de que la discriminación y la exclusión son resultado de la diversidad étnica y cultural, y de la incapacidad de la gente de interactuar positivamente con las diferencias, ha eclipsado un aspecto central de la discriminación racial: la desigualdad y la opresión. Como lo señala Moon-Kie Jung en su crítica a las teorías de asimilación:

El continuo binomio entre similar/diferente en el que se basa toda la literatura sobre asimilación [asume que] asimilarse significa ser me-

⁵ Comisión de Derechos Humanos del Distrito Federal (2004), *Manual de sensibilización para la no discriminación, respeto a la diversidad y ejercicio a la tolerancia*, México, GDF.

nos diferente [donde] la diferencia da a la distinción étnica una "significación concreta". La *desigualdad*, sin embargo, no es un antónimo de similar ni sinónimo de diferencia. Lo mismo es para el caso de la *dominación*. Desigualdad y dominación sí producen y pueden presuponer diferencias, pero examinar la desigualdad y la dominación como diferencia corre el riesgo de una interpretación errónea, o peor aún, de trivialización (cursivas de la autora).⁶

Independientemente de cómo se entienda o se defina "raza", los académicos que estudian el racismo desde una perspectiva crítica concuerdan en que "raza" es una construcción social y que las categorías raciales son mecanismos a través de los cuales ciertas estructuras de dominación se justifican. La dominación racial no se refiere tanto a las diferencias culturales como a las percepciones y creencias particulares sobre estas diferencias dentro de una ideología determinada. El racismo es una forma de dominación políticamente organizada basada en diferencias, reales o percibidas (físicas o culturales), que justifica la desigualdad y legitima el privilegio. Éste es producido en toda la sociedad: justifica la desigualdad social y económica, asegura el privilegio, da forma a las relaciones interpersonales y se ve reflejado en las percepciones personales.

Para el caso mexicano, la preocupación por la diferencia y lo étnico es central en la ideología racial e influye de manera significativa en la discusión sobre raza y racismo. También ha sido central para la idea de que el racismo no es un problema relevante en México y para el desplazamiento de la discusión sobre racismo por las de relaciones étnicas. Al asumirse el carácter no racista de México, las prácticas racistas no son cuestionadas y, cuando son reconocidas, suelen ser vistas como eventos aislados e irrelevantes para la justicia social. Esto se ha convertido en postura nacional y ha dado legitimidad a prácticas e ideas racistas.⁷

⁶ Moon-Kie Jung (2009), "The Racial Unconscious of Assimilation Theory", en *Du Bois Review*, vol. 6, núm. 2, pp. 375-395.

⁷ Un ejemplo reciente es el debate generado alrededor de las estampillas de Memín Pinguín: varios intelectuales mexicanos (de todo el espectro político) negaron la naturaleza racista del personaje insistiendo en que México no es un país racista (Enrique Krauze [2005], "The Pride in Memín Pinguín", en *Washington Post*, 12 de julio;

En este capítulo desarrollaré esta tesis presentando algunos ejemplos de cómo ideas sobre raza, mestizaje, cultura y etnicidad han sido discutidas en cuatro momentos de la historia del México contemporáneo. El primero se ubica en la ideología racial del mestizaje de finales del siglo XIX y principios del XX. Discuto cómo las definiciones liberales de raza y mestizaje se expresan en el pensamiento revolucionario de académicos y pensadores como Manuel Gamio. El segundo momento se enfoca en el periodo de la consolidación de la escuela mexicana de antropología, con la creación del Instituto Nacional Indigenista (INI), donde el indigenismo fue enarbolado como política oficial de Estado. Un tercer momento captura las décadas de los años setenta y ochenta, cuando el proyecto del Estado, de integración y asimilación de la población indígena, así como la idea de una cultura nacional, son cuestionados, y la especificidad del México indígena es aceptada y puesta en el centro de la discusión tanto política como académica. El cuarto y último momento constituye un balance general de los discursos estatales y la política gubernamental del pluralismo. A partir de estos momentos, demuestro cómo la idea de etnicidad ha conformado la manera en que la diversidad y la raza son entendidas en México, y señalo algunas de las consecuencias políticas de esta perspectiva.

RAZA Y NACIÓN

Durante el Porfiriato (1876-1911) el concepto de etnicidad no se empleaba; sin embargo, dos aspectos centrales de la ideología racial del país se establecieron durante este periodo. El primero lo constituye el mito fundacional de la población mexicana, considerada como resultado del mestizaje (indígenas y españoles). El segundo es la idea de que la unidad nacional debía alcanzarse a través del mestizaje y/o la aculturación de la población indígena con la mestiza, junto con los mi-

Carlos Monsiváis [2008], "De las tribulaciones de Memín Pinguín", en *Emisférica*. <www.emisferica.org>. Puede leerse más sobre la historia del racismo moderno en México en Beatriz Urías (2007), *Historias secretas del racismo en México*, México, Tusquets.

grantes europeos blancos.⁸ El proyecto racial del Porfiriato difería de los proyectos de Europa y Estados Unidos al aceptar la mezcla racial como algo positivo y bienvenido, siempre y cuando, por supuesto, la mezcla incluyera algo de sangre blanca. Esta visión reflejaba las ideas predominantes de la época sobre eugenesia y evolución social.⁹

Para las elites porfirianas, el "racismo segregacionista" de los europeos y los estadounidenses no era un proyecto político viable dado el reducido tamaño de la elite criolla, así como por la fuerte presencia de mestizos-blancos en las esferas de poder. Por ello se inclinaban más a utilizar una visión evolucionista a la Mendel y Lamarck, promoviendo la mezcla racial más que su separación, pero sin cuestionar la supuesta superioridad de la blancura y los valores occidentales (i.e. liberalismo y capitalismo) ni las jerarquías raciales. Tales características han sido reconocidas por académicos y políticos que consideran que México es una sociedad incluyente, definiendo así al racismo sólo como una práctica segregacionista propia de sociedades semejantes a la estadounidense.¹⁰

En décadas recientes se han incrementado los estudios sobre mestizaje que muestran que las raíces de esta ideología provienen del siglo XIX y contienen un sesgo racial.¹¹ Sin embargo, éste no fue siempre el caso; de hecho, algunos académicos consideran el mestizaje como un paso importante en contra de las ideologías racistas. En su artículo de 1957 titulado "Indigenism and Racism in Mexican Thought: 1857-1911" (Indigenismo y racismo en el pensamiento mexicano: 1857-1911),

⁸ Según Omi y Winant, uno de los argumentos centrales del paradigma étnico es que asume las posibilidades de la aculturación (Michael Omi y Howard Winant (1994), *Racial Formations in the United States. From the 1960s to the 1990s*, Nueva York, Routledge).

⁹ Véase Agustín Basave Benítez (1993), *México mestizo: análisis del nacionalismo mexicano en torno a la mestizofilia de Andrés Molina Enríquez*, México, FCE.

¹⁰ Un estudio reciente muestra que más de 70 por ciento de las referencias sobre raza en la prensa de Mérida, Yucatán, trata sobre racismo en Estados Unidos dirigido a mexicanos o afrodescendientes (Eugenia Iturriaga [2010], "Racismo en las representaciones sociales del *Diario de Yucatán*", ponencia presentada en la 70a. Reunión de la Asociación de Antropología Aplicada [SFAA], Mérida, Yucatán, 24-27 de marzo).

¹¹ Por ejemplo los trabajos de Agustín Basave Benítez (1993), *op. cit.*; Alan Knight (1994), "Racism, Revolution, and Indigenismo: Mexico, 1910-1940", en Richard Graham (ed.), *The Idea of Race in Latin America, 1870-1940*, Austin, University of Texas Press, pp. 71-113.

Martin Stabb argumenta que los científicos sociales del Porfiriato (Justo Sierra, Molina Enríquez, Ignacio Ramírez, etc.) no eran “darwinistas prácticos” que creyeron en las ideas spencerianas de “la sobrevivencia del más apto”. Como evidencia señala que: “a) su aceptación de la fusión de las dos razas como la esencia de la personalidad mexicana, b) su fe en la educación del aparentemente ‘inferior’ indígena, y como consecuencia lógica a esta fe, c) la adopción de una visión fundamentalmente ‘abierta’ de raza”.

Stabb no logra reconocer que la emergencia de las políticas de mestizaje (educación compulsiva y colonización) estaba basada en el desarrollo de una ideología racial que tenía como función “biologizar” y naturalizar problemas socioeconómicos y políticos derivados de las contradicciones del capitalismo y del propio pensamiento liberal.¹² En otras palabras, al adoptar visiones liberales “abiertas” sobre raza, la elite porfiriana, intelectuales y funcionarios públicos, crearon una forma “racional” para explicar la desigualdad social. La raza se convirtió así, como en el resto de las naciones liberales, en la ideología empleada para justificar la explotación económica, las desigualdades y la injusticia social.

Algunos de los preceptos del pensamiento racial del Porfiriato fueron sacudidos durante la Revolución, cuando la rebelión armada cuestionó viejas representaciones sobre la población rural e indígena del país. El levantamiento armado requirió de nuevas perspectivas y marcos analíticos para explicar las nuevas dinámicas sociales y poder articular las viejas agendas liberales con los actores sociales emergentes. El antropólogo Manuel Gamio es uno de los más conocidos intelectuales que lograron incorporar las ideas de los pensadores positivistas del Porfiriato con las agendas de la Revolución. Él articuló la preocupación liberal por la unidad nacional y por la modernización con la apremiante necesidad de incluir cientos de miles de nuevos (y armados) sujetos políticos. Bajo la influencia del antropólogo alemán Franz Boas, Gamio introduce la idea del relativismo cultural, la cual separa etnicidad y raza y rechaza el argumento de que la raza es im-

¹² Ronald Takaki (1990), *Iron Cages: Race and Culture in 19th-Century America*. Nueva York, Oxford University Press.

portante para entender las diferencias y habilidades de las personas. En su lugar, Gamio se enfoca en la construcción política y social de las diferencias, y argumenta que el estudio de la cultura resulta más apropiado para entender y gobernar a la población indígena. Esta perspectiva será muy influyente entre los antropólogos, particularmente para la “escuela mexicana” y el indigenismo oficial. La popularidad de esta forma de entender la diferencia entre los intelectuales y políticos mexicanos no deriva de su potencial antirracista, sino más bien del eco que hacía de las ideas de los pensadores sociales de la época que creían que la mejoría de la población indígena se podía alcanzar a través de la educación, la integración social, el mestizaje y la asimilación a la nación mestiza. Es decir, el hecho de que se quiera integrar al indígena no es señal de su aceptación.

En un intento por rescatar el espíritu “abierto” de los liberales porfiristas, Stabb muestra la continuidad que existe entre las ideas de los científicos sociales del Porfiriato y las ideas posrevolucionarias de Gamio. Al parecer, él esperaba que, al demostrar estas conexiones y establecer que aquéllos no eran racistas, los científicos sociales del Porfiriato fueran vistos con mejor luz. Sin embargo, lo que Stabb logra es demostrar que el proyecto racial de mestizaje del siglo XIX se refleja en las agendas intelectuales y políticas de la posrevolución. Gamio se enfoca en la importancia de la cultura no sólo por ser central para entender las ideas y aspiraciones de la gente, sino también porque, al ser relacionada con la biología, le permitía continuar con la vieja preocupación de asimilar a la población indígena para asegurar la evolución del mexicano y el desarrollo y la modernización del país. Como lo señala Casey Walsh:

[Gamio] había heredado la tradición europea y mexicana de la Ilustración y estadistas de los siglos XVIII y XIX que planteaban el estudio integral de la sociedad en todos sus aspectos, él era defensor de que la cultura fuera incluida en los estudios socioeconómicos realizados para promover el desarrollo. Su idea de desarrollo era muy cercana al concepto de “civilización”, muy arraigada entre los intelectuales desde el siglo XIX, como un proceso general (y etapa del desarrollo cultural, social, económico, político y biológico del ser humano). Sorprenden-

temente él pudo integrar estas influencias con algunas de las tendencias intelectuales de su mentor, Franz Boas, el cual criticaba la visión unilineal evolucionista y luchó a cada paso contra el racismo científico.¹³

De acuerdo con Walsh, Gamio y su contraparte porfiriana no sólo compartían la idea de la necesidad de construir una nación mestiza (ya fuese como opción o porque era inevitable), también concordaban en que era necesaria una "evolución racial", a través de la asimilación, del indígena al más "evolucionado" mestizo. Para lograr esto Gamio combinó la idea de su mentor Boas de relativismo cultural con ideas eugenésicas de la época, una fusión que tenía sentido dentro de un marco lamarckiano y que planteaba efectos biológicos en cambios culturales. En otras palabras, el relativismo cultural de Gamio no impidió su creencia en diferencias raciales. Por lo contrario, para él raza y cultura eran igualmente importantes, dominios inseparables para lograr el desarrollo y el progreso. Gamio no sólo llegó a ser un apasionado contribuyente en la tentativa del Estado para asimilar la población indígena, también, siguiendo los pasos de sus antecesores, fue partidario del manejo de la inmigración desde una visión eugénica con fines raciales y culturales.

Después de la Revolución, el Estado desarrolló una agenda política sustentada en ideas de justicia social y crecimiento económico. Con este objetivo, el Estado promovió la creación de un nuevo ciudadano que surgiría del proceso de mestizaje entre el indígena y el europeo-mestizo. De forma similar a la idea de democracia racial de Brasil, el proyecto de mestizaje ha sido visto como la representación de igualdad y justicia, en el que el viejo sistema de castas es borrado al mezclarse los dos grupos más grandes del país. Se esperaba que con este proyecto racial se superara la ideología racista que predominaba antes de la Revolución. La ideología del mestizaje desempeñó importantes papeles en la formación social del siglo xx en México. Primero, se volvió la piedra angular de la unidad nacional. Segundo,

¹³ Casey Walsh (2004), "Eugenic Acculturation: Manuel Gamio, Migration Studies, and the Anthropology of Development in Mexico, 1910-1940", en *Latin American Perspectives*, vol. 31, núm. 5, septiembre, pp. 128-129 (traducción de la autora).

facilitó una política indígena basada en la asimilación e incorporación de los pueblos indígenas. Tercero, propició la creación de ideas de igualdad mientras se mantenía una economía basada en una desigualdad profunda. Cuarto, creó regiones étnico-culturales (el norte blanco, el centro mestizo y el sur indígena) promoviendo políticas de desarrollo diferenciadas en función de estas divisiones. Quinto, finalmente las ideas de mestizaje configuraron nuevas formas de entender las diferencias y de relacionarse con éstas.

ETNICIDAD: LA RESPUESTA LIBERAL AL "PROBLEMA INDÍGENA"

En el fondo de la ideología del mestizaje se encuentra el hecho de que se ha desmentido el carácter racista de las relaciones raciales, lo cual ha permitido la persistente negación, entre académicos y políticos, de las jerarquías y las prácticas raciales. Esto fue particularmente evidente entre los años cincuenta y sesenta, cuando México adopta una postura contra el racismo mientras las políticas de asimilación e incorporación de la población indígena están en auge. Los fundamentos teóricos y prácticos que guiaron estas políticas fueron sustentados y promovidos principalmente por antropólogos.

Asimilación e incorporación son soluciones liberales para contrarrestar los devastadores efectos de la dominación de clase y el racismo. Como lo señalan Michael Omni y Howard Winant para el caso estadounidense, "la asimilación fue vista como la respuesta más lógica y 'natural', para resolver el dilema del racismo".¹⁴ Incluso, el sociólogo Robert. E Park (uno de los promotores de esta perspectiva) señala a Brasil y México como pruebas de los beneficios de la asimilación.¹⁵ A su vez, las ideas de Park fueron promovidas en México por su yerno, el antropólogo Robert Redfield, quien tenía una estrecha relación con importantes figuras de la antropología mexicana, especialmente Manuel Gamio, Gonzalo Aguirre Beltrán y Alfonso Ca-

¹⁴ Robert E. Park (1950), en Omni y Winant (1994), *op. cit.*, p.15.

¹⁵ Elizabeth Cunin (2002), "La competencia mestiza. Chicago bajo el trópico o las virtudes heurísticas del mestizaje", en *Revista Colombiana de Antropología*, vol. 38, enero-diciembre, pp. 11-44.

so.¹⁶ Sin embargo, la perspectiva liberal de Park y su visión de la raza desde su experiencia en Estados Unidos le impidieron reconocer que el mestizaje era en sí un proyecto racial basado en la integración y la (eventual) asimilación de las minorías que no cuestionaban las estructuras que protegían las jerarquías raciales. Esto dio pie a la construcción de lo que Michael Omni y Howard Winant¹⁷ han denominado como “paradigma étnico”, el cual asume que, primero, las diferencias étnicas son el problema y por lo tanto la solución es la asimilación y, segundo, que el racismo (cuando es reconocido) es sólo un efecto marginal de los malentendidos creados por las diferencias culturales, pero puede ser superado cuando los grupos dominados (minoritarios) aceptan y se asimilan a la cultura dominante.

El paradigma étnico se alimenta de conceptos de pluralismo y de la idea de asimilación a través del “contacto cultural” desarrollada por Robert E. Park; ambas perspectivas eran ampliamente aceptadas entre los académicos y funcionarios públicos, especialmente después de los años treinta, ya que hacían resonancia con sus propias ideas de relativismo cultural y evolución social, así como con sus propios estudios sobre las relaciones interétnicas. El concepto de etnicidad, fundamentalmente cultural, eclipsó la idea de raza biológica en los discursos sobre nación e identidad ofreciendo la muy buscada “prueba” de que los indígenas (y el resto de la población) podrían ser asimilados al proyecto de nación independientemente de su raza. Una vez que se estableció que la raza no era un impedimento y ni siquiera un factor para la construcción de una nación civilizada, la legitimidad y la aceptación de la intervención del Estado en la educación y la regulación de las prácticas sociales fue poco cuestionada.¹⁸

¹⁶ En el primer reporte anual de actividades del INI, Redfield fue contratado en 1948 por su director Alfonso Caso para entrenar a un grupo de antropólogos mexicanos (Archivo Documental del INI, 1949). Véase Cunin, *op. cit.*; Casey Walsh (2005), “Región, raza y riego: el desarrollo del norte mexicano, 1910-1940”, en *Nueva Antropología*, vol. XIX, núm. 64, enero-abril, México, UNAM, pp. 53-73; Casey Walsh (2004), *op. cit.*

¹⁷ Omni y Winant, *op. cit.*

¹⁸ Para ver más sobre la historia de la antropología mexicana y sobre “raza”, véase Alicia Castellanos (2000), “Antropología y racismo en México”, en *Desacatos*, núm. 4.

Otro evento que impulsó el surgimiento de etnicidad como el concepto dominante para explicar las diferencias fue la declaración de la Organización de las Naciones Unidas (ONU) de 1950 que denunciaba la discriminación racial. El documento “Declaración sobre raza” proclama la irrelevancia de la raza y demuestra su insuficiencia para explicar grupos de población; en su lugar, propone el uso del concepto de grupo étnico. De acuerdo con la declaración:

Los grupos nacionales, religiosos, geográficos, lingüísticos o culturales no tienen por qué coincidir necesariamente con los grupos raciales y los aspectos culturales de estos grupos no tienen ninguna relación genética demostrable con los caracteres propios de la raza. Los graves errores ocasionados por el empleo de la palabra “raza” en el lenguaje corriente hacen desear que se renuncie por completo a emplear este término cuando haya que aplicarlo a la especie humana y que se adopte la expresión “grupos étnicos”.¹⁹

Esta postura fue ampliamente aceptada y apoyada por intelectuales mexicanos, no sólo porque entre los que ayudaron a redactar dicha declaración figuraba uno de sus colegas, el antropólogo Juan Comas, sino también porque se complementaba con sus agendas políticas y académicas.²⁰

Con el respaldo de la declaración de la ONU, etnicidad y cultura se volvieron conceptos más atractivos que el de raza y dominación para explicar las relaciones sociales en México. En su artículo “Oposición de raza y cultura en el pensamiento antropológico mexicano”,²¹ Aguirre-Beltrán argumenta que el concepto de cultura —no el de raza— era la clave para resolver el problema de las relaciones interétnicas en México. Eran las diferencias culturales (*i.e.* la cultura indí-

México, CIESAS, pp. 53-79; Jorge Gómez Izquierdo (2000), *op. cit.*; Emiko Saldívar (2008), *Prácticas cotidianas del Estado: una etnografía del indigenismo*, México, UIA.

¹⁹ UNESCO ([1950] 1969), “Declaración sobre la raza”, en *Cuatro declaraciones sobre la cuestión racial*, París, UNESCO, pp. 32.

²⁰ Alicia Castellanos (2000), *op. cit.*; Jorge Gómez Izquierdo (2000), *op. cit.*

²¹ Gonzalo Aguirre Beltrán (1992), “Oposición de raza y cultura en el pensamiento antropológico mexicano”, en *Obra polémica*, México, FCE.

gena) las que reproducían la segregación y la discriminación. Aguirre Beltrán desarrolla esta idea describiendo cómo tanto liberales como conservadores del siglo XIX habían rechazado a los negros utilizando argumentos raciales; también señala el poco interés que despertaba esta población entre los intelectuales mexicanos. Sin embargo, y a pesar de esta "aversión", de acuerdo con el autor, los negros, paradójicamente:

No encontraron mayores obstáculos para integrarse a la sociedad nacional tan pronto como se establecieron bases legales; no había discriminación contra ellos. Sin embargo [señala el autor], el indio, para el cual existía igualdad legal, hoy está aún segregado, formando una multiplicidad de minorías étnicas y culturas plurales.²²

Aguirre Beltrán trata de demostrar que la utilización del concepto de raza no ha sido un obstáculo para la integración de la gente negra, y que, por otro lado, las múltiples culturas indígenas, a pesar de su estatus legal de igualdad, se han mantenido marginadas.²³ El mestizaje —concluye— es la solución natural al problema: para poder acabar con la discriminación del indígena es necesario que éste desaparezca bajo una unidad nacional étnica, la mexicana. En México,

[...] esto sólo se puede obtener con el proceso de mestizaje gradual e irrevocable [...] ésta es la razón por la que los académicos defienden y promueven el mestizaje. De esta manera los pensadores mexicanos gradualmente se distanciaron de los pensadores europeos, que enfatizaban en la fuerza unificadora de una supuesta unidad racial lograda a través de alcanzar algún tipo de pureza de linaje, sin mezclas, ni manchas. La innovación mexicana consiste en exactamente lo opuesto: la única posible unidad era la unidad de la mezcla.²⁴

A pesar de que Aguirre Beltrán no niega la existencia de las razas (y el racismo), él creía que eran irrelevantes para el caso mexicano

²² *Ibid.*, p. 32.

²³ Véase Peter Wade (1997), *Race and Ethnicity in Latin America*, Londres, Pluto Press.

²⁴ Aguirre Beltrán, *op. cit.*, pp. 44-45.

por tres razones. En primer lugar, porque el proyecto racial en México favorecía la mezcla sobre la pureza racial, lo cual concordaba con la posición establecida de que el mestizaje borra las líneas entre los grupos raciales a tal grado que se vuelven socialmente irrelevantes. Segundo, porque reproduce el argumento boasiano hecho por Gammio de que la cultura, no la raza, es la que determina las capacidades mentales de la gente. Tercero, Aguirre Beltrán postula la diversidad cultural como el obstáculo principal de la unidad nacional. En otras palabras, la cultura es el problema: "las diferencias culturales —escribe— son mucho más importantes que las distinciones raciales como mecanismos que limitan la integración de los grupos étnicos a la sociedad nacional".²⁵

La posición de Aguirre Beltrán era ampliamente aceptada entre los antropólogos interesados en las relaciones sociales y la etnicidad, como Julio de la Fuente, Alfonso Villa Rojas, Juan Comas y Henry Favre. De acuerdo con Alicia Castellanos, "sin excepción estos estudiosos coinciden en que son características culturales más que raciales, las que separan ladinos de indios".²⁶ Este énfasis en el conflicto étnico (*i.e.* cultural) despejó el camino para las promesas de la asimilación y reforzó la idea de que es la cultura indígena, no las jerarquías raciales, la que impide la unidad (y armonía) de la nación. También dio pie a la posibilidad de trascender los límites reales de la mezcla racial en México. Pero lo más importante es que los conflictos interétnicos serán entendidos, en adelante, como el resultado de una relación bilateral entre asimilados y no asimilados; a su vez, esto encubriría el hecho de que tales conflictos eran resultado de un sistema de jerarquías raciales basado en la desigualdad y la dominación.

LO "ÉTNICO" CONTRAATAACA

Por las mismas fechas en que Aguirre Beltrán publicó su artículo, una nueva generación de antropólogos hizo importantes críticas a la política indigenista del Estado y a la escuela mexicana de antropología.

²⁵ *Ibid.*, p. 288.

²⁶ Castellanos (2000), *op. cit.*, p. 60.

En el libro titulado *De eso que llaman la antropología Mexicana* (1970), cinco autodefinidos “antropólogos críticos” —Arturo Warman, Margarita Nolasco, Guillermo Bonfil, Mercedes Olivera y Enrique Valencia— cuestionaron el papel de la antropología mexicana en la expansión del imperialismo y su colaboración con las políticas de asimilación de la población indígena implementadas por el Estado.²⁷ Esta generación denunció el impacto devastador en las comunidades indígenas del proceso de asimilación y la incorporación nacional que había sido facilitado por los antropólogos mexicanos. Desde su perspectiva, el trabajo que realizaba el INI era una forma de etnocidio que marcaba el fin de las culturas y estructuras sociales de las comunidades indígenas. Siguiendo a González Casanova, ellos veían la dominación de los pueblos indígenas por parte del Estado mestizo como la persistencia de las estructuras coloniales.²⁸ Su postura se vio reflejada en la “Declaración de Barbados” de 1970, la cual denunció que los pueblos indígenas de América Latina todavía estaban bajo el dominio colonial, acusando a los Estados de actos de etnocidio y genocidio.

La antropología crítica abrió un nuevo capítulo en las formas de entender la etnicidad y las relaciones interétnicas; esto hizo posible que el proceso de “desindianización” —la pérdida de la identidad étnica a través de la asimilación— se denunciara abiertamente. Según esta perspectiva, la persistencia del colonialismo interno limita la posibilidad de que cada nación aproveche sus posibilidades como un país independiente. Para ellos, esto sólo es posible si los pueblos indígenas son incluidos como actores políticos; es decir, en la medida en que “la matriz” de sus propias “civilizaciones” se vuelva parte de la identidad nacional. Mientras estas críticas eran profundas y reconocían y denunciaban los efectos de la dominación cultural, el carácter racial de las relaciones sociales no fue cuestionado. Como lo señala correctamente Castellanos, los antropólogos críticos no reconocieron que “tanto el mestizaje (biológico) como la desindianización obedecen a una misma lógica, a un sustrato ideológico [...] que tiene un carácter racista en el sentido de negación y destrucción de lo di-

²⁷ Otra influencia importante en esta orientación fue R. Stavenhagen.

²⁸ Véase Aguirre Beltrán, *op. cit.*

ferente.”²⁹ Al identificar el problema de discriminación como un problema de dominación cultural, “desindianización” y etnocidio, el problema se definió, una vez más, dentro del paradigma étnico: como un problema cultural.

México profundo, de Guillermo Bonfil, es uno de los textos más representativos de esta postura. Bonfil divide el país entre el “México profundo” y el “México imaginario”, dos ámbitos culturales antagónicos:

El proyecto occidental del México imaginario ha sido excluyente y negador de la civilización mesoamericana; no ha habido lugar para una convergencia de civilizaciones que anunciara su paulatina fusión para dar paso a un nuevo proyecto, diferente de los dos originales pero nutrido de ellos. Por lo contrario, los grupos que encarnan los proyectos civilizatorios mesoamericano y occidental se han enfrentado permanentemente, a veces de forma violenta, pero de manera continua en los actos de sus vidas cotidianas con los que ponen en práctica los principios profundos de sus respectivas matrices de civilización.³⁰

La división que hace Bonfil entre la civilización mesoamericana y la occidental tiene resonancia con el mito fundador de la nación mestiza. Al tiempo que muestra que en México existe una organización social que no responde a los preceptos de lo que identifica como “una civilización occidental”, no abandona la idea de una “fusión” de ambas culturas. Él sólo argumenta que debe producirse desde otro punto de partida. Bonfil presupone que los indígenas deben tener “control cultural” sobre los procesos de adaptación y que la civilización dominante debe responder y reconocer la importancia de la “matriz mesoamericana”.³¹

²⁹ Castellanos (2000), *op. cit.*, p. 67.

³⁰ Guillermo Bonfil Batalla ([1987] 1989), *México profundo: una civilización negada*, México, Conaculta, p. 10.

³¹ Guillermo Bonfil Batalla (1988), “La teoría del control cultural en el estudio de procesos étnicos”, en *Anuario Antropológico*/86, p. 13.

Al igual que sus predecesores, el argumento central de Bonfil encuentra fundamento en el supuesto de que existen por lo menos dos diferentes proyectos culturales que no sólo chocan sino que están en permanente conflicto. Por ello, Bonfil explica la dominación de los indígenas como el resultado de la dominación cultural y el etnocidio. A pesar de que llega a discutir la discriminación racial, considera que el concepto de raza “no puede usarse como sinónimo de grupo étnico; debido a su propia ambigüedad así como a su afiliación biológica, lo cual la hace inadecuada para la explicación del fenómeno social”.³²

El pensamiento de Bonfil se encontraba fuertemente influido por las teorías de la dependencia, y también por el concepto del colonialismo interno de Pablo González Casanova.³³ Este último argumentaba que la dominación y explotación de los indígenas en México se debía a un remanente del pasado colonial que todavía persistía en el presente. Bonfil concordaba, además, con la idea de que la discriminación de los indígenas se debía a la continuidad de las estructuras coloniales. A pesar de que esta idea ya había sido desarrollada tiempo atrás por Aguirre Beltrán en su discusión sobre “relaciones dominicales”, el concepto del colonialismo interno indicaba la persistencia de las estructuras coloniales como parte de la dominación de la civilización occidental.

La descolonización de México —escribió Bonfil— fue incompleta: se obtuvo la independencia frente a España, pero no se eliminó la estructura colonial interna, porque los grupos que han detentado el poder desde 1821 nunca han renunciado al proyecto civilizatorio de occidente ni han superado la visión distorsionada del país que es consustancial al punto de vista del colonizador.³⁴

Ésta era una crítica radical y estructural de la dominación, sin embargo, todavía definía las relaciones de desigualdad en términos étnicos, ignorando la importancia de los procesos de racialización y sugiriendo soluciones culturales a desigualdades raciales. El recono-

³² Bonfil (1989), *op. cit.*, p. 11.

³³ Pablo González Casanova (1980 [1965]), *La democracia en México*, México,

ERA.

³⁴ *Idem.*

cimiento de los efectos negativos de la asimilación, a su vez, propició el reconocimiento de que la cultura constituye un ámbito de poder y político, también dio pie al reconocimiento y discusión de las diferentes realidades en México, y permitió una mejor comprensión de procesos regionales diferenciados. Por otra parte, al identificar la herencia de las estructuras coloniales como la razón de la dominación de los indígenas desplazó el foco de la atención al legado colonial, en lugar de reconocer que éste prevalecía porque era favorable a la acumulación capitalista promovida por el Estado liberal moderno. El argumento sobre colonialismo es políticamente atractivo para las elites políticas y muchos intelectuales, ya que se responsabiliza a prácticas “premodernas” y refuerza la idea de que la modernidad y el progreso (con un giro étnico) representan proyectos viables y deseables. La expresión política de esta postura es el etnodesarrollo —programas de desarrollo que enfatizan el conocimiento y la participación local y que buscan fortalecer las expresiones culturales de las propias comunidades.

En las décadas de los años setenta y ochenta las políticas de incorporación del Estado fueron cuestionadas tanto por las críticas de académicos como por la visible resistencia de los pueblos indígenas, todo ello acompañado por una creciente discusión que cuestionaba la ideología y la identidad nacional del proyecto posrevolucionario. La legitimidad del Estado se vio debilitada a partir de la crisis económica de 1982 y las consecuentes medidas de austeridad y privatizaciones que hicieron posible la permanencia del populismo redistributivo y clientelista. El temblor de 1985 en la ciudad de México intensificó las demandas por mayor democracia y participación social. El punto candente de este proceso fueron las elecciones presidenciales de 1988, que terminaron con un fraude “electrónico” (la famosa “caída del sistema”) orquestado por el Partido Revolucionario Institucional. Esta serie de eventos creó las condiciones para lo que se desarrollaría en las siguientes dos décadas —la implementación de las políticas neoliberales, la irrupción de un movimiento indígena visible con el surgimiento del EZLN y el surgimiento de un modelo legal para responder a los problemas presentados por la etnicidad y el racismo: el pluralismo.

PLURALISMO E INTERCULTURALIDAD

Los dramáticos cambios económicos, políticos y sociales sucedidos en los últimos años han dado forma a las relaciones interétnicas y raciales de manera significativa, mismas que hasta la fecha no han sido explicadas satisfactoriamente por los científicos sociales. El evento más importante fue el levantamiento armado en Chiapas en 1994. Este movimiento indígena ocasionó una ruptura de las políticas indigenistas dirigidas por el Estado y ubicó la discusión sobre las relaciones interétnicas en el centro del escenario nacional e internacional. Sin embargo, lo más significativo fue que cuestionó las ideas oficiales y conservadoras sobre el pluralismo cultural y étnico. En conjunto, las demandas zapatistas por la autonomía y el reconocimiento político, así como su negativa de participar en las políticas clientelistas y paternalistas del poder, representaron una postura que difería radicalmente de las esperanzas del pluralismo liberal, las cuales aspiraban a alcanzar una armonía social en sociedades interétnicas con medidas compensatorias y legales.

En México se ha escrito mucho sobre el supuesto carácter homogeneizante del mestizaje, pero poco se ha reconocido que este proyecto, por necesidad, define, administra y reproduce las diferencias. La “preocupación” por las diferencias étnicas siempre ha estado presente: algunas veces es celebrada, y otras veces, temida. Dependiendo de las agendas políticas y los intereses económicos, la diversidad cultural ha sido utilizada para legitimar o resistir las acciones o políticas de las elites gobernantes y el Estado. La discusión actual sobre el pluralismo debe, por lo tanto, ser entendida como parte de esta larga historia del debate sobre la diversidad. En su libro *México, from Mestizo to Multicultural*, Carrie C. Chorba presenta una discusión detallada de cómo la idea del multiculturalismo es aceptada y construida durante este periodo.³⁵ Ella muestra la forma en que los debates del Quinto Centenario (1992) generaron nuevas perspectivas sobre los orígenes de México: desde las posturas diplomáticas que promovieron un “encuentro de dos

³⁵ Carrie C. Chorba (2007), *México, from Mestizo to Multicultural: National Identity and Recent Representations of the Conquest*, Nashville, Vanderbilt.

mundos” hasta las posturas más radicales que hablaban de esclavitud y genocidio, o que cuestionaban la idea de que existían sólo dos mundos. En una versión revisionista del origen traumático de México —hasta la llegada a la paz—, Chorba reescribe el “encuentro” sugiriendo que México no es sólo el bastardo de una violación histórica —hijos de la chingada— y argumenta que escritores como Solares, Fuentes y Boullosa contribuyen a la creación de nuevas narrativas, con lo que dan voz y complejidad al “indio chingado”. La Conquista es representada como un proceso complejo de conflictos humanos —amor, temor, solidaridad, envidia, confianza, traición, poder y dominación— entretejidos durante la creación de México. Al presentar otros (posibles) escenarios y la cara (humana) de la Conquista, estos autores generan otro entendimiento de las relaciones étnicas. En lugar de la idea simplista del mestizo como mitad español y mitad india, la pluralidad que existe entre ambos mundos se resalta. De acuerdo con Chorba, Carlos Fuentes logra articular este argumento al enfatizar los orígenes plurales de cada continente antes del contacto o conquista.

Fuentes argumenta que la mezcla cultural ha sido, y es, parte de América Latina, y que esto es una fortaleza central para el futuro del continente. En *El espejo enterrado* escribe:

¿Hay alguien mejor preparado que nosotros, los españoles, los hispanoamericanos y los hispanos de los Estados Unidos para tratar este tema central del encuentro con el otro en las condiciones de la modernidad del siglo venidero? Somos indígenas, negros, europeos, pero sobre todo mestizos. Somos griegos e iberos, romanos y judíos, árabes, cristianos y gitanos. Es decir: España y el Nuevo Mundo son centros de incorporación y no de exclusión. Cuando excluimos nos traicionamos y empobrecemos. Cuando incluimos nos enriquecemos y nos encontramos a nosotros mismos.³⁶

La defensa de Fuentes de la pluralidad no es única. Bajo la administración del presidente Salinas de Gortari (1988-2004), los conceptos de pluralidad, justicia y democracia fueron esgrimidos como los

³⁶ Fuentes, en Chorba, *op. cit.*, p. 116.

principios fundadores que prepararían a México para el Tratado de Libre Comercio y el futuro. Bajo este contexto, el gobierno de Salinas reformó la Constitución para reconocer que México es una nación pluricultural.

La pluralidad reconocida por el Estado parte de las estructuras formales del aparato legal y el papel del gobierno para lograr condiciones que aseguran igualdad de oportunidades —dentro de las diferencias— entre todos los miembros de la sociedad. El objetivo principal era promover lo que Will Kymlicka denomina “ciudadanía multiculturales” a través de marcos legales y la educación de la población.³⁷ El pluralismo liberal tiene resonancia con la introducción de medidas neoliberales que reemplazan las viejas promesas de redistribución y unidad con ideas de libre mercado y diversidad. Mientras que para el Estado revolucionario el mestizaje fue la promesa de la inclusión y justicia social, bajo el Estado neoliberal de finales del siglo xx la diversidad y el pluralismo representan la promesa de igualdad y participación democrática dentro de la competencia social. A pesar de que este cambio tiene consecuencias sociales, políticas y económicas significativas, debe ser entendido como parte de la reestructuración del capitalismo y del proyecto liberal.

La irrupción del ejército zapatista en 1994 puso los supuestos y las promesas del pluralismo oficial en jaque. Las demandas zapatistas de autonomía y autodeterminación recordaron que el corazón del problema no estaba en el reconocimiento de la pluralidad del país, sino en la desigualdad social y en la dominación política y económica de los indígenas. Bajo esta luz, las promesas del pluralismo —el reconocimiento legal de la diversidad cultural y lingüística— resultaban claramente limitadas para responder a los problemas de la población indígena. La resistencia del gobierno para considerar las demandas zapatistas mostró que el pluralismo y el reconocimiento de la diversidad ofrecían pocas esperanzas de cambiar la situación de exclusión y dominación de los indígenas.

El movimiento zapatista cambió la relación entre el Estado y los indígenas, también transformó los supuestos sobre la diversidad étnica.

³⁷ Will Kymlicka (2003), *La política vernácula. Nacionalismo, multiculturalismo y ciudadanía*, Barcelona, Paidós.

nica. El mito de la armonía y del indígena sumiso y victimizado ahora estaba en yuxtaposición con imágenes de indígenas que surgían como actores políticos con demandas y agendas sociales y económicas. Sin embargo, la posición oficial del Estado se ha resistido a reconocer sus demandas y continúa con una guerra de baja intensidad en contra de las comunidades zapatistas.³⁸ Las políticas hacia los pueblos indígenas han persistido en el modelo cultural, enfatizando el reconocimiento de los aspectos culturales y la promoción de medidas educativas para abordar conflictos interétnicos.³⁹

El programa de educación intercultural de la Secretaría de Educación es un buen ejemplo de esta política pluricultural. La Coordinación General de Educación Intercultural Bilingüe (CGEIB) fue creada en 2003 durante el gobierno de Vicente Fox (2000-2006). Su función era promover la educación cultural a nivel nacional. Un supuesto central de la educación intercultural es el reconocimiento del Otro, donde la diferencia y la diversidad del Otro deben ser apreciadas y valoradas como una forma de enriquecimiento para todos (nosotros) —algo similar a la biodiversidad, en la que todo juega un importante papel para mantener el equilibrio ecológico. Este modelo reconoce la necesidad de reemplazar los valores nacionalistas y etnocéntricos y las percepciones interculturales con un modelo que promueva el contacto con otras culturas con el fin de lograr reconocimiento y respeto, y reducir la “asimetría valorativa” de las culturas contemporáneas. Éste no es un concepto nuevo. Mucho de la perspectiva intercultural proviene de la teoría de contacto cultural. Gordon Allport,⁴⁰ por ejemplo, argumentaba que los prejuicios desaparecerán cuando la gente entre en contacto (y entendimiento) con otro tipo de gente. La siguiente declaración de Sylvia Schmelkes, directora de la CGEIB, refleja esta postura:

El cambio necesario es profundamente cultural. Se trata de un viraje histórico, de una voluntad de construcción de un país donde la inter-

³⁸ Las reformas legales de 2001 y 2003 son buenos ejemplos de ello.

³⁹ Rosalva Aída Hernández et al. (2004), *El Estado y los Indígenas en tiempos del PAN: neoindigenismo, legalidad e identidad*, México, CIESAS/Porrúa.

⁴⁰ Gordon Allport (1954), *The Nature of Prejudice*, Reading MA, Addison-Wesley Pub.

culturalidad, es decir, la relación de respeto y valoración entre culturas distintas, sea un ingrediente fundamental de su proyecto democrático.⁴¹

Esta perspectiva asume que la interculturalidad es el resultado de un proceso de reciente valorización de las diferencias culturales por parte de la cultura dominante. Sin embargo, es una percepción limitada de las relaciones interétnicas del país, ya que se basa en el supuesto erróneo de que los conflictos interétnicos se deben a la ignorancia del Otro, lo cual reproduce la postura indigenista que afirma que la cultura es el eje de las diferencias y la fuente del cambio en las dinámicas de las relaciones interétnicas.

Otro problema con esta perspectiva es que asume que existe un Otro, que tiene una matriz cultural que es diferente a la "nuestra".⁴² Pero, ¿qué sucede cuando el Otro no pertenece a "otra cultura"? ¿o cuando el Otro siempre ha sido parte de la realidad mexicana? ¿De qué manera podemos hablar de otredad cuando nos referimos a un niño indígena que ha crecido en las calles de la ciudad de México? ¿De qué formas estos niños son diferentes a otros inmigrantes? ¿A qué nos referimos, entonces, cuando hablamos de diferencias culturales? Recientes investigaciones sobre indígenas urbanos han demostrado que a pesar de que la lengua y la territorialidad —los marcadores

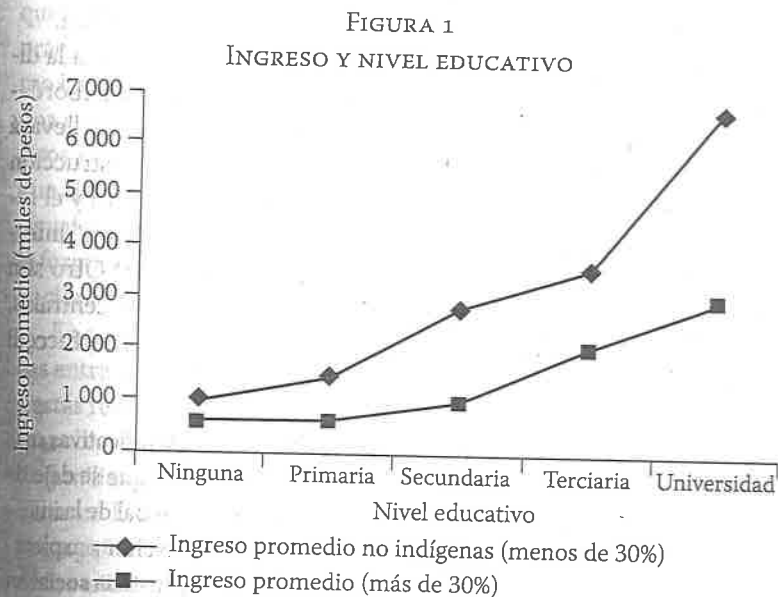
⁴¹ Sylvia Schmelkes (2003), "La política de la educación bilingüe intercultural en México", ponencia presentada en el seminario internacional Educación en la Diversidad: Experiencias y Desafíos desde la Educación Intercultural Bilingüe, organizado por el Instituto Internacional de Planificación Educativa de la UNESCO de Buenos Aires, y la Coordinación General de Educación Intercultural Bilingüe de la Secretaría de Educación Pública de México, celebrado en la ciudad de México los días 10 y 11 de junio.

⁴² Ésta es una idea central de las teorías de interculturalidad que responden a las recientes olas de migrantes en otros países: Canadá, Reino Unido, España, Holanda, entre otros. Véanse Gunther Dietz (2003), "Introducción", en *Multiculturalismo, interculturalidad y educación: una aproximación antropológica*, Granada, Universidad de Granada/CIESAS; David Goldberg (1994), "Introduction: Multicultural Conditions", en David Theo Goldberg (ed.), *Multiculturalism: A Critical Reader*, Oxford, Blackwell; Emiko Saldívar (2006), "Estrategias de atención a la diferencia étnica en escuelas primarias del D.F.", en Pablo Yanes, Virginia Molina y Óscar González (coords.), *El triple desafío: derechos, instituciones y políticas para la ciudad pluricultural*, México, Universidad Autónoma de la Ciudad de México, pp. 99-124.

tradicionales de la identidad indígena— han sido desplazadas, la discriminación hacia los indígenas no ha desaparecido.⁴³

La figura 1 presenta algunos datos sobre la distancia que existe entre los ingresos de indígenas y los no indígenas en relación con su nivel de educación:

miles de pesos



FUENTE: ENIGH, 2002.⁴⁴

La disparidad entre los ingresos es reflejo del limitado acceso de la población indígena a los sectores medios de la sociedad. Podemos observar cómo la inequidad racial —reflejada en las opciones "reales" de trabajo— determina las posibilidades que un individuo indígena tiene para tomar ventaja de los beneficios que ofrece el desarrollo, aunque cuente con las calificaciones para hacerlo. Estos datos son especialmente relevantes ya que uno de los programas centrales de la po-

⁴³ Saldívar (2006), *op. cit.*

⁴⁴ Alejandro Ramírez (2005), "Mexico", en H. Patrinos y Gillette Hall (eds.), *Indigenous Peoples, Poverty and Human Development in Latin America: 1994-2004*, World Bank, p. 198.

lítica social del gobierno federal ha sido el desarrollo humano a través del aumento de los niveles de escolaridad del país (Programa Oportunidades).⁴⁵ Al ser la educación la política pública más favorecida para reducir la posibilidad de ser pobre, cuando se compara la población indígena con la no indígena observamos que el retorno económico por educación es considerablemente menor para la población indígena, particularmente cuando hay más años de escolaridad.

Por ello, explicar las relaciones interétnicas como “temor a la diferencia” tiene serias implicaciones en la forma en que son abordadas las relaciones interétnicas. Se asume que el acercamiento llevará a una mayor comprensión del Otro, que a través de la construcción de una cultura que promueve valores basados en el respeto y el reconocimiento a las diferencias es posible obtener la “armonía” intercultural. Sin embargo, el reconocimiento y el respeto del Otro son respuestas conservadoras que no afrontan los problemas centrales, ni de la dominación étnica ni del racismo. Como Danilo Martuccelli señala:

Las diversidades no pueden volverse políticamente significativas más que en el seno de una concepción liberal, la que exige que se deje de pensar la igualdad en el interior de una concepción global de la injusticia, sugiriendo una situación estructural de dominación y explotación, y que uno se dirija hacia una concepción de la justicia social en el sentido de igualdad de oportunidades.⁴⁶

En este sentido, la defensa del pluralismo y la interculturalidad son respuestas liberales que otorgan algunos reconocimientos a las minorías étnicas sin cuestionar el *status quo* de la hegemonía blanca ni el sistema de jerarquías y privilegios raciales. En el contexto actual, en donde la discriminación étnica es generalmente reconocida, la preocupación por las diferencias y la aceptación de las ideas de mestizaje han obstruido nuestro entendimiento de la discriminación racista.

⁴⁵ Oportunidades es un programa de becas escolares que busca incrementar el capital humano de las personas.

⁴⁶ Danilo Martuccelli (2006), “Las contradicciones políticas del multiculturalismo”, en Daniel Gutiérrez (comp.), *Multiculturalismo: desafíos y perspectivas*, México: Colmex/Siglo XXI, pp.125-147.

CONCLUSIONES: RACISMO EN MÉXICO

El problema de las asimetrías interétnicas no es cultural, a pesar de ser el campo en el que se visualizan más. La racialización —el proceso por el cual un grupo es visto como una raza, lo que no sucedía antes, que implica deshumanización y que da sentido racial a factores que no eran considerados raciales (*i.e.* fenotipo, costumbres, lengua, prácticas cotidianas, etc.)— es el problema. Para entender mejor cómo las jerarquías raciales son construidas y cómo operan, necesitamos una revisión crítica del paradigma étnico para conocer sus límites teóricos y sus implicaciones políticas. Es necesario entender la forma en que el proyecto racial mexicano legitima las prácticas racistas, la desigualdad y el privilegio. Nuestras diferencias no son el problema, sino la forma en que son construidas para justificar la exclusión y la dominación de un grupo de la población sobre otro.

En este capítulo nos hemos concentrado en las relaciones interétnicas entre indígenas y no indígenas, pero el proyecto racial no se limita a estas relaciones. Éste es constituido por la relación con otros grupos (para bien o para mal): son ejemplo de ello la persecución y expulsión de familias de origen chino durante la administración del gobernador Plutarco Elías Calles en Sonora, y la amistosa recepción de refugiados españoles en contraste con el rechazo de judíos y asiáticos a finales de los años treinta y principios de los cuarenta.

En la medida en que los estudios sobre afrodescendientes, mestizos, gitanos, chinos, árabes, coreanos, japoneses y otros se amplían, nuestro entendimiento de las dinámicas de la dominación racial en México crece y se enriquece. Sin embargo, algunos de estos análisis también son ejemplo de la persistencia del paradigma étnico. También podemos observar el continuo uso de lo “étnico” como forma dominante para abordar (y defender) las diferencias en el ámbito político. Un buen ejemplo es el surgimiento reciente de organizaciones afrodescendientes que legitiman su presencia, demandas y lucha, dentro de los límites de la etnicidad.⁴⁷ Otro, es el uso poco crítico de las agendas multiculturales y pluralistas por indígenas.

⁴⁷ Véase Odile Hoffman (2008), “Entre etnización y racialización: los avatares de la identificación entre los afrodescendientes en México”, en Alicia Castellanos (ed.),

A lo largo de este análisis he abordado algunas de las implicaciones que el uso del concepto de etnicidad y diferencia puede tener para la investigación sobre racismo y los procesos de racialización en México. Para resumir, el concepto de etnicidad ha limitado nuestro entendimiento del racismo en México. En la medida en que crece el reconocimiento del racismo se hace necesario construir teorías y herramientas metodológicas que nos permitan identificar la “racialización” como una fuerza social fundamental. La indiferencia ante la importancia de los marcadores biológicos, como el color de piel y el fenotipo, ha empobrecido nuestra comprensión del papel que estos marcadores desempeñan en las interacciones sociales y la movilidad social. Algunos de los estudios realizados en esta dirección han arrojado información relevante; entre ellos figuran los trabajos de Mónica Moreno Figueroa, Andrés Villarreal, Edward Telles y René Flores, los cuales demuestran, utilizando metodologías muy diferentes, cómo el fenotipo y el color de piel constituyen un factor importante en las relaciones sociales en México. Este hecho es ampliamente reconocido en la sociedad, tal como lo establecen los datos arrojados por la Encuesta sobre Discriminación de 2010, donde alrededor de 70 por ciento de los encuestados declaró que el color de piel es un factor de discriminación.

Finalmente, el análisis de la discriminación racial no se puede limitar a problemas de representación, reconocimiento y participación. Es necesario señalar de qué manera el racismo es parte central en la formación del Estado y de la injusticia social. Distinguir entre raza y etnicidad se ha vuelto indispensable para aquellos que están interesados en los cambios recientes de las políticas raciales. En épocas de interculturalidad, “celebración a la diversidad” y tolerancia, donde lo racial es sustituido y es destacado como cultura o como rasgos de comportamiento, se hace necesario identificar las implicaciones (y usos) teóricas y políticas de la idea de diferencia y etnicidad. En otras palabras, es necesario visualizar y aceptar la presencia del racismo.

Racismo e identidades. Sudáfrica y afrodescendientes en las Américas, México, UAM Iztapalapa-División de Ciencias Sociales y Humanidades.