

ANTROPOLOGÍA Y RACISMO EN MÉXICO

por Alicia Castellanos Guerrero*

La antropología ha estado marcada por estigmas que la distinguen como una ciencia relacionada con el poder y el racismo.¹ En distintos sentidos, este supuesto parece tener fundamento. Como ciencia, surge relacionada con la expansión de Occidente y su objeto de estudio será el Otro colonizado. Sus aportaciones a la teoría de la evolución, sus clasificaciones y tipologías de los grupos humanos fueron las *bases científicas* del pensamiento racista decimonónico para construir sus teorías sobre la desigualdad de las razas y de las culturas.

Es indudable que los vínculos de los antropólogos con las políticas de control y dominación externa e interna de las naciones han determinado líneas de análisis y desarrollado discursos que legitiman prácticas etnocéntricas y racistas, en distintos contextos.

Seguramente, la relación entre antropología y racismo alcanza su máxima expresión en el proyecto del nacionalsocialismo. La política de “mejoramiento racial” fue posible por la participación de antropólogos y psiquiatras que

estuvieron al servicio del nazismo y contribuyeron a establecer categorías como las de “anti-sociales”, “inferiores” y “bastardos raciales”, víctimas de la esterilización forzada, la eugenesia y el exterminio (Pollack, 1986). Salvo este caso en que la ciencia, en condiciones de guerra, queda subordinada al Estado, enajenando su propio desarrollo y en el cual numerosos científicos “tienen una participación activa en todos los crímenes cometidos en nombre de la política racial” (*ibid.*: 192), la relación entre antropología y poder sucede en condiciones en que ésta puede mantener su autonomía con respecto al Estado.

Desde los años de la revolución hasta la década de los setenta, el desarrollo de la antropología en México se produce en una estrecha relación con el Estado. Como es conocido, la ideología y práctica indigenistas, que durante mucho tiempo tuvieron un carácter etnocéntrico y racista, fueron construidas con la intervención activa de los antropólogos. En un sentido distinto, y a la luz de la lucha que se despliega después de la segunda guerra mundial en contra del racismo, se acusa a connotados antropólogos por universalizar el etnocentrismo e influir en el surgimiento de la ideología de la negritud y del nacionalismo

* UAM-I.

¹ Al terminar este escrito tuve la suerte de leer el artículo de Rodolfo Stavenhagen intitulado “Antropología y racismo: un debate inconcluso”, publicado por la *Revista Antropológicas*, III, Universidad Nacional Autónoma de México, núm. 4, México, 1992. Encontré la similitud de la idea que desarrolla en su trabajo y esta introducción. Como siempre, el texto de Stavenhagen es excelente y sintetiza en unas páginas un amplio debate. Me complace haber coincidido con su enfoque y lamento no haberlo consultado antes.

² Nos referimos al reclamo que se le hace a Claude Lévi Strauss, por su trabajo *Raza e Historia* que escribiera por encargo de la UNESCO, de contribuir a la esencialización del etnocentrismo y a la crítica a Melville Herskovits por su influencia en la construcción de la ideología de la negritud y el nacionalismo caribeño.

caribeño.²

La historia de la ciencia demuestra que el uso del discurso científico está siempre sujeto a todo tipo de lecturas. Por ejemplo, esa idea difundida de que el estudio del racismo puede contribuir a su creación y difusión, inhibe la investigación y la inevitable toma de posición del investigador en torno a determinadas políticas a seguir para transformar las condiciones que lo originan y promover el respeto y la comunicación intercultural.

No hay que confundir el uso *malévolo* de la ciencia y la producción de conocimientos con pretensiones científicas para demostrar la existencia de razas y sus desigualdades, con los hallazgos de la ciencia antropológica como la teoría de la evolución, las disquisiciones acerca de la diversidad cultural como condición para el desarrollo de la humanidad, y con el estudio mismo del racismo. ¿O es que estudiar las clases sociales, los conflictos étnicos y nacionales, la pobreza y las desigualdades significa crear estos fenómenos?

Desde diferentes líneas de análisis, la antropología ha abordado el fenómeno del racismo en México. Por ello, en este trabajo identificamos algunas de sus aportaciones para su comprensión como fenómeno social, a partir de las cuales esbozo una metodología para su estudio. Cabe advertir que son inagotables los trabajos antropológicos acerca de la imagen y relación con los indios y he debido elegir aquellos autores que abordan el tema explícitamente desde distintas líneas de análisis. En otras palabras, conservo una estructura temática, en un tiempo hasta cierto punto lineal, de los debates relevantes relacionados con el racismo: la controversia sobre la existencia de las razas y su relación con la cultura iniciada en contra de las teorías racistas desde los años de la segunda guerra mundial, el estudio de las relaciones interétnicas que

debiera apoyar las políticas indigenistas, los trabajos sobre el mestizaje (que como símbolo de la identidad nacional ha de reafirmarse una y otra vez) y el etnocidio que produce la expansión del modelo de desarrollo capitalista y el análisis de las identidades y del racismo como objeto de estudio, en un contexto en el que resurgen los conflictos étnicos y un movimiento indígena nacional cada vez más contestatario e independiente, hasta que los propios indios con su levantamiento en Chiapas y su organización en otras regiones demuestran, por contraposición, la vigencia del racismo.

Este orden está dado, entonces, por la propia dinámica de un debate académico inscrito en distintos momentos de nuestra historia marcados por el nacionalismo revolucionario, la segunda guerra mundial y la experiencia del nazismo; así como por las relaciones de poder entre Estado, nación y pueblos indios y las tendencias globalizadoras de la economía y la cultura.

Durante este período, el racismo en México se ha expresado con sus distintas caras, y en coyunturas históricas concretas ha victimizado a distintos sujetos, aunque el indio, el otro interno ha sido objeto de su preferencia. Es una incursión sobre el pensamiento antropológico acerca del Otro diferente en esta nación multiétnica y pluricultural, para identificar el discurso académico y la realidad desde donde se estructura.

Razas y racismos

Hasta la década de los años sesenta persiste la controversia sobre la pretendida validez científica de las teorías racistas. Se trata de una polémica que por demostrar la inexistencia de razas y culturas superiores e inferiores, equivoca el rumbo para analizar el racismo. La raza,

se ha afirmado, es una construcción social y el discurso racista una de sus expresiones.

La ideología racista en forma de doctrina tiene distintos contenidos en su historia, pero su núcleo básico está fuertemente asociado con la creencia acerca de la superioridad/inferioridad biológica de las razas, sustentada ésta en una jerarquización que se manifiesta inexorablemente en una superioridad/inferioridad cultural y social.

Con base en la creencia acerca de las desigualdades entre las razas se legitima, en consecuencia, la dominación de las razas consideradas superiores que reafirman su identidad y sus privilegios aduciendo su pureza y rechazando el mestizaje, origen supuesto de la degeneración de la humanidad (véase Benoist, 1986). Sin embargo, estas creencias son sólo una expresión del pensamiento racista con pretensiones científicas.

No todos los teóricos e ideólogos racistas recurren a la biología para explicar la desigualdad de las razas, ni consideran que la superioridad e inferioridad sean fijas, ni sustentan la existencia de razas puras, ni se oponen al mestizaje, ni encuentra una inevitable relación entre racismo y dominación.³ De tal suerte que las polémicas sustentadas por los antropólogos antirracistas como Franz Boas y Juan Comas, contra los seudocientíficos que pretendían demostrar las desigualdades entre las razas comprenden sólo ciertas perspectivas racistas.

El trabajo de Comas se produce siguiendo de cerca el desarrollo que los científicos norteamericanos de mediados del siglo XX logran en el estudio de la raza y del racismo. Las fuentes en las que descansa incluyen a Franz Boas,

³ Alain de Benoist describe cómo Gobineau es una figura indisociable de las teorías racistas del siglo XIX, y se oponía a la expansión colonial de Francia por su creencia en la inferioridad de la raza negra.

⁴ Por ejemplo, Ashley Montagu, escribe *Man's most*

a Oliver C. Cox y a Gordon W. Allport, tres figuras que analizan, con distintos enfoques, las formas, funciones y especificidades del racismo. Desde sus escritos de fines del siglo XIX, hasta los últimos trabajos de principios de la década de los cuarenta, Boas critica las teorías de la raza que, con base en una argumentación supuestamente científica, intentan demostrar que las diferencias entre culturas son determinadas por las características biológicas de las razas.

No ignora el “antagonismo racial” existente en la sociedad norteamericana de los años veinte, y los prejuicios o *falsas generalizaciones* entre grupos que compiten por el trabajo. Tampoco considera que es éste un fenómeno universal. Prueba de ello es que la “conciencia de raza” (relacionada con la creencia en la superioridad de su “propia raza”) es diferente entre los pueblos, más pronunciada entre anglosajones que entre latinos (hablantes de lenguas romances), aunque la hostilidad hacia los de “afuera” es común en la historia.

También, encuentra que su forma moderna es peculiar porque se formula en teorías raciales y se forma un tipo de “comunidad”, cuya identidad se opone a valores universales, siendo ésta más peligrosa que ningún otro tipo de “agrupamiento” porque las diferencias biológicas que atribuyen a los grupos “racializados” no están sujetas al cambio (Boas, 1945:28).

Después de la segunda guerra mundial, se profundiza el debate en contra de los mitos raciales.⁴ Este discurso científico parece haber tenido una limitada resonancia entre los antropólogos mexicanos. Es Juan Comas, antropólogo físico y refugiado español, quien por su especialización, origen y su experiencia vivida en los años de la preguerra

dangerous myth. The fallacy of race; y Raymond Firth *Human Types*, entre otros.

⁵ ¿Existe una raza judía? (1941); *El mestizaje y su*

en Europa, se interesa por la problemática del racismo. Sus esfuerzos por desmontar el aparato pseudocientífico de las teorías racistas se concretan en sus diversos trabajos⁵ acerca de los mitos de la pureza de sangre y la inferioridad de los mestizos, sosteniendo con base en los avances de las ciencias duras de la época, la inexistencia de una unidad racial y la universalidad del mestizaje y su relación con el desarrollo de las altas culturas, la variabilidad morfológica y genética existente entre las distintas razas (Comas, 1952). No obstante, parece admitir la inferioridad atribuida a los mestizos cuando arguye que obedece a factores psicosociológicos derivados de las condiciones precarias en que viven y al rechazo que sufren por parte de las razas de procedencia, posición ciertamente ambigua y contradictoria.

En su ensayo intitulado *Razas y racismo. Trayectoria y antología* Comas se ocupa nuevamente de las expresiones doctrinarias del racismo, también de otras de sus formas, de las características de los sujetos víctimas, y de sus causas y particularidades en el tiempo y en el espacio. En su momento, y pese a su relación con el indigenismo, sus reflexiones resultan novedosas en un contexto en el que se tiende a negar la existencia del racismo en México. Como Boas, juzga que el racismo contemporáneo (de su tiempo) es distinto porque pretende una justificación científica (se refiere al racismo doctrinario) que ha querido “apropiarse de la antropología”.

importancia social (1944); *La discriminación racial en América* (1945); *Los mitos raciales* (1952); *Principales aportaciones indígenas precolombinas a la cultura universal* (1957); *Relaciones inter-raciales en América Latina* (1940-1969); *Razas y racismo. Trayectoria y antología* (1972) son algunos títulos dedicados al tema de la raza y el racismo. Véase un exhaustivo recuento de su obra en *El exilio español en México 1939-1982*, Fondo de Cultura Económica, México, 1983.

⁶ Véase *Léxico de la Política*, Fondo de Cultura Eco-

El racismo implica la afirmación de que (la desigualdad de los grupos humanos) es absoluta e incondicional, o sea, que una raza es superior o inferior a otras por su constitución misma, por su naturaleza, y de manera independiente en absoluto de las condiciones físicas del medio y de las circunstancias sociales (Comas, 1952:51).

Comas acepta la existencia de una relación entre el prejuicio racial y los procesos de conquista, colonización, explotación (aunque critica a clásicos como Oliver C. Cox, por advertir un vínculo unívoco), competencia económica en el mercado de trabajo, y determinados estados afectivos. Pero insiste en el error, la falsedad, la falta de lógica, la confusión de quienes construyen los mitos raciales, como si el racismo fuera sólo falsa conciencia y no instrumento de conocimiento y de poder. En realidad, parece inclinarse por una causalidad múltiple para comprender el racismo (Comas, 1972), posición que escapa a las determinaciones unívocas pero que puede forzar aproximaciones de enfoques incompatibles.

Su observación acerca de que el racismo ha atravesado por “varias etapas” y distintas formas de justificar la inferioridad de unos y la superioridad de otros deja implícito su carácter histórico y la enconada búsqueda de los teóricos racistas de argumentaciones “científicas” para mantener las jerarquías étnico-raciales. Por ejemplo, primero las diferencias de carácter somático debían ser la evidencia de la inferioridad; luego se trató de probar que el tamaño del cerebro de los negros tenía menor volumen que el de los blancos; posteriormente las diferencias se encontraban en su estructura y circunvoluciones y, finalmente, se acudió a las pruebas de inteligencia, de muy dudosa confiabilidad, para demostrar las diferencias

inherentes a la raza, determinadas desde su perspectiva por el medio y la cultura.

El cambio en el contenido del discurso racista hacia determinados sujetos como los negros, chinos y japoneses, le hace reconocer implícitamente su variabilidad en el tiempo y en el espacio. Asimismo, constata que las jerarquías biológicas y psíquicas incluyen a grupos diferenciados con base en el color y de la misma raza blanca pero, sobre todo, a los grupos minoritarios con lo cual implícitamente relaciona el fenómeno con la dominación.

Durante estos años, la controversia sobre las razas está lejos de alcanzar la intensidad que tuvo entre los pensadores del porfirismo y los ideólogos del mestizaje a principios de siglo. Esto a pesar de haberse producido el holocausto en Europa. Es posible que haya tenido que ver el quehacer de una antropología comprometida con las políticas del Estado.

Una trayectoria en esta misma línea crítica a las teorías racistas la sigue Santiago Genovés, antropólogo físico y refugiado español que cuestiona en sus trabajos las bases “científicas” de estas teorías. Su participación, junto con otros científicos, en la integración de *La Declaración de Atenas* sintetiza sus argumentaciones y es relevante porque se trata de la versión más reciente de lo que fuera la primera declaración sobre raza y racismo patrocinada por la UNESCO, después de la segunda guerra mundial. El llamamiento de esta *Declaración* asienta la preocupación por el resurgimiento del racismo que “invoca de nuevo a la ciencia para elaborar doctrinas racistas” y los avances de la ciencia sobre la cuestión racial referentes a la unidad de la especie humana, las clasificaciones basadas en las características fenotípicas y la diferenciación en las estructuras genéticas. La *Declaración* es contundente, en cuanto que desde el punto de vista biológico no es posible establecer jerarquía alguna entre individuos y poblaciones, es la cultura la que “crea

la especificidad humana” (véase Genovés, 1992).

El trabajo de Gonzalo Aguirre Beltrán, *Oposición de raza y cultura en el pensamiento antropológico mexicano* publicado a fines de los sesenta, resulta valioso por su posición frente al discurso acerca de las razas y del indio entre los positivistas del porfiriato y los pensadores y antropólogos del nacionalismo revolucionario. Por ejemplo, pese a que José María Mora asocia el “estado envilecido” de los indios con su constitución biológica, su rechazo a la noción de la superioridad racial, reconociendo la “diversidad de facultades” de todas las razas y la posibilidad de mejorarlas a través de la educación, lo aleja de los racistas porque según Aguirre era una “posición avanzada” para su tiempo.

La defensa de la raza mestiza por Justo Sierra, en un momento en que algunos racistas europeos difundían la idea de que el mestizaje daba como resultado poblaciones bastardas, sin capacidad para hacer progresar la civilización, era una posición de avanzada que no lo salva, como piensa Aguirre, “de caer en la trampa de un darwinismo social ortodoxo”. Recuérdese que coloca al mestizo en la cúspide de la jerarquía racial, luego al criollo y en la escala inferior al indio, a quien no le atribuye incapacidades innatas pero, al igual que Mora, le concede el beneficio de redimirse en el mestizo a través de la educación y la nutrición.

Aguirre no distingue los variados contenidos del discurso racista. Con base en una concepción del racismo que sólo admite la esencialización de las diferencias biológicas, piensa que “la unidad en la multiplicidad de la fusión étnica” que propone Gamio, contraviniendo al racismo europeo, lo aleja de Vasconcelos y Molina Enríquez. No hay que olvidar que en *Forjando Patria* se pronuncia por la fusión biológica y cultural del indio por atrasado con respecto a Occidente, pensamiento en el que subyace la idea de su inferioridad. Seguramente su compromiso con

el indigenismo, que entonces todavía pregonaba un integracionismo forzado, le impide identificar el sentido excluyente de los pensadores y de los antropólogos que como Gamio creen en la inferioridad no innata del indio y promueven el mestizaje cultural, una forma distinta de expresar la intolerancia a la diferencia.

En cambio, José Vasconcelos y Molina Enríquez son identificados como los máximos exponentes de la ideología del mestizaje de contenido racista porque aunque rechazan la superioridad del blanco y la unidad racial sin mezcla, exaltan la superioridad de la raza mestiza y la unidad por el mestizaje. Su crítica a Comas por no resolver la oposición entre raza y cultura evidencia que entonces no se comprendía que biología y cultura son dos procesos que se compenetran de tal suerte que entre ellos existe una relación, no una oposición. Como lo señala Antonio Machuca, el atribuir el predominio de lo biológico o de lo cultural:

... ha obnubilado tanto el conocimiento de la especificidad social de lo biológico (que nos coloca en el campo de la antropología), como el reconocimiento cabal de la especificidad biológica de lo social (que nos acerca al campo de la etiología social) y el papel efectivo que toca desempeñar a lo biológico —incluso él mismo como fenómeno cultural— en las determinaciones de lo social en un marco de acción recíproca, de mutua determinación entre lo biológico y lo social” (Machuca, 1998: 52).

Hasta entonces, el concepto de racismo es biológico, fija las diferencias del Otro y la superioridad de unas razas y la inferioridad de otras.⁶ El debate

nómica, Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales y Universidad Autónoma Metropolitana, México, 2000.

⁷ Este trabajo informa sobre las investigaciones realizadas, por estudiosos extranjeros y latinoamericanos.

es teórico y se analiza el discurso racista. Se argumenta sobre la unidad de la especie humana y de cierta manera la existencia de variados racismos, el doctrinario y diferencialista, el latinoamericano sutil y enmascarado. Comas y Genovés, como científicos, participan activamente en la lucha contra el racismo suscribiendo y/o contribuyendo a la elaboración de la *Declaración de 1950*, y de *Propositions sur les Aspects Biologiques de la Question Raciale* de 1964, entre otros. Mientras tanto, en las regiones étnicas prevalecen fuerzas que niegan el derecho a la diferencia bajo lógicas de distinta naturaleza, estructuras de dominación sostenidas por ideologías e identidades excluyentes del indio y por la acción indigenista del Estado para lograr su integración y contribuir a la “unidad de la nación”.

Relaciones interétnicas y raciales

Las relaciones entre etnia, Estado y nación tienen su origen en múltiples experiencias históricas, particularmente en el colonialismo y en distintos momentos del proceso de formación de las naciones modernas y de la expansión capitalista en sus diversas modalidades; por ello, examinar el contexto histórico es condición para comprender su naturaleza.

El tiempo en que los antropólogos indigenistas estudian las relaciones interétnicas inicia en el cardenismo, bajo el espíritu del nacionalismo revolucionario que impulsa una política de integración y es también el de una antropología científica que se consolida. El escenario es el área mesoamericana, recién delimitada por Kirchoff, pero sobre todo la compleja realidad chiapaneca, en donde prevalecen relaciones de corte colonial.

Sin embargo, el estudio de estas relaciones no busca sus raíces históricas, ni un análisis de las formaciones regionales en las que se inscriben las relaciones interétnicas; recuérdese

que en estos años el indigenismo exige un conocimiento de las regiones étnicas para definir los sujetos de su acción y establecer sus puestos de avanzada para integrar al indio a la sociedad nacional. En cambio, los antropólogos indigenistas ofrecen valiosas descripciones que nos acercan al mundo de las relaciones y subjetividades entre indios y no indios en esos años de construcción nacional, de supuesto despegue del México moderno, y de persistencia de viejas estructuras de dominación en regiones étnicas como Los Altos de Chiapas.

Este es el caso de Julio de La Fuente, uno de los antropólogos clásicos que pone al descubierto la naturaleza conflictiva de las relaciones interétnicas, pese a su interés explícito por desarrollar la práctica indigenista hacia el cambio o *pase y desaparición* del indio. Pero también Alfonso Villa Rojas, antropólogo y activo participante en la práctica indigenista describe, en su *Etnografía tzeltal de Chiapas* la desconfianza, el temor y la violencia en las relaciones ladino-indios de los años cuarenta, en los municipios de Oxchuc, Tenejapa y en Ciudad Real. Figura igualmente relevante es Gonzalo Aguirre Beltrán, quien identifica en *Regiones de refugio* la existencia de una ideología etnocéntrica y racista sustentada por ladinos para legitimar las relaciones de explotación del indio.

Desde los turbulentos años sesenta en que se desarrollan las luchas de liberación nacional y de las minorías étnicas por sus derechos sociales y políticos y aparecen nuevas utopías, se desata una crítica despiadada a la relación entre antropología y Estado, al indigenismo y los indigenistas, y al culturalismo, creando condiciones para una ruptura de paradigma en esta disciplina.

En este contexto aparecen obras, como *Las clases sociales en las sociedades agrarias* de Rodolfo Stavenhagen, que introducen una nueva perspectiva para el análisis de la cuestión étnica. Luego de un largo período en que se ignora el

proceso histórico que da origen a la subordinación del indio en la sociedad nacional y la naturaleza de las estructuras económicas y de clase que también determinan su condición, se inicia un arduo debate que comienza a poner en entredicho las bases teóricas del indigenismo.

Juan Comas sigue de cerca el estudio de *Las relaciones inter-raciales en América Latina* revisando las aportaciones de sus contemporáneos.⁷ También, merece una especial mención *Cambio y continuidad entre los mayas de México* de Henri Favre por su visión diferenciada que como extranjero tiene de las relaciones interétnicas en esta región de Chiapas. El trabajo de Van den Berghe sobre *Relaciones raciales* tiene interés en la medida en que es el prototipo de la argumentación que niega el racismo hacia los indios definido con base en sus expresiones diferencialistas en Estados Unidos, Europa y Sudáfrica.

Toda vez que la interacción con el Otro y los juicios acerca del Otro son procesos hasta cierto punto indisociables, las descripciones y el análisis de las relaciones interétnicas comprenden su dimensión subjetiva. La delimitación de las diferencias entre grupos cualquiera que sea su naturaleza es ciertamente un proceso cognitivo inherente a toda relación social. Sin excepción, tanto estos investigadores, como sus informantes, reconocen la existencia

Encuentra en Manuel Gamio una posición contradictoria con respecto a la existencia de prejuicios y discriminación hacia los indios; la relación que registra Julio de la Fuente entre el color oscuro y un bajo *status* y la noción común acerca de la inferioridad innata del indio; así como la discriminación hacia los indios en diferentes regiones de México que otros estudiosos observan. También señala que los congresos y organismos internacionales como la Conferencia Interamericana, la Organización Internacional del Trabajo, el Congreso Demográfico Interamericano, el Consejo Económico y Social de Naciones Unidas y la UNESCO reconocen y se pronuncian en contra de la existencia de los prejuicios y la discriminación racial hacia los indios y negros de América Latina.

⁸ En la literatura indigenista de la época en la que los protagonistas son los indios se demuestra una valoración

de dos culturas con diferencias lingüísticas, de indumentaria, de organización social, política y económica, de cosmovisión, y cuyos miembros exhiben diferencias fenotípicas, aunque para Favre indios mayas y ladinos “no se distinguen más que por el idioma” (Favre, 1973: 86).

Sin excepción estos estudiosos coinciden en que son características culturales más que raciales, las que separan ladinos de indios y que las relaciones interétnicas están marcadas por un fuerte etnocentrismo, y por actitudes raciales. Por ejemplo, en la Sierra Norte de Oaxaca existen prejuicios raciales de los castellanos y zapotecos hacia los chinantecos y mixes, expresados en estereotipos (tontos, cerrados y borrachos) que “se toman ... como innatos” (De La Fuente, 1965:41). El color oscuro tiene una connotación de bajo *status* y se asocia “a la extracción biológica”, en tanto que “las nociones que se refieren a la inferioridad innata del indio son comunes, y es general el empleo de términos como indio, indiote, naco, y otros, en sentido denigrante”; incluso hay quienes piensan que “el problema indígena” ha de resolverse “liquidando a los indios”, y los que creen con cierta vehemencia que “la mezcla de sangres mejora la raza indígena” (De La Fuente, *op. cit.*).

Este registro pone en evidencia un rechazo racista que fija las diferencias del indio y se pronuncia incluso por el exterminio y un racismo no aceptado conceptual y socialmente porque se encubre en la ideología del mestizaje en su versión más decimonónica, aunque De la Fuente no siempre informa sobre la posición de sus informantes en la estructura social regional, condición para entender los intereses y temores que median en las relaciones interétnicas.

Las relaciones entre ladinos e indios descritas por Villa Rojas están signadas por un discurso racista que reproduce la desigualdad, la distancia social, el desprecio a las costumbres indias y la valoración del indio como “ser pri-

mitivo y de escaso intelecto” (Villa Rojas, 1990: 72) y que puede ocultar la ideología religiosa cristiana de la igualdad:

Aunque la gran mayoría de los ladinos se cree orgánicamente superior a los indios, es decir, de mejor apariencia física, más inteligencia, mayor habilidad manual y mayor energía para el trabajo, su concepto de ellos mismos como grupo o especie racial distinta es mucho menos enfático que el que caracteriza a los indios. Los ladinos creen que son tan humanos como los indios, que ambos tienen una sola alma y que ésta es de la misma naturaleza, que indios y ladinos están sujetos a la voluntad del mismo Dios... que indios y ladinos tienen iguales derechos ante la ley... (*ibid*: 65-66).

Según sus observaciones y sus informantes indios, éstos marcan más las diferencias con los ladinos, piensan que pertenecen a una especie distinta, tienen sólo un alma, y cuestionan la existencia de la igualdad cuando perciben la amenaza de los ladinos que se aproximan a sus espacios comunitarios.

Es posible que en defensa de lo propio, constantemente amenazado por el mundo ladino, esta visión de los otros pueda ser interpretada como una forma de instrumentar el discurso de las elites regionales que han marcado la diferencia extrema y puesto en duda la existencia de una sola especie, de la igualdad de todos. Además, esta concepción no forma parte de un discurso hegemónico, son los estereotipos y la visión del ladino los que tienen el poder de trascender e imponer una forma de relación.

La autopercepción del ladino es contradictoria, *superiores* pero *iguales* ante Dios Todopoderoso y la suprema ley. Pero los ladinos educados pueden ser todavía más humanistas porque, “admiten ser iguales a los indios en cuanto a capacidad física e intelectual”, como lo expresa don Damián, uno de sus informan-

tes: “lo que sucede con los indios es que no quieren ir a la escuela ni tampoco abandonar sus viejas costumbres; si se civilizan un poco, pronto serían como nosotros, pues, algunos de ellos son tanto o más inteligentes que muchos ladinos” (Villa Rojas, *op. cit.*: 66).

Este discurso de la igualdad revela intolerancia a la diferencia y, al menos, un etnocentrismo exacerbado de un ladino educado. La propia visión del investigador impone una lectura que no logra interpretar el sentido excluyente de este pensamiento liberal que induce por distintos medios a una metamorfosis del Otro, a su desaparición como indio.

Como europeo que no escapa a la historia de un racismo diferencialista y de exterminio, Favre es radical en sus juicios sobre la existencia del racismo en México. El proceso de *miscenagenación* que se produce desde la conquista es la prueba contundente para negar que el criterio racial separa ladinos e indios. Por ello afirma que: “la adquisición de una posición social equilibra bien la herencia racial y el éxito hace olvidar un nacimiento bajo. En ese sentido, no hay y no puede haber ‘racismo’ en las relaciones entre indios y no indios, ya que el criterio racial no ofrece asidero alguno a los prejuicios” (Favre, 1973: 84). Este juicio se hace a pesar de que “el ladino se considera implícita o explícitamente superior al indio” (*ibid.*: 87).

Es cierto que la posición social hace olvidar las herencias raciales, pero éste no es ni mucho menos un proceso automático y, es preciso contextualizar los casos. Nuevamente el mestizaje es la prueba máxima de la inexistencia de una ideología racista, porque ésta se asocia sólo con el rechazo a la mixtura considerada fuente de la degradación de la humanidad. Pero recuérdese que no todos los racistas se oponen al mestizaje, entre los precursores del racismo hubo quienes veían en



Jorge Acevedo, *Los presos de Ixcotel*, s/f.

éste el camino para regenerar la humanidad (Benoist, *op. cit.*: 208).

Por su parte Stavenhagen reconoce una imbricación entre clase y raza, las dimensiones implicadas en la relación con el Otro, identificando la naturaleza de los juicios y de la relación entre ladinos e indios. La posición socialmente superior ocupada por los ladinos es concomitante a su sentimiento de superioridad (por su color y su sangre española) frente a los indios, a la vez que éstos asumen su inferioridad social y económica (Stavenhagen, 1971: 237-238), pero los factores esenciales en la estratificación son culturales y no raciales.

La incógnita persiste. ¿Cuál es la fuente ideológica de esta jerarquía? ¿Sólo los criterios

raciales que diferencian constituyen el contenido único del racismo? ¿Es posible un racismo basado en las diferencias culturales y nacionales como criterios de distinción? El tiempo demostrará que éste se nutre de muy diversas ideologías y tradiciones culturales y puede estar basado en la cultura y en los orígenes nacionales, porque en realidad se trata de un asunto relacionado con el poder.⁸

En los Altos de Chiapas, aunque indios y ladinos pobres viven similares condiciones de desigualdad social, las relaciones económicas, jurídicas y políticas, médicas, religiosas, educativas, personales, sexuales y conyugales con los indios tienden a estar marcadas por la distancia y la separación, la discriminación (expresada en las formas de enganchamiento para trabajar en las fincas cafetaleras, en las relaciones de servidumbre, en los fraudes de que es víctima el indio, en los trabajos menos calificados que se les asignan, en los salarios más bajos por igual trabajo que percibe, en el endeudamiento forzado, en la exclusión de toda representación política en los aparatos del poder formal) y la violencia (De La Fuente, 1965; Villa Rojas, 1990).

Favre niega que hay racismo en México, pero afirma que las relaciones entre los ladinos y los indios tienen un “carácter profundamente asimétrico y desequilibrado” y están normadas por un código rígido y cruzadas por la explotación en las relaciones laborales y comerciales (particularmente violentas ya que los intermediarios despojan, apalean y denuncian a la policía a los indios que se resisten a entregar sus productos a los precios

jerárquica que coloca al ladino en la cúspide y al indio en una posición de inferioridad. Este tipo de novela está representada por la obra de Rosario Castellanos quien deja testimonio de la existencia de relaciones interétnicas conflictivas basadas en la explotación y opresión del indio y muestran las ideologías basadas en el etnocentrismo y racismo.

⁹ Véanse los documentos anexados por Villa Rojas en su *Etnografía tzeltal*, *op. cit.*

establecidos a su antojo). Pero no hace explícito qué tipo de ideologías e identidades median en estas relaciones conflictivas.

En este sentido la perspectiva estructuralista, a través de la cual Stavenhagen analiza las relaciones sociales y étnicas resulta enriquecedora. En su estudio sustenta cómo desde la colonia, el indio forma parte del sistema socioeconómico y de la estructura de clase pese a la legislación tutelar que lo segregaba territorialmente, en tanto que su excedente lo vende en el mercado, acumula y emplea mano de obra, vende su fuerza de trabajo y establece relaciones comerciales “el eslabón (junto con el mercado) principal entre la comunidad indígena y el mundo de los ladinos, es decir, la sociedad nacional” (*op. cit.*: 223).

En el siglo XIX, la propiedad privada de la tierra impone a las comunidades indígenas una lógica distinta de relación que reduce el ámbito de su precaria autonomía al estimular “la penetración de los ladinos” y, en consecuencia, el despojo y la pérdida paulatina de sus territorios originarios.

Es en este marco de relaciones de clase que se desarrolla un sistema de estratificación en el que los criterios étnicos predominan sobre otros y en el que “los ladinos ocupan las posiciones superiores de la escala y los indios las posiciones inferiores” material y simbólicamente.

La igualdad legal proclamada en la Constitución no elimina la discriminación hacia los indios, sobre todo en las ciudades en las que están expuestos a toda clase de actos arbitrarios y vejatorios por parte de la población ladina y en donde, con excepción de las relaciones económicas “no existe realmente una interacción social entre las dos etnias” (*op. cit.*: 239).

Esta visión es una aportación alternativa al análisis culturalista hasta entonces predominan-

te. Las relaciones sociales y étnicas conflictivas no son un fenómeno ahistórico y hay una relación entre estructura y subjetividad.

Con base en fuentes diversas, Juan Comas reconoce las “tendencias racistas y discriminatorias contra los grupos indígenas” en América Latina, pero no se aleja de la visión, entonces común, de que el prejuicio racial es *mínimo* comparado con Estados Unidos y Sudáfrica, “muy sutil y enmascarado”, coincidiendo con Métraux, quien identifica “un racismo latinoamericano”. Pero considera que México es “uno de los países donde el factor ‘raza’ tiene menos influencia en las relaciones entre la diversidad de grupos” (Comas, 1972: 171).

Esta posición difiere de la sostenida por Aguirre Beltrán, quien, con un conocimiento más profundo de las llamadas regiones de refugio, afirma que “el darwinismo social ... forma parte del esquema conceptual del grupo dominante en las regiones de refugio” (Aguirre Beltrán, 1970: 228). Pero precisa que “las ideas etnocéntricas y racistas” no se expresan en forma “cínica o descarnada” puesto que la mayoría de los ladinos “cree sinceramente en la superioridad propia y en la inferioridad ajena”, con lo que implícitamente distingue un racismo *latinoamericano* y revela las profundas raíces que tiene esta ideología.

Como otros antropólogos, considera que el etnocentrismo “es fuerza integradora en toda sociedad” y coadyuva a pasar a una hostilidad que inferioriza al indio en todos los campos de sus expresiones culturales, con lo que implícitamente reconoce, como Gallissot, que la diferencia entre etnocentrismo y racismo es de grado. Su perspectiva de la ideología, como falsa conciencia, le lleva a ver en ésta un reflejo de los intereses de clase o casta que median entre ladinos e indios, con lo cual define su función de dominación en este contexto específico.

Este reconocimiento de la ideología racista y de su carácter *irracional*, no deriva en

un antirracismo a la manera de Comas, su preocupación de fondo es que ésta es un obstáculo para la integración del indio a la sociedad nacional y un impedimento para que se produzca el “pase de la estructura de castas a la estructura de clases”, perspectiva que puede igualmente ser etnocéntrica y racista porque encuentra en la acción indigenista un mecanismo para inducir el cambio, negando el derecho a la diferencia y participación a los pueblos indios en las políticas del Estado.

La interiorización de la inferioridad atribuida parece ser un proceso concomitante a las relaciones interétnicas conflictivas y una innegable marca del racismo. El fenómeno es identificado por los diversos estudiosos cuando se refieren a la autosegregación y la tolerancia de los indios al mal trato, pero también a la ladinización y acatrinamiento (proceso a través del cual se produce un cambio de apellido indígena, idioma, vestido y costumbres) y al rechazo absoluto del mundo ladino, estrategias para lograr una movilidad social.

Para Favre, el indio se siente diferente e inferior por lo que desarrolla estrategias de defensa, venganza y retribución que terminan por revertirse en su contra, en pruebas que el ladino usa para justificar la dominación y la opresión:

Esta dinámica de la enajenación se traduce al nivel de las representaciones mentales en términos sexualizados. La sumisión de que da pruebas el indio y su emotividad, que con frecuencia no es más que el producto de una inadaptación a las condiciones que se le presentan, se interpretan como otros tantos indicios de afeminamiento. Esto es lo que explica la reputación de homosexualidad de los tzotzil-tzeltales, que al parecer nada justifica. Frente al “macho” ladino, el indio aparece como un individuo débilmente sexualizado (y por ello será tratado de “muchacho”) o como un individuo del sexo opuesto (y entonces será



Foto tomada en Oaxaca por Julio de la Fuente, ca. 1950, Fototeca "Nacho López" del INI.

tratado como "hembra"). En ambos casos, se le identifica sexualmente con menores de la sociedad ladina, la mujer y el niño, cuyo *status* tiene una situación homóloga al suyo" (*op. cit.*: 89-90).

Esta homologación entre el indio y la mujer expone cómo el racismo y el sexismo son ideologías que pueden converger y combinarse.

También es reconocida la resistencia a la opresión expresada en el repliegue de las comunidades, en el conservadurismo y tradicionalismo, formas a las que se les atribuye el origen de su condición (Favre, *op. cit.*) La violencia y los "desquites" como califica a los levantamientos o insubordinaciones periódicas, asesinatos de ladinos, amenazas frente al abuso, expulsión de ladinos de sus territorios, el rechazo a ser los únicos en participar en los trabajos públicos, los pequeños robos, y destrozos de propiedades ladinas son comunes en la región de Los Altos de Chiapas (Villa Rojas, *op. cit.*). No obstante, De la Fuente considera que es la violencia intragrupo la forma más común de expresar la fricción interétnica.

Hay una resistencia activa a los excesos de la violencia interétnica que hace uso de los mecanismos legales del derecho positivo, como lo demuestran las actas, quejas, denuncias, solicitudes y cartas de ciudadanos indígenas; la mayor parte de las cuales son dirigidas a la Procuraduría de Asuntos Indígenas en San Cristóbal de Las Casas, denunciando las violaciones y el maltrato de mujeres indígenas, abusos y maltratos de maestros a niños y padres indígenas, explotación de trabajadores indígenas por ingenieros y finqueros y cartas de ladinos quejándose de amenazas y expresando su temor a ser

agredidos por los indios.⁹

Como indigenistas, aunque advierten la oposición de los indios a las relaciones de opresión, nunca volvieron su mirada a la historia de su resistencia y lucha, ni comprendieron su potencial político y cultural como actores sociales capaces de transformar los términos de las relaciones interétnicas.

Desde la concepción de un racismo doctrinario y biológico cuyo núcleo ha de ser la creencia en la superioridad/inferioridad con base en las diferencias raciales (biológicas, genéticas y fenotípicas) y el rechazo del mestizaje biológico y cultural, los estudiosos de las relaciones interétnicas describen los discursos, las actitudes y los comportamientos hacia los indios e independientemente de su reconocimiento explícito, sus datos muestran el racismo hacia los indios en sus varias *formas elementales* (prejuicios, discriminación,

¹⁰ No es el propósito aquí hacer una revisión de los estudios sobre el tema del mestizaje y de la mestizofilia

segregación y violencia) y en sus lógicas asimilacionista y diferencialista.

Sin embargo, para los culturalistas las relaciones interétnicas son, sobre todo, formas de contacto cultural y aculturación. Los cambios raciales y culturales del indio se producen por fusión racial y cultural, por asimilación y se retardan por aislamiento y localismo. Desde sus escritos de los años cuarenta, De La Fuente era proclive a una política asimilacionista, y en el fondo, partidario de un indigenismo que transformara al indio “en algo distinto” (De La Fuente, 1965: 159).

Resulta interesante su diatriba al más puro pensamiento liberal que con base en los caros valores de la igualdad de todos, no acepta la existencia del indio, ni un tratamiento especial (la acción indigenista) por considerarlo discriminatorio (*ibid.*: 75). En respuesta a estas críticas al indigenismo, sostiene un aparente discurso de respeto a la diferencia. Para De La Fuente este pensamiento es ambivalente y muestra “su horror a las diferencias”, aunque él no escapa a estas ambivalencias y horror, cuando al mismo tiempo que niega que el indigenismo pueda crear un problema racial y una “dispersión nacionalista contraria a la integración nacional por asimilación”, encuentra “artificial y negativo” “el indigenismo indianista” por revalorizar lo indio (*ibid.*: 82-83). En su momento, es un hallazgo notable identificar el sentido excluyente de la diferencia en el pensamiento liberal y su discurso de la igualdad que sus contemporáneos no lograron percibir, por encontrarse comprometidos con un proyecto y una política cuyos fundamentos estaban precisamente basados en esta ideología que sólo concebía la integración y la unidad de la nación en la homogeneidad cultural.

Tampoco De La Fuente es un antirracista, como lo fuera Comas, pese a que identifica actitudes racistas en las relaciones interétnicas. Como lo señalara una de sus biógrafas, prefiere

“no pedir a los racistas que dejen de serlo, sino a los indígenas que ya no les den motivos para su discriminación, ¡el hilo se rompe por lo más delgado!” (Collin Harguindeguy, 1980: 218).

En cambio, Stavenhagen advierte que la estratificación interétnica que persiste en las regiones indígenas es relación colonial y rígida y que las relaciones de clase constituyen un cambio que puede incluso producirse sin la desaparición del indio. Una posición que si bien no desarrolla un discurso de la diferencia deja asentada una perspectiva que no atribuye el atraso a la diversidad étnica, acepta la coexistencia de clases y etnias e implícitamente expresa el reconocimiento a esta diversidad, poco común entre los antropólogos indigenistas en estos años.

Mestizaje y etnocidio

Desde el siglo XIX, el mestizaje es símbolo de la nacionalidad y prueba irrefutable para negar la existencia del racismo hacia los indios de México.¹⁰ Sin embargo, éste ha sido un proceso violento que ha ocultado desde la asimilación forzada hasta el etnocidio.

La ideología del mestizaje es una construcción del siglo de los nacionalismos decimonónicos y del nacionalismo revolucionario del siglo XX y se relaciona con distintas ideologías y corrientes del pensamiento. Hemos visto cómo las teorías racistas en Europa, que repudiaban el mestizaje, exacerbaban la polémica en México entre intelectuales e ideólogos de la época

como ideología, ya lo hace Agustín Basave Benítez, en su interesante trabajo sobre el *México mestizo*. Se trata de señalar aspectos críticos a esta corriente vigente en el discurso hegemónico, para demostrar que su estudio puede aportar un conocimiento valioso para el análisis del racismo y su ambivalencia acerca de las formas como valora las razas y las culturas que se fusionan y oculta su desprecio del indio.

¹¹ El autor de esta obra encuentra los *signos etnocidas*

(fines del siglo XIX), quienes desde distintas perspectivas van contribuyendo a la creación del mestizo, el depositario de la identidad nacional y del futuro de la nación.

También hemos constatado cómo la ideología del mestizaje se expresa en discursos que pasan por la negación y la desaparición del indio a través del supuesto mejoramiento biológico de la raza que se pretendía producir con la inmigración europea. Una mestizofilia que revaloriza al indio y convierte al mestizo en una nueva categoría socioétnica y en el símbolo de la mexicanidad y de la unidad de la nación, su expresión extrema contrapone su superioridad en el sentido vasconceliano, esto es, racial y cultural, y cuestiona y excluye la inmigración extranjera; para luego convertirse en una mestizofilia que va dejando de ser racial para pasar a ser cultural, hasta entrar en una crisis de legitimidad, como ideología, a la luz de la emergencia del indio como nuevo sujeto político (véase Aguirre Beltrán, 1976; Basave, 1992; Castellanos, 1994; Machuca, 1998).

El mestizaje se convierte en núcleo básico de los discursos político-ideológicos legitimadores de una integración forzada, contruidos por intelectuales, políticos, funcionarios del Estado y antropólogos indigenistas. Por ejemplo, Gamio, De La Fuente, Villa Rojas y Aguirre Beltrán fueron partidarios de una política indigenista que con distintas estrategias y matices propugnó el mestizaje cultural *asimétrico*.

Es ahora, entre los estudiosos contemporáneos de la ideología del mestizaje, que se revela su sentido excluyente. El trabajo de Agustín Basave deja claro el carácter racista de la mestizofilia de Andrés Molina Enríquez y, como colofón, constata su vigencia cuando señala que “la correlación entre raza y clase impugnada por Molina Enríquez y compañía persiste en buena medida en la sociedad mexicana contemporánea”. Es indudablemente una contribución demostrar la forma en que la

ideología del mestizaje oculta el racismo hacia los indios, aunque sólo reconozca el racismo biológico y niegue el carácter racista de los discursos asimilacionistas de Manuel Gamio.

En esta misma línea crítica, Antonio Machuca descifra el carácter ambivalente de la ideología del mestizaje, porque homogeneiza sin lograr suprimir la diversidad cultural que más bien oculta al hacer creer que todos somos iguales racial y socialmente, alejando al indio en lugar de hacerlo partícipe del encuentro:

La idea mestiza acerca del indio es una representación contradictoria. Procede mediante una denegación de la parte indígena que le es consustancial en la conformación de una identidad mestiza, como síntesis ideológica. Y toma distancia con respecto de aquél, ya enalteciéndolo en el pasado histórico prehispánico, al que se quiere preservar como superposición de un estrato formativo anterior (*op. cit.*: 47).

Esta inclusión/exclusión y alejamiento del Otro interno en la identidad mestiza revela el rechazo del indio real. Pero la ideología del mestizaje es ambivalente, incluso en relación con el Otro externo, que desde el siglo XIX y principios del XX debía modificar el patrimonio genético de la nación y “mejorar la raza”, contribuir al progreso de la nación. Judith Bokser encuentra esta ambivalencia con respecto al extranjero desde Justo Sierra y la generación del Ateneo que establece un “deslinde, una diferenciación y un cuestionamiento del papel del extranjero”, en aras de una búsqueda por la originalidad. Justamente recuerda que Molina Enríquez pone en duda que la inmigración sea necesaria y cuestiona al extranjero por no ser “fundador de la fusión originaria”, menospreciando, en particular, además del indio al judío. Por su parte, Vasconcelos considera a indígenas, judíos y anglosajones una amenaza para México (Bokser, 1994). Desde el discurso

del mestizaje hay entonces dos posiciones en relación con el Otro externo, comprendidas en la xenofilia y la mestizofilia de la época del nacionalismo revolucionario.

El discurso del mestizaje es uno, entre otros, que legitima el etnocidio. Sin embargo, este concepto se introduce en los años setenta en el contexto de las acciones de exterminio contra los indios en Brasil, y entonces cobija las denuncias de las organizaciones indígenas y de una antropología que rompe sus vínculos con el Estado y muestra cómo el modelo capitalista y el indigenismo constituyen dos fuerzas complementarias para una integración forzada de los indios.

Los estudios que a la luz del concepto de etnocidio se realizan en las tres últimas décadas, contribuyen al análisis de la relación con los indios. *Las Declaraciones de Barbados, La presa Cerro de Oro, El Ingeniero El Gran Dios*, y el *Memorial del etnocidio* son documentos y estudios que evidencian el alcance del etnocentrismo y de la ideología racista.

El etnocidio es un conjunto de prácticas de destrucción cultural que pueden llevarse a cabo “con toda amabilidad” (Jaulín, 1973) o con toda violencia. Esto es, se puede tratar de una situación de pérdida de identidad étnica sin aparente resistencia de las colectividades étnicas o de una política de destrucción cultural. No obstante conviene distinguir, como lo propone Fonval, que hay procesos intermedios de asimilación e integración designados con los nombres de aculturación, transculturación o deculturación, que son procesos “naturales o espontáneos de cambio cultural”. Según este autor, la condición para que exista etnocidio “es que las relaciones interétnicas estén establecidas siguiendo un esquema de dominación/dominado cuyo desenlace lógico sea la destrucción de la cultura dominada o su absorción (integración, asimilación)”... es una “política consciente” (e institucionalizada) de

destrucción de los grupos étnicos” (Fonval, 1985: 267).

En las *Declaraciones de Barbados* aparecen las nociones de etnocidio, dominación cultural y desindianización para denotar el aislamiento, la relación de explotación y opresión, la pérdida de las culturas indias a causa de su desvalorización y el peligro de extinción impulsados por las fuerzas capitalistas y de integración (como lo son las políticas indigenistas, el sistema de educación formal y los medios de comunicación). Fueron estas *Declaraciones* un parteaguas en el debate sobre la cuestión étnica en América Latina, y de una perspectiva que profundiza en las formas de dominación cultural que, en México, se desarrolla en paralelo al debate marxista, el cual si bien enfatiza las relaciones de carácter estructural, no deja de reconocer la trascendencia de las reivindicaciones propiamente étnicas.

El *México profundo* de Guillermo Bonfil se inscribe en esta perspectiva de análisis. En Barbados se acuña el concepto de desindianización que no es más que la renuncia forzada a la identidad propia por la acción de “fuerzas etnocidas”. Pero no se advierte que tanto el mestizaje (biológico) como la desindianización obedecen a una misma lógica, a un sustrato ideológico que se expresa en distintos discursos pero que tiene un carácter racista en el sentido de negación y destrucción de los diferentes. En sentido estricto Bonfil, como otros autores, reconoce la vigencia de una ideología racista y sus manifestaciones (prejuicios, estereotipos, discriminación, segregación) pero no rebasa el límite de la constatación.

Desde la perspectiva de *Barbados*, Barabas y Bartolomé documentan y analizan la destrucción de selvas tropicales y culturas milenarias provocada por las subsecuentes construcciones de las presas Miguel Alemán y Cerro de Oro en el estado de Oaxaca, una dramática experiencia y un valioso testimonio de las políticas

etnocéntricas y racistas impulsadas por el Estado posrevolucionario. El desmonte de una superficie de 85 000 hectáreas y las políticas de las instituciones del Estado afectaron cientos de especies de plantas y animales, un potencial de diversidad de productos para el consumo humano, y las bases de reproducción cultural de los pueblos indios de la región. Según estos autores, la sustitución y desvalorización lingüística, el cambio de indumentaria, con sus complejas implicaciones en la participación de la mujer en la economía doméstica, las transformaciones en la división tradicional del trabajo y en las formas de organización política, la ruptura del espacio y el tiempo, los conflictos intraétnicos suscitados en las regiones en que fueron reubicados, y la depresión y muerte de tristeza de los ancianos fueron parte de los impactos ecológicos, culturales y psicológicos en estos territorios y pueblos *alejados* de la modernidad.

El estudio identifica un integracionismo y aculturación forzados, y una ideología discriminatoria “enmascarada por el lenguaje del desarrollismo”, que encuentran sustento teórico en el evolucionismo unilineal y en un indigenismo integracionista que entonces consideraba la diversidad cultural un obstáculo para hacer nación. Se analiza la acción del Estado y sus instituciones y el proceso etnocida que resulta de esta acción y justamente ésa es su contribución. Esto es, las prácticas de un Estado hacia los pueblos indios sustentadas en una ideología denominada *discriminatoria* cuyo análisis no constituye el objetivo de su estudio.

Acciones como la escasa información difundida hacia las comunidades étnicas sobre la construcción de las presas, la violencia de la policía hidráulica, el acarreo y la usurpación de la voz de los indios en la “cesión” formal de su patrimonio al Presidente de la República y a la nación son consideradas como signos del

profundo desprecio y desvalorización de las culturas y pueblos indios (Bartolomé y Barabas, 1990). Esto sería posible en un contexto en que la organización de los pueblos en defensa de sus derechos no se ha consolidado. Recuérdese la resistencia de los pueblos nahuas de Guerrero a la construcción de la presa del río Balsas, años más tarde.

El levantamiento zapatista marca un hito en la historia de las relaciones entre pueblos indios, Estado y nación. Desde entonces, la constatación del racismo hacia los indios deja de ser tabú, apareciendo artículos periodísticos, declaraciones y estudios que dan cuenta de su difusión. En este contexto, aparece el *Memorial del etnocidio* de Félix Báez, un interesante testimonio de la violencia simbólica y física sufrida por los indios desde los tiempos de la dominación colonial.

Lo demuestran sus textos antologados de virreyes, misioneros, gobernadores, liberales y conservadores, ministros de justicia y de educación, licenciados, presidentes, personajes todos dignos de cualquier epíteto antirracista que, en su momento persiguieron, agravaron, cometieron actos de discriminación, esclavizaron, prohibieron, expulsaron, traficaron, asesinaron y fusilaron, castigaron a los indios y los desorejaron, y de los mismos agraviados, de los indios rebeldes y sublevados y de los escritores y científicos sociales que asumen un compromiso con estas realidades. Sin lugar a duda se trata de una información y reflexión valiosas para el conocimiento del racismo hacia los indios y de su resistencia.

No obstante, nociones como las de etnocentrismo, racismo, discriminación racial, actitudes raciales, estigmatizaciones raciales, se asignan indistintamente a discursos y prácticas sin lograr con rigor el esclarecimiento de sus diferencias ni la naturaleza de su relación.¹¹ Tampoco se hace explícito que el etnocidio es un proceso basado en el etnocentrismo y

en ideologías racistas que legitiman la acción etnocida, y que se ocultan, sea descalificando al Otro con base en la creencia de su inferioridad de su cultura, sea bajo un discurso desarrollista y nacionalista.

Identidades

Desde los dominantes, la imagen del indio aparece en su histórica alteridad. El indio visto por el conquistador y misionero, el criollo y el mestizo es un ser cercano y negativo, alejado y positivo para volverse luego cercano y positivo, interiorizado o reconocido como parte del nosotros, dejando de ser alteridad.¹² Habrían de transcurrir más de cuatro décadas, hasta que se dio una irrupción de los indios en el escenario político, como lo fue la sublevación zapatista en Chiapas, para que esta recuperación que advierte Villoro se iniciara en las conciencias de los no indígenas, que sólo puede ser a través de un doble reconocimiento encerrado en ese “todos somos indios” y aceptando su alteridad, una no impuesta, desde la multiculturalidad que en la concepción de Touraine supone combinar lo que reúne y diferencia para lograr la comunicación (Touraine, 1997). Es ésta una de las primigenias contribuciones, desde la reflexión filosófica sobre el indigenismo en México. Entendido éste como *el proceso histórico en la conciencia, en el cual el indígena es comprendido y juzgado (revelado) por*

de nuestra historia en discursos y políticas de liberales y conservadores del siglo XIX y del indigenismo y de los antropólogos indigenistas del XX. Pero también estos signos los identifica en las pruebas presentadas por diversos científicos sociales que analizan las relaciones interétnicas, la represión de la pluralidad, los procesos de internalización de los prejuicios étnicos, la ideología racista, los procesos que originan la civilización negada, entre otros.

¹² La obra de Luis Villoro, *Los grandes momentos del indigenismo* fue publicada por primera vez en 1949.

¹³ Este es el caso de la Imagología del bueno y del

el no indígena (la instancia revelante). Ello pese a dejar desdibujado el contexto histórico y las relaciones sociales desde donde el no indígena construye al Otro, como lo admite el mismo Villoro, años más tarde.

Hay también historiadores que contribuyen al conocimiento de las ideologías coloniales,¹³ fundamental para reconstruir las raíces de esa memoria colectiva que sigue inferiorizando al indio de hoy. Asimismo, existen fuentes, como el catálogo de noticias recopiladas por antropólogos, que dan cuenta de la imagen del indio en el pensamiento liberal y conservador decimonónico a través de la prensa nacional. La distancia y extrañeza, el rechazo y el odio profundo se expresan a través de los innumerables prejuicios y estereotipos difundidos por diversos personajes. Entonces los indios son bárbaros, salvajes, ignorantes, incivilizados, en estado permanente de rebelión, depredadores, ladrones (Rojas, 1987), sin faltar las voces minoritarias que asocian su condición con el despojo del que son víctimas. Estos prejuicios y las políticas a seguir, en opinión de distintas voces, expresan el racismo diferencialista y asimilacionista de la época.

Precisamente, el llamado “encuentro de dos mundos” en 1992, reaviva la introspección acerca de la alteridad; *repensar de forma distinta lo que fue el proceso del encuentro de pueblos y que culminó*

mal salvaje dos máscaras arbitradas para encubrir ... caretas inventadas para disimular los apetitos e intereses desbocados de los europeos, (Ortega y Medina, 1987) y de la interpretación de la obra de Gonzalo Fernández de Oviedo y Valdés y de *Las Relaciones Geográficas de la Nueva España*, entre otros, que pone en evidencia el predominio en la época de una ideología que inferioriza al indio para justificar la guerra y la servidumbre (Vázquez, 1991). El trabajo de Guy Rozat Dupeyron, *Indios imaginarios e indios reales. En los relatos de la conquista de México*, es igualmente una contribución en esta línea de la investigación. Sin duda, uno de los textos más valiosos para este período, por su reflexión teórica, es *La conquista de América. El problema del otro* de Tzvetan Todorov.

¹⁴ Véase Martín S. Stabb, *El indigenismo y el racismo en el*

en la globalización de la humanidad diría León Portilla y otros, al emprender su investigación sobre las *Imágenes interétnicas*. Sus análisis identifican las oposiciones barbarie/civilización y las palabras que se inventan acerca del Otro que van desde el *asombro* ante su desconocimiento total y *duda* al no saber quién es el Otro, la *repulsa* y *condena* que implican situaciones previas en las que se han formado imágenes negativas, hasta el *acomodo* y *afirmación* una vez que se ha producido el contacto y es inminente *pensar quién se es*, esta vez, frente al choque y la sumisión, proceso que implica a todos los participantes en los encuentros interétnicos (León Portilla y otros, 1992: XIX-XX).

Los caminos que se desprenden para el análisis de las imágenes mutuas comprenden a los participantes, antes, durante y después del encuentro, y sus intenciones, su palabra y, luego, las formas de interacción a las que conducen y en dónde estas imágenes se producen, reproducen y cambian. Ése fue el proceso que su investigación siguió, de la palabra a la interacción, o de *las relaciones entre la palabra que porta la imagen y la obra que se deriva del encuentro interétnico* guiada por la pregunta: *¿Tiene sentido plantearse, como hipótesis, si pueden y cómo, las representaciones recíprocas, producir a través del discurso textual, estructuras de significación capaces de motivar, seleccionar y delimitar una, entre varias posibles opciones, en el desarrollo de la acción?* (*ibid.*, 1992: XXI-XXII).

En el fondo se busca dilucidar la relación entre discursos y prácticas. La pregunta es clave para comprender por qué el racismo no tiene un desarrollo lineal; como dijera Mayer, las imágenes pueden ser variadas y seleccionadas para la acción según las circunstancias concretas en que se desarrollan los encuentros interétnicos y que pueden haber sido construidas con anterioridad, con base en los aprendizajes y otros encuentros. Desde el punto de vista

metodológico, supone un acercamiento a los procesos de diferenciación inherente a toda interacción, y de las identidades e ideologías a las que se adscriben los participantes.

La imagen del indio desde el discurso indigenista es una fuente fundamental para reconocer el etnocentrismo y la ideología racista. Luego de un largo período de denuncia y crítica de las teorías y prácticas indigenistas, se pasa a estudios más específicos que, con base en las aportaciones de la lingüística estructural, descubren el sentido de sus palabras y sus acciones y la fuerza del discurso hegemónico, contribución por demás relevante para el estudio de una de las formas en que se expresa la ideología racista. Por ejemplo, el análisis del discurso de los agentes indigenistas que hace Ros Romero en *La imagen del indio en el discurso indigenista*, demuestra que éste difunde una imagen del indígena como objeto pasivo que no pide, que no actúa, que no participa y una imagen estereotipada que ignora su heterogeneidad cultural. La argumentación de las políticas de asimilación y de diferenciación de los indios es igualmente objeto de análisis para identificar su carácter etnocéntrico y racista.¹⁴

Más allá de las imágenes del indio,¹⁵ el estudio de las identidades que venía produciéndose, desde la década de los ochenta, se relaciona tal vez con un proceso de debilitamiento de la identidad nacional, la globalización y el ascenso de los movimientos sociales. La recuperación de un sujeto social no sobredeterminado y la subjetividad del actor serán punto de partida de análisis específicos sobre las identidades barriales, étnicas, laborales y de género.

pensamiento mexicano: 1857-1911, sobretiro de *Journal of Inter-American Studies*, vol. 1, núm. 4, 1959; y Alicia Castellanos Guerrero, "Asimilación y diferenciación de los indios en México", *Estudios Sociológicos*, núm. 37, El Colegio de México, 1994.

¹⁵ Sobre la imagen del indio en distintos períodos de la historia consúltese Raquel Barceló *et al.* (coords.) *Diversidad étnica y conflicto en América Latina. El indio como metáfora*

El estudio de las identidades étnicas y campesinas revela nuevamente la interiorización del discurso dominante. Éste es el caso del examen que hace Zárate sobre “la construcción y recreación de identidades y comunidad entre los miembros de la organización campesina”. Los criterios de autoidentificación expresan la interiorización de las categorizaciones racistas que proceden de las ideologías coloniales, nacionalista e indigenista. Pero también el uso del término indio y raza, por ejemplo, reafirma su identidad étnica y campesina en su lucha por sus derechos. Ciertamente, hablar de raza puede tener distintos sentidos *como una ideología, como una contra ideología, o como una forma de resistencia* (Gilroy, 1992: 74 citado por Zárate), recuérdese la fuerza y la evolución que ha tenido esta autodefinition de grupo de *la raza*, desde los años sesenta, en el movimiento chicano.

Las relaciones entre etnias hegemónicas y dominadas, en algunas regiones de México, constituyen un campo interesante para observar la difusión de las ideologías dominantes que ocultan el etnocentrismo y el racismo y las condiciones concretas relacionadas, en ocasiones, con la competencia de recursos estratégicos en las que se movilizan las categorizaciones negativas y las prácticas de exclusión. Ejemplo de esta situación la encontramos entre zapotecos y huaves en el Istmo de Oaxaca.

La autopercepción de los zapotecos expresa su sentimiento de superioridad frente a la diversidad socioétnica en la región. La identidad de los juchitecos, en particular, “asume un carácter fuertemente etnocéntrico y exasperadamente localista”, mientras mixes, huaves, zoques y chontales son considerados “indios, por lo tanto inferiores, no hablan ni siquiera castellano —no es gente de razón, ... son pobres, ... son sumisos,



Jorge Acevedo, *Espera*, Zacatepec Tacuate, s/f.

son ignorantes” (Miano, 1992: 211).

Los huaves asumen los estereotipos y estigmas (tontos, tercos, indios sin cultura, grupo inferior, salvajes, los términos mismos de huavi (podrido) expresados en forma de bromas y chistes) impuestos por los zapotecos y la idea de que éstos los han civilizado (Hernández y Lizama, 1996). Su autopercepción, el ocultamiento de su identidad, sus quejas de que son sistemáticamente humillados por los tecos (zapotecos) y ridiculizados por su lengua e incluso prohibidos los matrimonios entre los dos grupos, son la evidencia de las relaciones de poder existentes en las que media y se reproduce una ideología y una identidad excluyentes. Es significativa la distancia que los zapotecos (a diferencia de otros pueblos que coexisten en territorios vecinos) establecen en relación con los huaves, al grado que sostienen no tener un origen común, que éstos no son istmeños, sino de origen incaico (*ibid.*).¹⁶ El derecho de

en la identidad nacional, Plaza y Valdés, México, 1993.

¹⁶ No es el caso de las relaciones entre yaquis y mayos

suelo, como en tantos casos, que coloca al Otro en el afuera para negarle derechos. Se trata aquí de una relación de dominación, en la que se compite por tierras y en la que se desarrolla una ideología que justifica y mantiene las desigualdades existentes entre los grupos.

Pero las oposiciones entre indígenas y no indígenas son las asimétricas, jerarquizadas y racializadas, los de razón siempre han sido los no indios. *Gente de costumbre y gente de razón. Las identidades étnicas en México* de Bartolomé, aunque no hace un tratamiento específico de la ideología racista, reconoce desde el enunciado un contenido racista en las diferencias y cualidades atribuidas a indios y no indios. En cambio, prefiere tratar este fenómeno en sus prácticas, utilizando nuevamente el concepto de etnocidio que es destrucción de culturas e identidades étnicas a fuerza de una *inferiorización simbólica y material* impuesta por los dominantes (Bartolomé, 1997).

La tensión existente entre las identidades hegemónicas y étnicas, y su permanente confrontación derivada de las relaciones de poder, y la persistencia, cambio y búsqueda de identidad de los grupos dominantes regionales exhiben la lucha de éstas y las distintas formas en que se puede manipular lo indio. Creemos que, desde el punto de vista metodológico, para el análisis de la ideología racista es fundamental un acercamiento a ambas identidades, a las dos partes de la rela-

quienes se reconocen de un origen común, y establecen lazos de solidaridad. Según Figueroa, lo que existe en esta relación es un fuerte etnocentrismo de los yaquis hacia los mayos. Las imágenes mutuas destacan cualidades negativas (los mayos son mansos e irrespetuosos cuando se emborrachan y yorileros, los yaquis son poco amables y arrogantes). Sin embargo, yaquis y mayos son iguales frente a los yoris quienes los consideran flojos, irracionales, salvajes, pero también valoran la tenacidad, la fuerza y la resistencia de los yaquis, al grado que Cajeme, uno de los históricos líderes yaquis, se convierte en uno de los símbolos de la identidad regional yori (Figueroa, 1994).

¹⁷ *México: identidad y cultura nacional* de Gruzinski

ción, pero sobre todo, a las identidades dominantes que excluyen y tienen el poder de imponer los términos de las clasificaciones, los estereotipos y estigmas y determinadas relaciones sobre los dominados. Esta línea de investigación la desarrolla Sulca Báez en su trabajo *Nosotros los coletos. Identidad y cambio en San Cristóbal, 1990-1993* en el que aporta datos sobre los procesos de construcción de una de las oligarquías excluyentes y racistas en las regiones étnicas.

Siguiendo esta línea de trabajo, la tesis de París sobre *Las identidades excluyentes en el centro de Chiapas*, constituye un esfuerzo, a la luz de la distinción que hacen Wiewiorka y Taguieff entre racismo de desigualdad y racismo diferencialista, por hacer una lectura de las representaciones y prácticas hacia los indios por las elites y el discurso dominante chiapanecos (París, 1997).

Los trabajos sobre la cultura y la identidad nacional son invaluable para reconocer las formas variadas en que incluyen y excluyen al indio para legitimar la hegemonía.¹⁷ En particular, la perspectiva de que la identidad nacional en México ha sufrido cambios que reflejan las contradicciones y negociaciones con los distintos grupos de interés dentro y fuera de las fronteras, como lo sostiene Castro, entre otros, abre una línea de reflexión interesante para discutir su “desdibujamiento” y la paulatina sustitución de lo étnico por un discurso que enfatiza la eficiencia y el paralelo reconocimiento constitucional del carácter multiétnico y pluricultural de la nación y los cambios en el discurso del poder dominante, luego de la sublevación zapatista y de la revitalización del movimiento indígena

y Lafaye entre otros, publicado por la UAM-X en 1994; El número 21 de la revista *Sociológica* dedicado a la identidad nacional y nacionalismos; el interesante trabajo de Claudio Lomnitz intitolado *La salida del laberinto*, Joaquín Mortiz, 1995, entre muchos otros.

¹⁸ Al trabajo de John K. Chance intitolado *Razas y*

nacional (Castro, 1993). Este tipo de análisis es una fuente para estudiar la relación de eso que se define como identidad nacional e identidad regional, con el Otro diferente que es el indio, entre otros componentes de la nación y de las regiones.

El estudio del racismo

Hasta ahora, hemos observado que el racismo es reconocido. Luego de los trabajos de Comas y de Genovés, el tema de las razas en los tiempos de la colonia es objeto de estudio en los niveles regionales, como el de Chance, período que permite establecer una distancia no incómoda como la que se produce cuando se trata del racismo contemporáneo.¹⁸

En este sentido, el estudio de Barabas sobre *Colonialismo y racismo en Yucatán* es una aproximación que encuentra sus raíces coloniales y una continuidad de la ideología racista en Yucatán expresada en la persistencia de un sistema de categorizaciones jerárquicas que, cambia y se diversifica en el tiempo, en la medida en que los mayas se rebelan y las fronteras étnicas aparentan ser menos rígidas, sigue dividiendo la sociedad yucateca y produciéndose el cambio étnico y la resistencia cultural. Los prejuicios hacia los mayas contribuyen a reproducir este sistema de categorización atribuyendo una supuesta inferioridad cultural y económica, incapacidad, flojera, deshonestidad, entre otras tantas características (Barabas, 1979: 135). La ideología, entendida como instrumento de

clase en la Oaxaca colonial publicado en inglés en 1982 y en español en 1993 se suman los trabajos de Magnus Morner, como *Estado, razas y cambio social en la Hispanoamérica Colonial* y muchos otros que abordan el tema tomando como unidad de análisis la región latinoamericana.

¹⁹ Véase también la antología de documentos del Archivo

dominación, impone la internalización de estas identificaciones y la puesta en práctica de mecanismos de ocultamiento para transgredir las fronteras étnicas a través de renunciar, en lo posible, al apellido, el color, la lengua, el vestido, la ocupación y la habitación, los símbolos más visibles del indio.

Hace falta un tratamiento de todas sus expresiones, profundizar en el campo de sus definiciones, y de sus fuentes ideológicas. La conceptualización privilegia al colonizado en una relación de dominación y no la ideología dominante. En su momento, la perspectiva del colonialismo interno y la concepción instrumentista de la ideología constituían una posible aproximación al racismo. Después de veinte años la ideología vista sólo como instrumento de dominación es limitada, mientras que las críticas al colonialismo interno establecieron sus límites.

En estos mismos años se escriben interesantes trabajos que muestran cómo el racismo no es exclusivo de otros pueblos y culturas y sus víctimas no son sólo indios. Pese a la supuesta idiosincrasia de los mexicanos (como lo señalara Caso) el odio al Otro se expresa en pleno auge del nacionalismo revolucionario en México en contra de los inmigrantes chinos y hacia los judíos con el ascenso del fascismo y del nacionalsocialismo en Europa.

Gómez Izquierdo analiza el racismo y el nacionalismo del movimiento antichino.¹⁹ El discurso racista construye su víctima. Los chinos son acusados de quitar el trabajo a los mexicanos, de ser una amenaza a la salud pública por las enfermedades de las que eran portadores, y de contaminar las costumbres y la pureza racial. En defensa de la Raza y de la Patria fueron los lemas de los comités antichinos que se organizaron en toda la República y que

General de la Nación publicada por Monteón González y Trueba Lara bajo el título *Los chinos y los antichinos en*

durante casi diez años difundieron un discurso racista a través de manifiestos y realizaron actos de violencia para lograr su expulsión definitiva. En algunas ciudades lograron la expedición de una legislación discriminatoria que prohibía los matrimonios de chinos y mexicanas y el establecimiento de negocios fuera de los barrios chinos creados como una medida segregacionista.

Las causas de este racismo son múltiples. Por un lado, el autor identifica los viejos estereotipos y mitos acerca de los chinos construidos por las metrópolis imperialistas desde el siglo XVI, la expulsión de los chinos de Estados Unidos y el discurso antichino del movimiento obrero norteamericano y las teorías racistas en Europa y Norteamérica como el contexto en el que se desarrolló este movimiento antichino en México. Sin embargo, las influencias externas sólo nutren el contenido del discurso racista, el surgimiento y difusión de un racismo que alcanza formas extremas de violencia lo encuentra en los intereses de las clases medias y del Estado. Siguiendo a Fromm y Arendt, entre otros, hace recaer sus causas en la frustración de las clases medias que no han podido satisfacer sus necesidades y encuentran un chivo expiatorio (en un grupo relativamente aislado y en relativo ascenso social) a quien atribuir sus desgracias. Así como al nacionalismo excluyente y xenófobo promovido por el Estado que busca, para consolidar el poder, la formación de una conciencia de la mexicanidad y eludir su

México, reveladora del discurso racista que se difundió, de la segregación, del despojo de sus bienes, de las persecuciones y masacres y la expulsión ilegal de la que fueron víctimas los chinos. También consúltese el capítulo de Luz María Martínez Montiel y Araceli Reynoso Medina, “Inmigración europea y asiática siglos XIX y XX”, en Guillermo Bonfil (comp.) *Simbiosis de culturas. Los inmigrantes y su cultura en México*, Fondo de Cultura Económica, México, 1993.

²⁰ Éstos son los propósitos de los trabajos de Rodolfo

responsabilidad de garantizar empleos para todos los ciudadanos. Es posible que el racismo de estas clases medias exprese su temor a quedar excluidos de la “modernidad” y su débil identidad que explicaría el repudio a la identidad de los chinos.

Si una ausencia puede advertirse es que no se profundiza en el tipo de racismo antichino. Este discurso y estas prácticas expresan un racismo diferencialista —porque se consideraba que los chinos eran inasimilables— y alcanza un nivel extremo con la intervención del Estado.

Las clases medias son igualmente las protagonistas de organizaciones nacionalistas que sustentan una ideología racista dirigida hacia los judíos y extranjeros y se pronuncian por su expulsión aunque, según Montfort, su anticomunismo es más fuerte puesto que en ese momento se sienten amenazados por las políticas del gobierno cardenista. Sus temores y envidias, dice el autor, encuentran su cauce en el racismo y el corpus ideológico de su discurso está formado, como en tantos casos, por la raza, la sangre, la tierra, la patria y la bandera. Es decir, por una supuesta pertenencia a grupos biológicamente homogéneos, originarios de los territorios que ocupan y que sustentan símbolos que los distinguen de los otros.

Hay una diversidad de actores racistas y sujetos racializados. Por ejemplo, desde fines de los años veinte, las leyes migratorias se vuelven restrictivas y selectivas a extranjeros que contribuyan al desarrollo del país (debían disponer de un capital mínimo) y pertenezcan a razas asimilables. Pero igualmente grupos nacionalistas de distintos signos políticos se oponen a la entrada de refugiados españoles y judíos (Seligson, 1983; Bokser, 1994).

El uso de los criterios raciales y económicos para restringir la entrada de los judíos por considerárseles menos asimilables que los españoles fue, como lo señala Bokser, una argumentación

racista y excluyente sostenida por ciertos personajes que influyeron en las políticas migratorias en las décadas de los treinta y los cuarenta (Bokser, *op. cit.*).

Más tarde, los exiliados de las dictaduras en Sudamérica serían acogidos, pero los refugiados indígenas de Guatemala, igual que han sido aceptados solidariamente, también han sido sujetos de explotación y discriminación socioétnica (véase Aura Marina, 1998) por distintos sectores de la población y las autoridades migratorias.

Los estudios sobre el racismo y sus formas en México han privilegiado a los indígenas. El capítulo de Molina intitulado *La ideología subyacente en la discriminación*, encuentra cómo en los textos de ciencias sociales en los niveles básicos y medios se enseña una imagen del indio que lo excluye, que lo reconoce en el pasado y lo presenta en forma negativa cuando se trata del indio contemporáneo que vive aislado, marginado de la economía. Cuasi rémora del pasado y sin capacidad de adaptación y cambio, ha de ser objeto de la acción indigenista para incorporarlo. La *discriminación explicada como ideología* descansa en la concepción de que esta última justifica intereses que pretenden ser universales y encubre el pensamiento de conquistadores y cronistas acerca del indio durante la colonia y de otros personajes en distintos momentos de nuestra historia. “El hecho de estar inserta en la ideología es la causa de que la discriminación sea persistente y, desde el punto de vista de quien la ejerce, justificada” (Molina, 1993: 168).

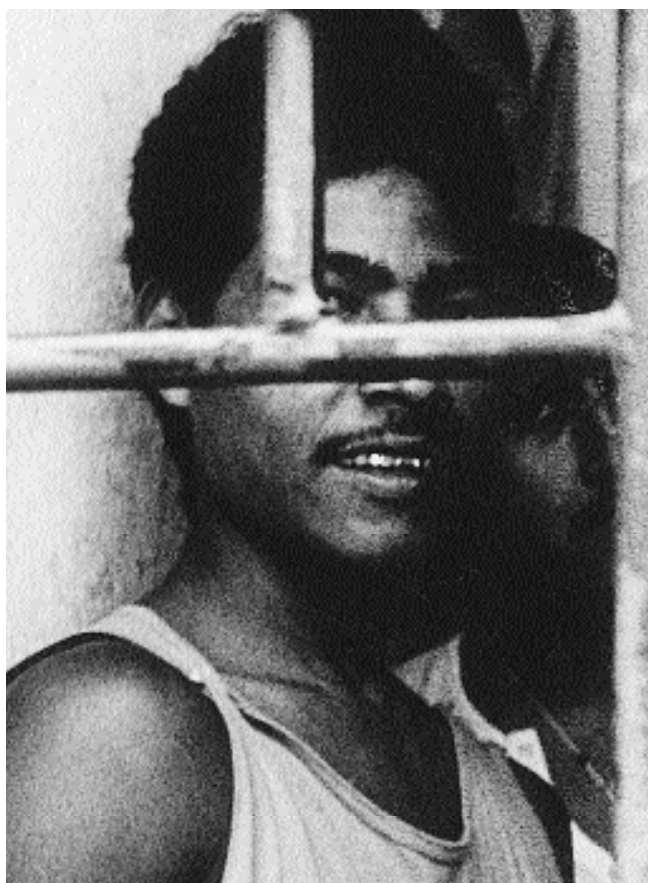
Sus raíces son coloniales, ¿pero cuáles son las causas de su reproducción en la institución escuela, en los medios y en otros espacios de relaciones? La autora también encuentra su explicación en el mito del salvaje como espejo del hombre occidental que analiza Roger Bartra. Resulta sugerente pensar en determinadas categorizaciones como una invención del otro diferente para autodefinirse y reafirmar que

es una construcción imaginaria. Se inventó la imagen del salvaje en la Europa medieval y como una “transposición” se trasladó a América, misma que ha persistido porque aún la sociedad nacional está definiendo su identidad (Bartra, 1993 citado en Molina, 1993).

La figura del indio despojada de toda humanidad es útil para justificar relaciones de dominación y explotación, y temores infundados por su presencia. Esto es, “la discriminación explicada como mito”, puede remitir a una figura que el dominante tiene de sí y que sirve para identificarse depositándola en el Otro, pero no puede ser una explicación unívoca. Como lo señala Wiewiorka, a propósito del racismo como mito que Poliakov ha estudiado en su historia del antisemitismo, la unidad del racismo ha de buscarse en sus formas concretas y en su relación con la modernidad.

Durante principios de los años noventa, en que aparecen con fuerza inusitada los indios de América Latina en la política nacional y el racismo vuelve a resurgir en forma de violencia en Europa, Norteamérica, la ex Yugoslavia, en África, entre otros contextos, se busca profundizar en el estudio del racismo. El resurgimiento de las teorías racistas y sus variadas formas de expresión lleva a convocar a un debate sobre las aportaciones y sus implicaciones en las ciencias sociales, a determinar las características del racismo contemporáneo, a conocer y difundir las contribuciones de los teóricos del racismo de distintas tradiciones, y a comparar los racismos.²⁰

Paralelamente, la investigación empírica se ha ido desarrollando con el objetivo de identificar las especificidades del racismo hacia los indios en México. Éste es el caso de trabajos como el de González Casanova que, con base en datos de la epidemiología y la demografía histórica y cruzando indicadores de marginación,



Jorge Acevedo, *Los presos de Ixcotel*, s/f. (Detalle).

hambre y población indígena, busca demostrar la existencia de un racismo antiindígena y colonial. Esto porque dichas condiciones son el resultado de relaciones sociales de carácter racista. No hay un tratamiento riguroso del racismo, asociado aquí con la discriminación y el prejuicio, pero la propuesta de relacionar

Stavenhagen, Carlos Serrano y Zaid Lagunas incluidos en el número 4 de la revista *Antropológicas* bajo el título ¿Racismo a fin de siglo?, de los artículos de Rodolfo Stavenhagen, Esteban Krotz, Michel Wiewiorka, Paz Moreno Feliu, Carlos Hasenbalg y Alicia Castellanos que forman parte del núcleo temático: El resurgimiento del racismo: sus múltiples interpretaciones que publicara la revista *Estudios Sociológicos*. También se inscriben en estas líneas de reflexión los capítulos en el libro *Nación, racismo e identidad* publicado por la editorial Nuestro Tiempo.

²¹ Se trata de una serie de investigaciones que bajo

desigualdades y racismo es válida. También se han producido diversos trabajos que describen los prejuicios y la discriminación hacia los indios en la Sierra Norte de Puebla y en la ciudad de México mostrando la difusión de las imágenes negativas y estigmatizadas, las políticas de desarrollo que intervienen en la dinámica de las relaciones entre indios y no indios y la discriminación laboral.²¹

Una nota para terminar

Aunque la alteridad dejó de ser objeto de estudio único de la antropología esta línea persiste con renovados enfoques y contribuye a desentrañar la naturaleza de los procesos identitarios que se producen durante los encuentros interétnicos. Las condiciones en que el racismo persiste y surge están ligadas a los procesos de formación nacional y regional que se caracterizan por su inclusividad/exclusividad de los diferentes para lograr la legitimación interna y establecer fronteras físicas y simbólicas que no se constituyen como punto de encuentro sino de separación.

En ningún caso las formas del racismo se manifiestan sin una participación del Estado aunque su papel varía según se trate de construir nación y legitimar el poder de las clases dominantes, de convalidar intereses de las clases regionales.

En el período revisado, el racismo o la ideolo-

los proyectos *La relación campo y ciudad en la Sierra Norte de Puebla* y *Prejuicios y discriminación en ciudades multiétnicas en México*, dirigidos por quien escribe, se llevaron a cabo en esta región étnica de la Sierra y en la ciudad de México entre 1987 y 1999. La mayor parte de estos trabajos han sido presentados como tesis de licenciatura en el Departamento de Antropología de la Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa y están en proceso de publicación como libro.

gía discriminatoria, se aborda desde las representaciones (raza, mestizaje, identidades) y las prácticas (relaciones interétnicas y etnocidio). Comprende también, las *formas elementales* en que se puede manifestar el racismo a través de ideologías y conceptos que refieren aspectos específicos del fenómeno.

Una línea de trabajo constante en este período es la identidad en cualquiera de sus niveles. Hay, con excepciones, ausencia de un acercamiento a las ideologías subyacentes que dan contenido a las distintas formas del racismo. Hace falta un amplio debate y una sistematización de las aportaciones base para las futuras investigaciones.

Si la relación con el otro y los juicios sobre el otro derivan de todo proceso identitario y el racismo no es más que una forma específica de rechazo del otro, es preciso partir del análisis del sistema de representaciones que elaboran los grupos de sí y de los otros con los que interactúan directa o indirectamente. Sin embargo, de esta constatación no se desprende que su estudio se agote en este sistema, porque la identidad no es sólo la expresión de procesos cognitivos derivados del pensamiento para formar grupos, pertenecer a ellos y relacionarse con los otros (Potter y Wheterell, 1992). Existe un conjunto de determinaciones ideológicas, sociales, económicas y culturales que subyacen a las relaciones y juicios sobre los otros. Hay casos de identidades inventadas al calor de muy diversos intereses económicos y políticos y necesidades de diferenciación frente a la presencia de otros grupos percibidos como amenaza y que manipulan lo étnico en forma estratégica. La diversidad regional en México exige un acercamiento a la constitución histórico-geográfico-cultural de sus regiones a fin de reconocer las formas específicas que puede adoptar este tipo de ideología.

Bibliografía

- Aguirre Beltrán, Gonzalo, 1970, *Regiones de refugio*, INI, México.
- , 1976, “Oposición de raza y cultura en el pensamiento antropológico mexicano”, en *Obra polémica*, SEP/INAH, México,
- Báez, Jorge Félix (comp.) 1996, *Memorial del Etnocidio*, Universidad Veracruzana, Xalapa, Ver, México.
- Barabás, Alicia, 1979, “Colonialismo y racismo en Yucatán: una aproximación histórica y contemporánea”, *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales*, núm. 97, UNAM, México.
- Bartolomé, Miguel y Alicia Barabás, 1990, *La presa Cerro de Oro y El Ingeniero El Gran Dios*, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, Instituto Nacional Indigenista, México.
- Bartolomé Miguel, 1997, *Gente de costumbre y gente de razón. Las identidades étnicas en México, Siglo XXI*, México.
- Bartra, Roger, 1998, *El Salvaje en el espejo*, UNAM-Era, México.
- Basave Benítez, Agustín, 1992, *México mestizo. Análisis del nacionalismo mexicano en torno a la mestizofilia de Andrés Molina Enríquez*, Fondo de Cultura Económica, México.
- Boas, Franz, 1945, *Race and Democratic Society*, J. J. Augustin Publisher, Nueva York.
- Bonfil Batalla, Guillermo, 1989, *México profundo. Una civilización negada*, Conaculta y Grijalbo, México.
- Bokser, Judit, 1994, “La identidad nacional: unidad y alteridad”, en Serge Gruzinski, Jacques Lafaye y otros, *México: identidad y cultura nacional*, UAM-X, México.
- Chance, John K, 1978/93, *Razas y clases en la Oaxaca colonial*, Conaculta/INI, México.
- Comas, Juan, 1952, *Los mitos raciales*, UNESCO, Bélgica.
- , 1972, *Razas y racismo. Trayectoria y Antología*, SepSetentas, México.
- De Benoist, Alain, 1986. “Racisme: remarques

- autour d'une définition", en André Bejin y Julien Freund, *Racismes, Antiracismes*, Méridiens Klincksieck, París.
- De La Fuente, Julio, 1965, *Relaciones interétnicas*, INI, México.
- Favre, Henri, 1973, *Cambio y continuidad entre los mayas de México*, Siglo XXI, México.
- Figueroa, Alejandro, 1994, *Por la tierra y por los santos. Identidad y persistencia cultural entre yaquis y mayos*, Conaculta y Dirección de Culturas populares, México.
- Friedlander, Judith, 1977, *Ser indio en Hueyapan*, Fondo de Cultura Económica, México.
- Fonval, Françoise, 1985, Ethnocide et acculturation, en G. Chaliand *et al.*, *Les minorités a l'age de l'Etat-nation*, Fayard, París.
- García Castro, María, 1993, "Identidad nacional y nacionalismo en México", en *Sociológica*, UAM-Azcapotzalco, número 21, México.
- Genovés, Santiago (ed.) 1967, "Race and racism, The Third Conference of UNESCO", en *Yearbook of Pshysical Anthropology*, núm. 13, pp. 270-80, UNAM-INAH, México.
- , 1992, *Razas, racismo y el "cuento" de la violencia*, Comisión Nacional de Derechos Humanos, México.
- Gómez Izquierdo, Jorge, 1991, *El movimiento antichino en México (1871-1934). Problemas del racismo y del nacionalismo durante la Revolución Mexicana*, INAH, México.
- Jaulín, Robert, 1979, *La Des-Civilización. Política y práctica del etnocidio*, Nueva Imagen, México.
- Hernández Díaz, Jorge y Lizama Quijano, Jesús, 1996, *Cultura e identidad étnica en la región Huave*, Instituto de Investigaciones Sociológicas, Universidad Autónoma "Benito Juárez" de Oaxaca, Oaxaca, México.
- Indianidad y descolonización en América latina*. 1979, Documentos de la Segunda reunión de Barbados, Nueva Imagen, México.
- León-Portilla, Miguel *et al.*, 1992, *De palabra y obra en el nuevo mundo. I. Imágenes interétnicas*, Siglo XXI, México.
- Lomnitz, Claudio, 1996, *Salidas del laberinto. Cultura e ideología en el espacio nacional mexicano*, Joaquín Mortiz, Planeta, México.
- Morner, Magnus, 1974, *Estado, razas y cambio social en la Hispanoamérica Colonial*, SepSetentas, México.
- Machuca, Jesús Antonio, 1998, "Nación, mestizaje y racismo", en Alicia Castellanos Guerrero y Juan Manuel Sandoval, *Nación, racismo e identidad*, Nuestro Tiempo, México.
- Molina Ludy, Virginia, 1995, "La ideología subyacente en la discriminación hacia los pueblos indios", en Raquel Barceló *et al.* (coords.), *Diversidad étnica y conflicto en América Latina, El indio como metáfora en la identidad nacional*, Plaza y Valdés, México.
- Monteón González, Humberto y Trueba Lara, José Luis, 1988, *Chinos y antichinos en México, documentos para su estudio*, Gobierno de Jalisco, Guadalajara, Jal., México.
- Ortega y Medina, Juan A., 1987. *Imagología del bueno y del mal salvaje*, UNAM, México.
- Pérez Montfort, Ricardo, *Por la patria y por la raza. La derecha secular en el sexenio de Lázaro Cárdenas*, Facultad de Filosofía y Letras, UNAM, México,
- París Pombo, Dolores, 1997, *Identidades colectivas de las élites en el centro de Chiapas (1971-1993): Tuxtla Gutiérrez y San Cristóbal de Las Casas*, Tesis de doctorado, Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales, México.
- Pollack, Michael, 1986, "Utopie et echec d'une science raciale", en André Bejin y Julien Freund, *Racismes, Antiracismes*, Méridiens Klincksieck, París.
- Rojas Rabiela, Teresa, 1987, *El indio en la prensa nacional mexicana del siglo XIX: catálogo de noticias*, Tomo I y II, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, México.
- Ros, Romero, Consuelo, 1992, *La imagen del indio en el discurso del Instituto Nacional Indigenista*, CIESAS/SEP, México.
- Rozart Dupeyron, Guy, 1992, *Indios imaginarios e indios reales. En los relatos de la conquista de México*, Tava, México.
- Seligson, Silvia, 1983, *Los judíos en México: un estudio*

- preliminar*, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, México.
- Stavenhagen, Rodolfo, 1971, *Las clases sociales en las sociedades agrarias*, Siglo XXI, México.
- Todorov Tzvetan, 1991, *La Conquista de América. El problema del otro*, Siglo XXI, México.
- Touraine, Alain, 1987, *¿Podremos vivir juntos? La discusión pendiente. El destino del Hombre en la Aldea Global*, Fondo de Cultura Económica, México.
- Vázquez, Josefina Zoraida, 1991, *La imagen del indio en el español del siglo XVI*, Universidad Veracruzana, México, (Primera edición 1962).
- Villa Rojas Alfonso, 1990, *Etnografía tzeltal de Chiapas. Modalidades de una cosmovisión prehispánica*, INI, México.
- Villoro, Luis, 1999, *Los grandes momentos del indigenismo en Mexico*, Ediciones de la Casa Chata, Mexico, (primera edición 1949).
- Van Den Berghe, Pierre, 1971, *Problemas raciales*, FCE, México.
- Zárate Vidal, Margarita, 1998, *En busca de la comunidad. Identidades recreadas y organización campesina en Michoacán*, El Colegio de Michoacán y Universidad Autónoma Metropolitana, México.
- Wheterell, Margaret y Potter, Jonathan, 1992, *Mapping the Language of Racism*, Columbia University Press, Gran Bretaña.
- Wieviorka, Michel, 1994, *Racismo y exclusión*, *Estudios Sociológicos*, núm. 34, El Colegio de México, México.

