

Descriptar el racismo mexicano: mestizaje y blanquitud

EUGENIA ITURRIAGA ACEVEDO

En este trabajo quiero mostrar la manera en la que el discurso del mestizaje ha invisibilizado el racismo en México. El artículo está dividido en cuatro partes. En la primera presento las visiones decimonónicas de la raza, pues considero que sólo si se entiende cómo impactan las doctrinas raciales del siglo XIX podemos comprender las distintas dimensiones del racismo contemporáneo. En la segunda analizo cómo los gobiernos posrevolucionarios, por medio de sus políticas indigenistas, vuelven al mestizo el protagonista oficial de la historia. Después describo, desde la antropología, los primeros trabajos que abordan el fenómeno del racismo en México. Por último, reflexiono en torno a la noción de blanquitud como estrategia para esconder el racismo hacia el mestizo mexicano.

PALABRAS CLAVE: racismo, clases sociales, mestizaje, indigenismo, blanquitud

Decrypting Mexican Racism: *Mestizaje* and Whiteness

In this paper, I want to show how the discourse of *mestizaje*—miscegenation—has made racism invisible in Mexico. The article is divided in four parts. First, I present the 19th century views of race, since I believe that only by understanding the impact of these racialist doctrines, we can fully understand the different dimensions of contemporary racism. Second, I analyse how the post-revolutionary governments, through their indigenous policies, made the *mestizo* the official main character of history. Then, I present the first proposals that address racism in Mexico as seen by anthropology. Finally, I reflect on the notion of whiteness as a strategy to hide racism towards the Mexican *mestizo*.

KEYWORDS: racism, social classes, *mestizaje*, indigenism, whiteness

EUGENIA ITURRIAGA ACEVEDO
Universidad Autónoma de Yucatán,
Mérida, Yucatán, México
iturriaga.eugenia@gmail.com

Introducción

En México, las relaciones de clase han sido históricamente racializadas. Las clases sociales se han construido relegando a posiciones inferiores a la población indígena y afrodescendiente, entre la que la pobreza no sólo ha significado exclusión de bienes económicos sino también de bienes simbólicos valorados, como el color de la piel. Si bien el racismo en nuestro país ha dejado de ser tabú, los estudios sobre el tema se han centrado en el racismo hacia la población indígena o afrodescendiente, y han dejado de lado el racismo del que es víctima la mayoría de la población mestiza morena del país.

En este trabajo se explora la forma en la que el discurso del mestizaje, gestado desde finales del siglo XIX, ha invisibilizado el racismo mexicano, pues las diferencias y las enormes desigualdades sociales y económicas se han entendido a partir de explicaciones de clase. Comenzaré por mostrar las visiones decimonónicas de la raza y su papel en las construcciones nacionales; después abordaré las políticas indigenistas de los gobiernos posrevolucionarios mexicanos, en relación con el mestizo como el protagonista oficial de la historia; luego analizaré el papel que desempeñó la antropología en el discurso del mestizaje, y por último reflexionaré sobre el racismo contemporáneo para mostrar que éste no se reduce de manera exclusiva a la población indígena o afrodescendiente, sino que comprende también al mestizo mexicano que ha naturalizado un sistema de categorización y ha encontrado en los mecanismos de blanqueamiento una posibilidad de ascenso social que esconde el racismo.



GWENAEL PIASER-FLICKR ▶ Protesta en Egipto, febrero de 2011.

Visiones decimonónicas de la raza en la construcción nacional

La raza, como señala Tomás Pérez Vejo, juega un papel muy importante en la imaginación de las naciones contemporáneas. En algunas naciones, la raza se convirtió en una marca de nacionalidad: “una nación es una raza” (2017: 61). En otras, la raza era un factor que favorecía o dificultaba el progreso y la civilización de las naciones en su tránsito a la modernidad. El segundo escenario fue el que caracterizó a los Estados-nación de América, pues éstos se formaron a partir de poblaciones multiétnicas. En México, no es sino hasta la década de 1940 cuando el problema de la nación se plantea como una comunidad de raza, lengua y cultura. Antes, señala Pérez Vejo, “la preocupación de los líderes de

la Independencia fue el Estado y no la nación. Ni ellos ni sus inmediatos sucesores se plantean la necesidad de una definición étnico-cultural de la nación” (2017: 64).

En las primeras décadas de vida independiente, el “problema indio” no tenía una explicación racial. De acuerdo con Carlos López Beltrán, antes de la cientifización de la noción de raza, a finales del siglo XVIII y principios del XIX, las explicaciones sobre los temperamentos humanos se atribuían “al control de las influencias externas y no a la presencia de factores causales en la formación primaria” (2004: 122). Aunque la medicina humoral tradicional admitía que cierto tipo de flujo hereditario de humores pasaba del cuerpo del progenitor al de sus descendientes —lo que explicaba el parecido familiar y el “tipo” regional—, los principales consejos médicos

concernientes al mejoramiento de los hombres eran que las personas vivieran en mejores climas, consumieran mejores alimentos, mejoraran sus hábitos y evitaran las bebidas venenosas y las pasiones inmoderadas (2004: 122).

Durante el siglo XIX, los sectores de las clases dominantes lucharon en todo el país por mantener el sentido social y oligárquico de sus proyectos, tanto en el ámbito nacional como en el regional, por lo que este siglo se caracterizó por sus constantes enfrentamientos y un estado de guerra permanente. En el centro del país, la elite liberal estaba convencida de que la falta de progreso era producto del atraso de la población indígena y por ello había que integrarla lo antes posible. Francisco Pimentel (1832-1893) es un buen ejemplo de esta posición. En su escrito, *Memoria sobre las causas que han originado la situación actual de la raza indígena de México y medios de remediarla*, publicado en 1864, explica por qué la igualdad del indio era necesaria para construir la nación: “mientras que los naturales guarden el estado que hoy tienen, México no puede aspirar al rango de nación, propiamente dicha. Nación es una reunión de hombres que profesan creencias comunes, que están dominados por una misma idea, y que tienden a un mismo fin” (1864: 217).

Al utilizar como principal herramienta de análisis la historia y la comparación de culturas, Pimentel explica las cuatro causas que ocasionaron la degradación de los indios, así como las vías para remediarlas. La primera causa, dice, se debió a los defectos que tenía su antigua civilización: religión bárbara, gobiernos despóticos, sistema educativo cruel y el establecimiento del comunismo y la esclavitud. La segunda causa tenía que ver con el maltrato que recibieron de los españoles:

El noble era reducido a la miseria, el plebeyo tratado como bestia, el hijo separado de los padres, la esposa del marido, el hombre libre reducido a la esclavitud. La consecuencia de esto debía ser

el aniquilamiento total del ánimo, el abatimiento moral más completo, hasta la pérdida de la esperanza. No le queda al desgraciado indígena más recurso que doblegar su triste frente, sufrir en silencio, ahogar en el alcohol, cuando le era posible, sus tristes recuerdos, morir abandonado como un animal despreciable (1864: 108).

La tercera causa de la degradación de la raza india era la falta de una religión ilustrada como la católica: “sin religión, pues, no hay moral, sin moral no hay buenas costumbres, sin buenas costumbres no hay seguridad en el mundo. Calcúlese ahora los males que habrá ocasionado a nuestra patria la falta de moral de los indios” (Pimentel, 1864: 147). La cuarta y última causa de la degradación fueron los defectos del *Código de Indias*, pues en éste la raza indígena era vista con desprecio.

Una vez señaladas las causas, Pimentel explica que bastará con que éstas cesen para que comience a revertirse el proceso. Así, al llevar la educación y la religión católica a los indígenas, al proclamar la igualdad entre los ciudadanos y establecer un régimen de propiedad privada, se empezaría a formar la nueva nación. En esta argumentación no encontramos referencias a la supuesta inferioridad de la raza indígena; sin embargo, en sus propuestas de solución, Pimentel agrega la promoción de la inmigración europea:¹

Afortunadamente hay un medio con el cual no se destruye una raza sino que sólo se modifica y este

1 Pérez Vejo recupera el informe presentado por Pimentel a la junta de colonización el 2 de agosto de 1865, en el que señala lo siguiente: “considero la inmigración europea como el único medio de salvar al país” (2015: 88). Pérez Vejo apunta que la idea de la inmigración europea, el blanqueamiento como solución a los problemas de México, fue ampliamente compartida por las elites del siglo XIX.

medio es la *transformación*. Para conseguir la transformación de los indios lo lograremos con la *inmigración europea* [...]. La raza mixta sería una raza de *transición*; después de poco tiempo todos llegarían á ser blancos (1864: 234).

Queremos, pues, que el nombre de razas desaparezca de entre nosotros, no sólo de derecho sino de hecho; queremos que en el país no haya más que unas mismas costumbres, é iguales intereses. Ya hemos indicado el medio: la inmigración (1864: 240).

Así, aunque la explicación sobre la degradación de la raza indígena tenía una base histórica y cultural asentada en el maltrato que recibieron de los españoles, también está presente la idea colonial de que es posible un “blanqueamiento secuencial”,² es decir, una mezcla que va dando como resultado el blanqueamiento de la población. Esta idea permanece hasta nuestros días, como se verá a lo largo de este trabajo.

En el último cuarto del siglo XIX, la interpretación acerca de las razas experimentó un cambio significativo. El positivismo europeo reemplazó la idea de que el atraso de los indígenas se debía a la dominación colonial e impuso una visión “científica” que “conceptualizó el atraso de ciertos grupos a través de teorías racialógicas modernas” (Urías, 2000: 79). De este modo, el pensamiento racista del último cuarto del siglo XIX se construyó básicamente a partir de dos afirmaciones. La primera es la existencia de razas en la especie humana, y la segunda, la clasificación de las razas según una escala de valor en la que hay una raza superior y otras inferiores. Así, a la representación del indio como un ser atrasado culturalmente se sumó la de un ser con defectos y carencias ligadas a su naturaleza. Cambiar las condiciones de vida del indio ya no era suficiente, debía propiciarse el mestizaje para mejorar su raza.³

La construcción discursiva del mestizo

La situación de pobreza y marginación en la que vivía la mayoría de los mexicanos a principios del siglo XX originó una nueva corriente que explicaba los problemas nacionales como consecuencia de fallas en la economía. Andrés Molina Enríquez, en *Los grandes problemas nacionales*, sostenía en 1909 que para ser una verdadera nación México necesitaba muchos tipos de propiedad, por lo que debían desaparecer los latifundios y la colonización de las tierras fragmentadas (Molina, 1979). Estos planteamientos influyeron en los ideólogos de la Revolución de 1910.

La cuestión racial ocupa un lugar preeminente en el pensamiento de Molina Enríquez. Para él, la patria no puede existir sin la raza, ya que la unificación racial genera cohesión comunitaria. Al igual que Vicente Riva Palacio y Wistiano Luis Orozco, Molina Enríquez pensaba que el carácter moral de las naciones estaba determinado biológicamente (Basave, 1992); sostenía que el tipo morfológico del mexicano era de suma importancia:

La cuestión de la unificación del tipo morfológico parece tener poca importancia; pero no es así en realidad. El tipo es, indudablemente, una de las causas que más obran para mantener las diferencias que separan los grupos sociales, porque es la más fácilmente perceptible; pero su modificación tiene que ser más obra de la naturaleza que de los

- 2 López Beltrán (2004) hace referencia al “blanqueamiento secuencial” que se observa en los cuadros de castas del siglo XVIII: español e india produce mestizo; español y mestiza produce castiza; español y castiza torna español. En estos cuadros también queda claro que la mezcla con una persona negra imposibilita el blanqueamiento.
- 3 La política de inmigración radicaba en buena medida “en el aporte biológico que el extranjero debía hacer en beneficio de una raza que no podía ser más que blanca” (Yankelevich, 2015: 9).

propósitos humanos [...]; *bastará con que el elemento mestizo predomine como grupo político y como grupo social, y con que eleve su número hasta anegar a los otros, para que todos se confundan en él*, como ha pasado en los Estados Unidos (Molina, 1979: 317). [El subrayado es mío.]

Para Molina Enríquez, el mestizo, el nuevo mexicano, sintetizaba las mejores características de dos razas, pero en sus propias definiciones quedan claras las características positivas del blanco y la necesidad de que se transitara hacia esas cualidades. Si bien el mestizo era un “mejor” ser humano, no era el que estaba al frente de la nación, no era el que ocupaba los puestos más altos ni de mayor reconocimiento social. En su discurso muestra con claridad la relación que había entre raza y clase, y dedica un capítulo de su libro para tratar “el problema de la población” y su estratigrafía.

Al concluir el proceso revolucionario, los gobiernos adoptaron una política asimilacionista, en la que el mestizo se transformó en el protagonista oficial de la historia, con lo cual quedó una sola forma de ser mexicano. Los antropólogos se convirtieron en los encargados de resolver “el problema indígena” y sus investigaciones se plegaron a las exigencias de una política nacionalista. Las personas afrodescendientes fueron borradas una vez más de la historia, ahora a partir de un discurso mestizante que no reconocía su presencia.⁴ Los gobiernos fijaron en la población la imagen de un México integrado, de un país sustentado en un pasado indígena glorioso y un próspero presente, basado en la evolución y los avances científicos (Florescano, 2001; Pérez Montfort, 2003).

El indigenismo de la primera mitad del siglo XX constituyó un capítulo más de la política de modernización de la sociedad mexicana y del discurso racista. Manuel Gamio publicó *Forjando patria* en 1916 (Gamio, 1982), libro en el que desarrolló

algunas tesis de Franz Boas para rechazar toda forma de racismo. Para Gamio, la nación sostenía un tipo superior de unidad espiritual que debía ser construida mediante la aplicación de leyes científicas. La antropología, con ayuda de otras ciencias, era un instrumento crucial en el proceso de construcción de la nación, ya que el objetivo último era la integración de las culturas indias a la modernidad (De la Peña, 1996). Gamio, siguiendo la escuela de Boas, con quien se había formado en la Universidad de Columbia, señalaba:

No sabemos cómo piensa el indio, ignoramos sus verdaderas aspiraciones, lo prejuizamos con nuestro criterio, cuando deberíamos compenetrarnos del suyo para comprenderlo [...]. Esta tarea no es del gobernante ni del pedagogo; está exclusivamente destinada al antropólogo y en particular al etnólogo cuyo apostolado exige no sólo ilustración y abnegación, sino muy principalmente orientaciones y puntos de vista desprovistos en lo absoluto de prejuicios. Esto en cuanto a los prejuicios de raza (1982: 25).

Si bien Gamio tenía en común con su maestro Boas la idea de estudiar sin prejuizar, su interés no era únicamente científico, y como revolucionario pensaba que los antropólogos mexicanos debían ayudar al cambio cultural de los pueblos indios. Él estaba convencido de que México necesitaba una convergencia lingüística y la antropología se encargaría de llevar a cabo tanto la homogeneización lingüística como la cultural, para poder formar una verdadera nación.

4 En los siglos XVII y XVIII, la población de origen africano era el segundo grupo más numeroso en la Nueva España (Velázquez e Iturralde, 2016). Con la desaparición jurídica de la sociedad estamental y la aparición de la noción de ciudadanía en el México independiente, la población afrodescendiente desapareció de la documentación oficial —por ejemplo, de los censos y padrones de población—.

Al mismo tiempo que Gamio planteaba la homogeneización cultural, los gobiernos posrevolucionarios ponían en marcha el reparto agrario e instalaban escuelas, convencidos de que ambos procesos ayudarían a transformar el país. José Vasconcelos propuso formalmente la incorporación del indio a la cultura nacional por medio de la educación. Siendo secretario de Educación Pública (1921-1924), impulsó la creación de las “Casas del pueblo” y las misiones culturales.

Aunque Moisés Sáenz coincidía con Vasconcelos en concebir la escuela rural como medio para el desarrollo e integración de los indígenas a la sociedad nacional, su posición era muy diferente. Si bien pensaba que había que “amestizar” al indio por medio de la educación, sostenía que ésta tenía que realizarse en su propia lengua. Los indios también debían aprender el castellano porque ésa sería la única forma en la que la Revolución podría cumplir con su objetivo de justicia social. La educación podría “dar voz castellana a cuatro millones de indios mudos” y cumplir el ideal de un México unido (Sáenz, 1976: 130). Sáenz consideraba que la frontera entre el indígena y el mexicano era sutil y muy variable, ya que el paso de lo indígena a lo mexicano se daba por “pequeños cambios biológicos y por mutaciones en el sentido económico o cultural” (1976: 107).

Luis Chávez Orozco, al frente del Departamento Autónomo de Asuntos Indígenas (1938-1940), coincidía con Sáenz en la necesidad de cambiar la forma de impartir la educación a los pueblos indígenas. El español ya no se impondría como idioma dominante en la vida cotidiana, sino que sería una segunda lengua, que complementaría a las lenguas tradicionales. Esta posición tenía como base la teoría lingüística norteamericana, según la cual el mejor método de alfabetizar era aprendiendo primero en la lengua nativa. Sin embargo, a diferencia de Sáenz, que buscaba la integración de los indígenas, Chávez Orozco, al igual que Lombardo Toledano, defendía la autonomía de los pueblos

indígenas. Ellos, apoyados en el marxismo, analizaban los elementos estructurales de la miseria de las comunidades indígenas y proponían que la Reforma agraria, además de devolver las tierras, otorgara créditos y tecnología para elevar su nivel de vida. Ambos atacaban las tendencias incorporacionistas de la política educativa y proclamaban el derecho de los grupos indígenas a conservar sus costumbres y lenguaje propios (Hewitt, 1988: 35).

Así, en la década de 1930, había tres posturas principales sobre cómo solucionar “el problema indígena”: 1) Manuel Gamio apoyaba la integración socioeconómica y cultural casi completa de los grupos indígenas en la vida nacional; 2) Moisés Sáenz buscaba el reforzamiento de una conciencia rural y mexicana por medio de la educación, y 3) Luis Chávez Orozco y Vicente Lombardo Toledano defendían el rápido desarrollo del campo y al mismo tiempo luchaban por un pluralismo cultural (Hewitt, 1988).

La política indigenista que siguió el Estado mexicano, con Alfonso Caso a la cabeza del Instituto Nacional Indigenista (INI) desde 1948, fue acorde a las dos primeras posiciones. Caso definía al indio de la siguiente manera:

Es indio aquel que se siente pertenecer a una comunidad indígena, y es una comunidad indígena aquella en que predominan elementos somáticos no europeos, que hablan preferentemente una lengua indígena, que posee en su cultura material y espiritual elementos indígenas en fuerte proporción y que, por último, tiene un sentido social de comunidad aislada dentro de otras comunidades que la rodean, que hace distinguirse asimismo de los pueblos de blancos y mestizos (1948: 9).

Nótese que en esta definición no se utiliza un criterio racial para definir al indio. Entonces, Caso señalaba: “no podemos caer en el error tan común de creer en la existencia de una raza indígena, tomando esta palabra en un sentido biológico” (1948: 5).



HOSSAM EL-HAMALAWY-FLICKR ▶ Protesta en Abbasiya, El Cairo, Egipto, 4 de mayo de 2012.

No obstante esta aseveración, su argumento no se encamina al rechazo de la idea de raza sino a lo siguiente: “el mestizaje en América ha sido tan amplio e intenso que es imposible decir si una persona tiene o no características somáticas indígenas que lo clasifiquen como indio. En consecuencia, tales rasgos no pueden ser más que uno de los elementos, y no ciertamente el más importante, para la determinación del indio” (1948: 5).

Hasta ese momento, la principal preocupación del indigenismo se había centrado en conocer a los grupos indígenas y ocuparse de su aculturación e integración a la nación. Julio de la Fuente, colaborador

cercano de Caso en el INI, insistía en que la política educativa del país había dejado de lado un punto fundamental: las relaciones interétnicas. Para él, “el problema indígena” era una expresión incorrecta utilizada por personas que creían al indio una “vergüenza nacional” (1977: 41). Lo que caracterizaba a un indio era la cultura y no la raza, y afirmaba que no eran los aspectos raciales sino los culturales los que marcaban la diferenciación, pues consideraba que el idioma era más importante (De la Fuente, 1965). Al explicar las uniones matrimoniales en los municipios serranos del distrito de Villa Alta, Oaxaca, De la Fuente apuntaba que si bien había pocos casamientos

entre los distintos grupos, no era la raza la causa de que esto sucediera así, sino el idioma y la cultura, porque la indianidad no radicaba en la raza sino en el idioma indígena: “que despierta, en quienes lo hablan, el sentimiento de que son rústicos, poco claros o poco inteligentes. [Los indígenas piensan que el castellano] mejora la mentalidad, haciéndola clara, inteligente y rica” (1965: 64).

De la Fuente veía también que la indianidad se reflejaba en la indumentaria. Los viejos se aferraban a su vestimenta, pero los jóvenes la irían dejando poco a poco y con ello se desprenderían de “la marca más visible de la diferencia y del *status* inferior, siendo indios sólo para aquellos que los conocen” (1965: 65). A pesar de reconocer lo conflictivo de las relaciones interétnicas, De la Fuente no podía visualizar el racismo presente en estas relaciones y pensaba que con un manejo correcto del español y el cambio de vestimenta se acabaría la discriminación.

Después de la Segunda Guerra Mundial y el genocidio judío perpetrado por los nazis, el concepto de raza empezó a ser cuestionado. En la antropología mexicana, poco a poco, fue sustituido por el de etnia. En los años cincuenta, Gonzalo Aguirre Beltrán formuló un nuevo marco teórico y conceptual que guió el discurso y la acción indigenista desde 1950 hasta 1976. En 1951 propuso la creación de unidades destinadas a la investigación y la inducción del cambio social: los Centros Coordinadores Indigenistas. Estos centros, dependientes del INI, facilitarían el tránsito desde las relaciones sociales de casta hacia las relaciones de clase dentro de las cuales el indígena podría ascender.

En su obra *Regiones de refugio*, publicada en 1967 (Aguirre, 1987), explica los distintos mecanismos dominicales —de dominación— hacia el indígena: segregación racial, control político, dependencia económica, tratamiento desigual, distancia social y acción evangélica. De acuerdo con Aguirre Beltrán, en estas regiones del país dominaba una estructura

colonial dual, que la moderna nación debía romper, y afirmaba:

A nivel nacional no existen obstáculos graves que impidan al miembro de una minoría étnica integrarse a la mayoría, siempre y cuando fuese su deseo; pero, a nivel regional local, los mecanismos dominicales niegan la igualdad, estorban la movilidad, procuran el aislamiento del grupo y mantienen el *statu quo* de la situación colonial conservando, en el seno de la sociedad clasista, relaciones de casta totalmente anacrónicas (1987: 18).

Aguirre Beltrán fue el primer antropólogo en estudiar a las poblaciones negras de México. En su obra *Cuijla: esbozo etnográfico de un pueblo negro*, publicada en 1958 (Aguirre, 1995), se refiere a la existencia de tipos biológicos diferentes en México, pero es muy cuidadoso en no utilizar la palabra “raza” sino tipos físicos o mestizaje biológico. Aunque el tema central de su análisis no es el racismo, reconoce que éste es un problema de las relaciones interétnicas en México. Según los testimonios que recogió durante su trabajo de campo, la población de Cuijla —en la Costa Chica de Guerrero— creía que entre más oscuro era el color de la piel más degenerado era el sujeto: “los negros completamente negros, de pelo pasita, son llamados *cuculustes*, porque son los más degenerados” (1995: 70). Afirmaba que detrás de este tipo de comentarios había una evidente convicción de la superioridad racial de los blancos sobre los negros y los indios; sin embargo, para él, estos comentarios eran “anacronismos en el México revolucionario, resultado del conservadurismo cultural en lugares aislados del país, [que] ha permitido la supervivencia de conceptos científicamente inaceptables” (1995: 70). Para los indigenistas, el racismo era impensable. Se les dificultaba percibir como racismo la discriminación cotidiana que sufrían los pueblos indígenas y afrodescendientes del país. Creían que al

afirmar la inexistencia de las razas y explicar que la desigualdad llegaría a su fin cuando se rompieran los anacronismos coloniales y se establecieran las clases sociales, la desigualdad desaparecería.

La visibilización del racismo desde la academia

Como vimos, los indigenistas estaban preocupados por llevar la justicia de la Revolución a los pueblos indios y consolidar la nación mexicana; negaban que la discriminación contra el indio fuera racial pues la entendían como una exclusión social que desaparecería conforme avanzara el proceso de aculturación. Juan Comas —refugiado español— fue uno de los primeros antropólogos en reprochar al indigenismo mexicano su ceguera frente al racismo del que eran víctimas los indígenas mexicanos. Comas argumentaba que en Latinoamérica el racismo carecía de manifestaciones virulentas como en Sudáfrica y Estados Unidos, por eso era difícil reconocerlo, y puso en claro que el prejuicio racial en Latinoamérica era sutil y enmascarado, y servía de pretexto a diversos tipos de discriminación, sobre todo la económica y social (Comas, 1972).

Hacia mediados de la década de 1960 empezó en Latinoamérica una discusión sobre el subdesarrollo. Pablo González Casanova, en su libro *La democracia en México*, publicado en 1965 (González, 1972), planteó la existencia de un colonialismo interno que reproducía en el interior de los países las mismas relaciones establecidas entre metrópolis y colonias, por lo que consideró a las comunidades indígenas como colonias en el interior de sus propios Estados. Apuntó que la situación de los indígenas estaba marcada, no sólo por la explotación económica, sino también por la dominación política, lingüística y cultural.

Siguiendo esta línea, Rodolfo Stavenhagen publicó *Las clases sociales en las sociedades agrarias*, en 1969

(Stavenhagen, 1976), texto en el que distingue las categorías de estratificación social y clases sociales. Mientras la primera se refiere a la posición social y el estatus, la segunda se relaciona con la posición que un individuo ocupa en la estructura social de acuerdo con los medios de producción. Stavenhagen señala que para pensar en la estratificación social de las sociedades latinoamericanas hay que considerar otros factores, como los religiosos, étnicos, de castas o raciales. Para él, a diferencia de los indigenistas, la movilidad social en la estructura económica no necesariamente involucra un ascenso en el estatus. Así, Stavenhagen incorpora por primera vez la dimensión de clases sociales y estratificación en el estudio étnico: “las clases son incompatibles unas con otras, es decir, se excluyen mutuamente, pero no sucede lo mismo con los estratos de diversos sistemas de estratificación. Esto significa que un individuo puede tener diversos *status* en la sociedad, participar en diversas estratificaciones, en tanto que sólo puede pertenecer a una clase” (1976: 41). Al contrario del planteamiento de Aguirre Beltrán, Stavenhagen explica que las relaciones interétnicas no pueden ser reducidas a sus componentes de clase, ya que las etnias pueden permear las clases sociales y seguir siendo discriminadas en la estratificación social. Esta postura rompe con la explicación hegemónica sobre la desigualdad en México y permite mirar la etnicidad desde otro ángulo.

Las nuevas generaciones de antropólogos se lanzaron entonces, desde distintas posiciones, a la crítica del indigenismo integracionista que se había convertido en política de Estado en las décadas anteriores, y comenzó así un debate que ponía en entredicho sus bases teóricas (Warman *et al.*, 1970).

En este marco, Guillermo Bonfil Batalla propuso una política orientada a fortalecer la cultura étnica, así como el derecho a la autodeterminación, autonomía y autogestión de los pueblos indígenas. En varios de sus escritos (Bonfil, 1989; 1995) desarrolló un concepto útil para entender el proceso



MOSA'AB ELSHAMY-FLICKR ▶ Violenta respuesta a protestas en Abbasiya, El Cairo, Egipto, 4 de mayo de 2012.

mediante el cual la dominación cultural dio como resultado la pérdida de la identidad del grupo original: la desindianización. Señaló que el proceso de desindianización es diferente al mestizaje. Mientras que el mestizaje es un fenómeno biológico, la desindianización es un proceso histórico mediante el cual las poblaciones que originalmente poseían una identidad particular y distintiva, basada en una cultura propia, se vieron forzadas a renunciar a esa identidad. El proceso de desindianización en México, que lleva más de cinco siglos, ha provocado que grandes sectores de la población organicen su visión del mundo a partir de la visión del conquistador. Este antropólogo dejó claro que México no es un país mestizo, como los indigenistas habían sostenido, sino un país desindianizado.

Durante la década de 1980, la antropología mexicana se apartó del estudio de los indígenas y se

preocupó por otros temas: las ciudades, los obreros y sus sindicatos, la política y los procesos electorales, y los estudios de género. En 1994, el levantamiento zapatista en Chiapas provocó —en muchos ámbitos— reflexiones sobre la relación de los pueblos indios con el Estado nacional. Este levantamiento hizo imposible que la academia siguiera cerrando los ojos frente a la existencia del racismo en México (Castellanos, 2000; Gómez, 2002); por esta razón, en los años siguientes se incrementaron las publicaciones sobre el tema.⁵ Los trabajos pusieron

5 Mónica Moreno Figueroa (2016) hace un recuento y revisión de los artículos sobre racismo en México publicados de 1956 a 2014 en revistas académicas mexicanas. En 58 años se publicaron 66 trabajos; el primero fue “Los mitos raciales”, de Juan Comas. El tema ha tenido una presencia constante desde 1999, y hubo un *boom* en 2001, con la publicación de 18 trabajos.

especial énfasis en la ideología nacionalista y sus efectos, así como en la crítica al indigenismo de las décadas anteriores. Sus autores señalaban al Estado mexicano, sus instituciones y políticas como los principales responsables de la discriminación hacia los indígenas (Iturriaga Acevedo, 2016).

Pensar en el racismo desde la blanquitud y el privilegio

Todos los que habitamos en México hemos escuchado decir que alguien “tiene cara de gente decente”. No es casualidad que esa cara corresponda a una persona de tez clara. También es frecuente escuchar que un niño es bonito cuando es rubio, o frases como la siguiente: “es morenito pero está bonito”. En éstas y muchas otras expresiones de la vida cotidiana hay un racismo naturalizado, un racismo encriptado.⁶

Bajo la repetida afirmación de que “todos somos mestizos”, en México se ha negado el racismo y se ha buscado entender las diferencias y las enormes desigualdades sociales y económicas mediante explicaciones de clase o de discriminación étnica, borrando al racismo de la escena social. Por ello creo que vale la pena preguntarse: ¿por qué cuesta tanto trabajo hablar del racismo en México si la mayoría de los mexicanos lo viven cotidianamente? Creo que la respuesta tiene que ver, por un lado, con el discurso del mestizaje y la invisibilización del fenómeno, como vimos en los apartados anteriores; y por el otro, con lo doloroso que resulta su reconocimiento.

El racismo duele porque el supuesto “defecto” está inscrito en el cuerpo, en la “naturaleza” de las personas; es algo dado y prácticamente inamovible, como las facciones o el color de la piel. Entiendo el racismo como la creencia de que ciertos seres humanos son mejores que otros, como una idea que postula que la apariencia física está unida a la

cultura, las cualidades morales y las capacidades intelectuales. El pensamiento racista ubica el cuerpo de las personas en un lugar definido, del cual no les es permitido salirse; un lugar fijado por la apariencia, pues se cree que el aspecto físico determina ciertas prácticas, comportamientos y formas de pensar. El racismo implica jerarquización y ésta produce desigualdades que se justifican al hacerlas pasar por naturales. Esa jerarquía permite aceptar los privilegios de las personas de un grupo sobre las personas de otros grupos. El racismo es una relación social de poder y dominación que se manifiesta en comportamientos repetitivos que se consideran normales.

En México, el racismo no involucra sólo a los pueblos indígenas y afrodescendientes, también abarca al grupo mayoritario y dominante: los mestizos morenos. Considero que hay que pensar en el mestizaje, no sólo como un discurso racial imperante en el discurso nacionalista, sino también como una lógica que estructura y subyace en la vida cotidiana de los mexicanos, una lógica que premia la blancura y otorga privilegios a quienes la poseen. El discurso del mestizaje le ha brindado a la gran mayoría de los mexicanos la posibilidad de tener espacios esporádicos de privilegio al marcar su distancia y diferencia con la población indígena y afrodescendiente. Los mexicanos entraron al “juego” de ascender socialmente por la vía del mestizaje; un mestizaje que prometía, mediante una buena alquimia y poco de suerte, un blanqueamiento. Asimismo, este discurso ha permitido a una minoría blanca consolidar un poder político, económico y de control social.

6 En este sentido, destaca la aparición en 1989 de un artículo de José Iturriaga Sauco, titulado “Discriminación críptica en México”, en el que se plantea que el racismo en México no se reconoce porque se encriptó y naturalizó en la vida cotidiana (Iturriaga, 1989).



EU CIVIL PROTECTION AND HUMANITARIAN AID-FLICKR ▶ Edificio bombardeado en Siria.

La política del mestizaje, desplegada en México por los gobiernos herederos de la Revolución, logró que las fronteras entre los distintos grupos sociales se hicieran borrosas y ambiguas. La ambigüedad ha evitado una discriminación absoluta, pero al mismo tiempo ha permitido la reproducción y persistencia de desigualdades. Se trata, en palabras de Luis Reygadas, con las cuales concuerdo, de “un racismo encubierto que encuentra en la flexibilidad uno de sus principales soportes” (2008: 127).

En nuestro país, poco se ha reflexionado sobre la blancura, la blanquitud y el blanqueamiento. Los conceptos desarrollados por Bolívar Echeverría (2010) y los estudios sobre blancura y blanquitud —*whiteness studies*—⁷ llevados a cabo en Estados Unidos nos pueden ayudar a entender algunas de las trampas del mestizaje mexicano. Echeverría (2010)

establece la distinción entre blancura y blanquitud. La primera refiere a los rasgos fenotípicos del ser humano “blanco”, a una blancura epidérmica, un color de piel. La blanquitud hace referencia a los rasgos éticos que expresan blancura. La blanquitud deja de ser un color y se convierte en un conjunto de relaciones de poder. De esta forma, no todos los que tienen un color claro poseen blanquitud, y algunos, aunque sin blancura epidérmica, pueden lograr la

7 Los *whiteness studies* se iniciaron en Estados Unidos, en los años noventa, con autores como la socióloga Ruth Frankenberg (1993); el historiador David Roediger (1999), y el filósofo jamaicano Charles Mills (1997), entre otros. Sus reflexiones han demostrado que “ser blanco” es una estrategia de autoridad, más que una identidad.

blanquitud por medio del blanqueamiento, es decir, siguiendo ciertas prácticas culturales y de consumo. El concepto de blanquitud nos puede ayudar a hablar del lugar de privilegio, que no sólo se refiere al aspecto físico o el color de piel.⁸ La blanquitud tiene que ver también con el capital cultural y social; de acuerdo con Pierre Bourdieu (1991), podemos decir que guarda una relación directa con el *habitus*.⁹

A diferencia de Estados Unidos, en México hay una ausencia en el discurso oficial sobre “las razas”. Como señala Stavenhagen (1994), para que la ideología racista prospere, no es necesario que exista una raza. Los mexicanos no se definen a sí mismos en términos de razas; sin embargo, es una sociedad en la que se llevan a cabo procesos de racialización. La racialización, de acuerdo con Alejandro Campos (2012), se entiende como la producción social de los grupos humanos —cuerpos, culturas y etnicidades— en términos raciales. Los grupos socialmente racializados son el resultado de prácticas, doctrinas y producciones del saber. Los procesos de racialización “producen tipologías más o menos duraderas, más o menos consensuadas, que homogeneizan a los grupos considerados similares” (2012: 187). En México, como se mostró en la primera parte de este trabajo, el indígena ha sido un sujeto fuertemente estigmatizado y racializado como un ser que necesita ser modificado; por ello no es extraño que la mayoría de los mexicanos no se quiera parecer a él y la palabra “indio” sea un insulto (Navarrete, 2017). Los códigos que reproducen y naturalizan jerarquías han operado con tal fuerza y eficacia que no sólo han mantenido por siglos a los pueblos indígenas y afrodescendientes en un lugar subordinado, sino también a los mestizos de piel morena, legitimando así el papel de las personas “blancas”. Esto se puede constatar en la vida cotidiana a partir de pautas estéticas y morales convertidas en naturaleza e implantadas en la cultura (Iturriaga Acevedo, 2016; Cerón, 2019). Refranes populares como “aunque la mona de vista de seda, mona se queda” son ejemplo

de ello. Considero que para explicar el racismo en México es importante enfocarse en los procesos de racialización de las personas, en los discursos, las prácticas y las identidades, pues ello nos permitirá desvelar los mecanismos mediante los cuales opera el racismo en nuestro país: “[concentrarnos en la racialización] implica también volver a pensar en el mestizaje no sólo como un momento histórico o hasta una ideología histórica posrevolucionaria, sino también como una experiencia viva que cruza la vida cotidiana e institucional, que moldea y organiza las relaciones en México” (Moreno, 2016: 105).

La discriminación racial en nuestro país no ha tenido líneas tan claras de distinción como la segregación en Estados Unidos o el *apartheid* en Sudáfrica, pues se puede encontrar en las clases medias y populares una composición heterogénea. Sin embargo, en la cúspide de la pirámide social existe una clara segmentación, en la que la elite es en su mayoría blanca y blanqueada. La blancura de esta minoría, como expliqué con anterioridad, no está basada solamente en el color de la piel o en características biológicas, sino en una construcción social y cultural que ha permitido que algunos individuos experimenten un proceso de blanqueamiento gracias a la educación, el dinero, la cultura, el gusto y un estilo de vida particular. Sin embargo, aunque existe la posibilidad de blanqueamiento y ascenso social, no han desaparecido las fronteras étnicas ni raciales. Aunque estas fronteras puedan ser flexibles, sólo abren paso a ciertos individuos, porque su movilidad no representa un mejoramiento colectivo ni elimina la distancia entre las elites y el resto de la población.

8 Por eso no me parece correcto hablar de “pigmentocracia” (Telles y Casas, 2019), pues reduce un problema complejo a uno solo de sus factores.

9 El *habitus* hace alusión a un sistema de esquemas construidos histórica y grupalmente e incorporados a la historia individual a modo de pensamiento; dicho sistema funciona en la práctica y para la práctica (Bourdieu, 1991).

Hacen falta estudios que arrojen evidencias sobre los grupos que se benefician de esta organización social. Los trabajos etnográficos se han concentrado en visibilizar las condiciones de abuso y opresión de los sectores subalternos, y son pocos los estudios que han abordado el racismo mediante el análisis de los grupos de mexicanos privilegiados.¹⁰

En México, el blanqueamiento funciona como una “hegemonía del sentido” que naturaliza las relaciones sociales. Funciona porque mantiene un “sentido común” que hace que las relaciones sociales se vuelvan incuestionables y aceptadas, incluso por

aquellos que no se ven beneficiados directamente por ellas. Este sistema ha prevalecido porque naturalizó la jerarquía y el privilegio de la blanquitud. Mientras no cuestionemos la blanquitud y el privilegio, el sistema seguirá reproduciéndose. En cualquier caso, las reflexiones que aquí se han presentado buscan estimular el debate público y académico en torno a un racismo que urge descriptar. **D**

10 Véanse Moreno (2013); Iturriaga Acevedo (2016); Cerón (2019); Krozer (2019).

Bibliografía

- Aguirre Beltrán, Gonzalo, 1987 [1967], *Regiones de refugio*, Instituto Nacional Indigenista, México.
- , 1995 [1958], *Cuijila: esbozo etnográfico de un pueblo negro*, Fondo de Cultura Económica, México.
- Basave Benítez, Agustín F., 1992, *México mestizo: análisis del nacionalismo mexicano en torno a la mestizofilia de Andrés Molina Enríquez*, Fondo de Cultura Económica, México.
- Bonfil Batalla, Guillermo, 1989, *México profundo: una civilización negada*, Grijalbo/Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, México.
- , 1995, “Descolonización y cultura propia”, en Lina Odena (comp.), *Obras escogidas de Guillermo Bonfil*, tomo 4, Instituto Nacional Indigenista/Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social/Instituto Nacional de Antropología e Historia, México, pp. 351-367.
- Bourdieu, Pierre, 1991, *Sentido práctico*, Taurus, Madrid.
- Caso, Alfonso, 1948, “Definición del indio y de lo indio”, en *América Indígena*, vol. 8, núm. 4, pp. 239-247.
- Campos, Alejandro, 2012, “Racialización, racialismo y racismo. Un discernimiento necesario”, en *Universidad de la Habana*, núm. 273, enero-junio, pp. 184-199.
- Castellanos Guerrero, Alicia, 2000, “Antropología y racismo en México”, en *Desacatos. Revista de Ciencias Sociales*, núm. 4, pp. 53-79.
- Cerón Anaya, Hugo, 2019, *Privilege at Play. Class, Race, and Golf in México*, Oxford University Press, Nueva York.
- Comas Camps, Juan, 1956, “Los mitos raciales”, en *Universidad de México*, vol. 10, núm. 6, febrero, pp. 1-10.
- , 1972, *Razas y racismo*, Secretaría de Educación Pública (SepSetentas, 43), México.
- Echeverría, Bolívar, 2010, *Modernidad y “blanquitud”*, Era, México.
- Florescano, Enrique, 2001, *Etnia, Estado y nación. Ensayo sobre las identidades colectivas en México*, Taurus, México.
- Frankenberg, Ruth, 1993, *White Women, Race Matters: The Social Construction of Whiteness*, University of Minnesota Press, Minneapolis.
- Fuente, Julio de la, 1965, *Relaciones interétnicas*, Secretaría de Educación Pública/Instituto Nacional Indigenista, México.
- , 1977, *Educación, antropología y desarrollo de la comunidad*, Instituto Nacional Indigenista, México.
- Gamio, Manuel, 1982 [1916], *Forjando patria*, Porrúa, México.
- Gómez Izquierdo, José Jorge, 2002, *Estudios sobre el racismo en México. Enfoques preexistentes, antecedentes y estado de la investigación*, Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades-Benemérita Universidad Autónoma de Puebla (Cuadernos de Trabajo, 31), Puebla.
- González Casanova, Pablo, 1972 [1965], *La democracia en México*, Era, México.
- Hewitt de Alcántara, Cynthia, 1988, *Imágenes del campo. La interpretación antropológica del México rural*, El Colegio de México, México.
- Iturriaga Acevedo, Eugenia, 2016, *Las élites de la ciudad blanca: discursos racistas sobre la otredad*, Universidad Nacional Autónoma de México, México.

- Iturriaga Sauco, José E., 1989, "Discriminación críptica en México", en *Examen*, núm. 9, pp. 9-12.
- Krozer, Alice, 2019, "Élites y racismo: el privilegio de ser blanco (en México), o cómo un rico reconoce a otro rico", en *Nexos*, 7 de marzo. Disponible en línea: <<https://economia.nexos.com.mx/?p=2153>>.
- López Beltrán, Carlos, 2004, *El sesgo hereditario. Ámbitos históricos del concepto de herencia biológica*, Universidad Nacional Autónoma de México, México.
- Mills, Charles, 1997, *The Racial Contact*, Cornell University Press, Nueva York.
- Molina Enríquez, Andrés, 1979, *Los grandes problemas nacionales: 1909, y otros textos, 1911-1919*, Era, México.
- Moreno Figueroa, Mónica, 2013, "Displaced Looks: The Lived Experience of Beauty and Racism", en *Feminist Theory*, vol. 14, núm. 2, pp. 137-151.
- , 2016, "El archivo del estudio del racismo en México", en *Desacatos. Revista de Ciencias sociales*, núm. 51, pp. 92-107.
- Navarrete, Federico, 2017, *Alfabeto del racismo mexicano*, Malpaso Ediciones, Barcelona.
- Peña, Guillermo de la, 1996, "Nacionales y extranjeros en la historia de la antropología mexicana", en Mechthild Rutsch (comp.), *La historia de la antropología en México. Fuentes y transmisión*, Universidad Iberoamericana/Plaza y Valdés/Instituto Nacional Indigenista, México, pp. 41-81.
- Pérez Montfort, Ricardo, 2003, *Estampas de nacionalismo popular mexicano*, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, México.
- Pérez Vejo, Tomás, 2015, "Extranjeros interiores y exteriores: la raza en la construcción nacional mexicana", en Pablo Yankelevich (coord.), *Inmigración y racismo. Contribuciones a la historia de los extranjeros en México*, El Colegio de México, México, pp. 81-115.
- , 2017, "Raza y construcción nacional. México, 1810-1910", en Tomás Pérez Vejo y Pablo Yankelevich (coords.), *Raza y política en Hispanoamérica*, Bonilla Artigas Editores/El Colegio de México, México.
- Pimentel, Francisco, 1864, *Memoria de las causas que han originado la situación actual de la raza indígena de México y medios de remediarla*, Imprenta de Escalante y Andrade, México.
- Reygadas, Luis, 2008, *La apropiación. Destejiendo las redes de la desigualdad*, Anthropos, Barcelona.
- Roediger, David, 1999, *The Wages of Whiteness: Race and the Making of the American Working Class*, Verso, Nueva York.
- Sáenz, Moisés, 1976, "La escuela rural mexicana", en Juan Comas, *La antropología social aplicada en México: trayectoria y antología*, Instituto Indigenista Interamericano, México, pp. 105-133.
- Stavenhagen, Rodolfo, 1976 [1969], *Las clases sociales en las sociedades agrarias*, Siglo XXI Editores, México.
- , 1994, "Racismo y xenofobia en tiempos de la globalización", en *Estudios Sociológicos*, vol. 12, núm. 34, pp. 9-16.
- Edward Telles y Regina Martínez Casas (eds.), 2019, *Pigmentocracia: color, etnicidad y raza en América Latina*, Fondo de Cultura Económica, México.
- Uñas Horcasitas, Beatriz, 2000, *Indígena y criminal. Interpretaciones del derecho y la antropología en México, 1871-1921*, Universidad Iberoamericana, México.
- Velázquez, María Elisa y Gabriela Iturralde Nieto, 2016, *Afrodendientes en México. Una historia de silencio y discriminación*, Comisión Nacional de los Derechos Humanos/Consejo Nacional para Prevenir la Discriminación/Instituto Nacional de Antropología e Historia, México.
- Warman, Arturo, Margarita Nolasco, Guillermo Bonfil, Mercedes Olivera y Enrique Valencia, 1970, *De eso que llaman antropología mexicana*, Nuestro Tiempo, México.
- Yankelevich, Pablo (coord.), 2015, *Inmigración y racismo. Contribuciones a la historia de los extranjeros en México*, El Colegio de México, México.