

7	Desigualdad, diferencialismo, asimilacionismo, segregacionismo y exterminio: racismos ordinarios en el mundo y en México
	OLIVIA GALL.
7	Introducción: las paradojas de la igualdad.
9	Identidad y otredad.
10	Los universales y recurrentes mecanismos de la exclusión y la intolerancia, cunas del racismo.
12	El racismo.
17	¿Cuándo y dónde nace el racismo?
21	Los racismos ordinarios en tiempos de la modernidad.
23	México, ¿un país racista?
32	Raza, género y nación.
37	Conclusiones en dos tiempos: el mundo y México.
46	Bibliografía.

Desigualdad, diferencialismo, asimilacionismo, segregacionismo y exterminio: racismos ordinarios en el mundo y en México

OLIVIA GALL

Introducción: las paradojas de la igualdad

Un buen número de ciudadanos del mundo hablamos hoy insistentemente de la necesidad de erradicar consciente y activamente la exclusión, la discriminación, la intolerancia, la xenofobia y el racismo, temas todos que abordaremos en este ensayo, dando énfasis especial al último de ellos: el racismo o la discriminación racial. Al hablar así partimos, aun si no estamos plenamente conscientes de ello, del reconocimiento previo de que todos los habitantes de nuestro planeta tenemos un valor —que no una esencia o una identidad— igual como seres humanos. Damos entonces por hecho que existe tal cosa como la incuestionable evidencia de una necesidad planetaria de los derechos humanos. Sin embargo, por más llano que parezca, este reconocimiento engendra susceptibilidades y paradojas de primera magnitud.

Susceptibilidades, porque toca aspectos puntillosos de la sensibilidad de individuos, grupos, colectividades, sociedades y/o naciones. Aspectos como la sangre, los antepasados o los orígenes; el terruño; la pertenencia; la identidad personal y la identidad colectiva, en los que están involucradas pequeñeces como la historia y la memoria colectivas, la religión, las tradiciones y costumbres, el color de la piel, el arte culinario o la lengua; y, finalmente, la(s) forma(s) de ver, de sentir y de enfrentar a los otros, los diferentes. Paradojas, porque al hablar de derechos iguales nos enfrascamos en una contradicción central: “aquella entre el universalismo que concierne a los seres humanos y el universalismo que concierne a las culturas” (Castoriadis, 1985: 7).

Podríamos mencionar múltiples ejemplos de esta contradicción, pero mencionaremos sólo dos. El primero habla sin duda de una de las grandes tragedias de la actualidad: el conflicto árabe-israelí. El Estado israelí nació gracias a la votación casi unánime de los países

miembros de la Organización de las Naciones Unidas (ONU), como reacción ante el mayor monumento al racismo que haya conocido el mundo moderno: el racismo del exterminio, aquel que conjunta todas las lógicas, todos los registros de la segregación. Es un Estado que en su vida interna opera en forma claramente democrática. Sin embargo, ¿cómo puede calificarse hoy el trato que le da este Estado al pueblo palestino?: ¿como una tragedia histórica?, ¿como el trato inevitable de un pueblo que, en aras de su supervivencia, tiene que sacrificar a otro pueblo?, ¿como una actitud protectora de su integridad y unidad nacional, frente a un pueblo atrasado y abandonado por el resto del mundo árabe, que contribuyó a lanzarlo a una situación desesperada?, ¿como un trato basado en la lógica militarista alimentada por múltiples intereses en el Medio Oriente?, ¿como colonialismo expansionista?, ¿como exclusión inevitable?, ¿como discriminación no asumida en la conciencia nacional y en la diáspora? o, finalmente, ¿como racismo?

El segundo abre una interrogante hacia el abordaje de estos temas en nuestro país. El Estado mexicano moderno, anticlerical, liberal e indigenista, se proclama campeón mundial del antirracismo a través del mestizaje. En palabras de don Jesús Reyes Heróles: "México construyó una tradición de libertad e igualdad naturales que arraigó en la cultura del pueblo y nos libró muy temprano de la esclavitud, la servidumbre y el racismo". Esta visión, ¿es o no un gran mito con el que hemos vivido y alrededor del cual se ha construido nuestra identidad nacional?

Si observamos con cuidado estas susceptibilidades y paradojas podemos apreciar lo complejo del fenómeno. Por eso, con el fin de abordarlo, quisiera plantear varias preguntas y tratar de darles algunas respuestas, para luego cerrar con ciertas reflexiones en torno a posibles acciones a desarrollar en nuestro país en contra del racismo. Estas preguntas son: 1. ¿Qué es la identidad y cuál es la mancuerna identidad-otredad? 2. ¿Cuáles son los mecanismos de la exclusión y de la intolerancia, cuna del racismo? 3. ¿Son evitables o inevitables?, ¿son normales o anormales? 4. ¿Qué es el racismo? 5. ¿De qué se compone? 6. ¿Es lo mismo hablar de conflictos interétnicos que de conflictos en los que está presente el racismo? 7. ¿Cuándo nació el racismo en la historia? 8. ¿Cuáles han sido y son sus manifestaciones diversas? 9. ¿En cuál o en cuáles de sus variantes se ha presentado y se presenta en nuestro país?¹

¹ Debo aclarar que no voy a tocar sino el tema de los racismos contra los indígenas. Asimismo, no he trabajado aún el tema del racismo contra otras minorías étnicas en México: los judíos, los orientales, los negros, etcétera.

10. ¿Cuál es la relación entre raza y género en general y en México en particular?

Identidad y otredad

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

Esta percepción colectiva es a la vez tangible e intangible. Está compuesta de aquellas cosas imperceptibles por las que se echan a andar los mecanismos de la significación que le son propios a la memoria común de una colectividad humana. Sea cual sea ésta, sus miembros comparten un territorio, una historia y una cultura específicos, que los hacen sentirse “idénticos” —así, entrecomillado. Este sentimiento, esta certeza de su calidad de idénticos, funciona como una especie de “argamasa invisible que aglutina puntualmente y da coherencia a la vida de los pueblos; les provoca el sentimiento de pertenencia y el de diferencia respecto de los otros, para que a su vez éstos los reconozcan como diferentes” (Ávila Palafox, 1993).

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

Estos ingredientes, producto de la simbiosis entre el individuo y el grupo, elaboran un coctel de una potencialidad extraordinaria, algo así como un *corpus mysticum* que posee toda la fuerza de las pulsiones primarias del género humano. Por eso aparece constantemente en nuestro lenguaje, en los dichos, en la poesía, en la filosofía y en el folkllore: en el “Yo soy quien soy” de Calderón de la Barca; en el “Yo soy quien soy y no me parezco a naiden” del folkllore mexicano; en el “Yo no soy yo” de Juan Ramón; en la frase de Jorge Luis Borges, “esa cosa rara que somos, numerosa y una”; en el “Todos soy yo” de Miguel de Unamuno; y, finalmente, en la hermosísima fórmula de Arthur Rim-

baud: “*je est un autre*” (“yo es otro”). Al respecto Lisón Tolosana comenta: “La historia le confiere al conjunto [al grupo] la inmortalidad por sucesión, el nivel de lo trascendente, de lo recubierto de grandeza cósmica, de lo sagrado, de lo religioso; de aquello que llega a convertirse en la ideología más poderosa, aquello por lo que los simples mortales están dispuestos a inmolarsé y, tristemente, [por lo que] están también dispuestos a matar” (Lisón Tolosana, 1993).

La identidad colectiva —de la que la identidad individual no está más que parcialmente exenta— es entonces una construcción social, una forma de representarse, de darle significación al nosotros. Es una idea en la cabeza y un sentimiento en las tripas de muchos que se viven como idénticos, pero no es una simple idea, sino una por la que, simplemente, como dice Lisón Tolosana, podemos dar la vida y quitársela a otros. Se entiende entonces por qué, cuando uno analiza las relaciones o los conflictos entre grupos socioculturales —llamados conflictos interculturales o interétnicos—, uno de los vehículos privilegiados del análisis es la construcción de identidad, que no existe sin su contraparte: la construcción de la otredad.

Los universales y recurrentes mecanismos de la exclusión y la intolerancia, cunas del racismo

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

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

El primer caso implicaría un suicidio. Es poco frecuente, por no decir inexistente, que una sociedad instituida quiera desaparecer bajo el reconocimiento de que la otra es mejor. ¿Y por qué ha sido así? Porque en general se ha equiparado igual e indiferencia o, por el contrario, diferente e incomparable. Es decir, se ha dicho, si éstos son iguales a nosotros y nosotros somos iguales a ellos, entonces no hay razón para que tengamos costumbres distintas (Castoriadis, 1985: 15). En otras palabras, si los judíos son iguales a los indios nahuas, o los judíos tendrían que comer puerco igual que los nahuas o éstos deberían dejar de comer puerco igual que los judíos; o bien, si los ciudadanos de Singapur son iguales a los franceses, los singapurenses tendrían que abandonar la práctica de cortarles la mano a los ladrones o los franceses tendrían que adoptarla.

Sin embargo, lo anterior no se acepta porque la indiferenciación es vivida como la pérdida de la propia identidad, implica la indiferencia, la no-diferencia, y ello lleva a que se pierda la razón de ser de las propias costumbres. La consecuencia de no aceptarlo es evidentemente que no se quiere ver a los otros como eso, como simplemente otros. En otras palabras, no podemos dejar de verlos como aquellos con quienes debemos compararnos. Pero, ¿por qué es así?, ¿por qué no podemos dejar de compararlos?, ¿por qué no simplemente los aceptamos? Porque tendríamos que proceder a algo que históricamente se ha mostrado excepcionalmente difícil: tolerar en ellos costumbres que para nosotros son abominaciones.

La verdad de las propias instituciones se vuelve así tanto más verdadera cuanto más se compara con otras. Por ello, “la historia humana muestra que considerar al ‘otro’ [como] inferior ha sido [...] una opción de cuasi proclividad natural” (Castoriadis, 1985: 15). O, como lo diría la politóloga francesa Ariane Chebel d’Appollonia hablando del racismo:

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

El siguiente es el **mecanismo de la exclusión**:

Procedimiento de pertenencia a una cultura

Si A = lo que yo soy vale entonces pertenezco a un conjunto social que vale

Procedimiento de falaz representatividad de una cultura

Si A = lo que yo soy vale entonces A = el tipo mismo de lo que vale

Conclusión

Si A = el tipo mismo de lo que vale entonces no A = el tipo mismo de lo que no vale

Fuente: Castoriadis, 1985.

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

El racismo

Raza, etnicidad y clase

Lo primero que es necesario apuntar —y aquí sigo la línea de pensamiento del investigador británico Peter Wade— es que la discusión sobre estos temas requiere de una visión histórica sobre ellos. La raza y la etnicidad no son términos que tengan referentes fijos; tenemos que verlos dentro del contexto de la historia de las ideas (Wade, 1997: 5) y colocarlos al mismo tiempo dentro del contexto de las prácticas, dos contextos que se autodeterminan constantemente.

LA RAZA

Hoy en día muchos biólogos, genetistas y antropólogos físicos han llegado a la conclusión de que desde el punto de vista biológico las razas no existen. En otras palabras, no hay duda de que las variaciones genéticas se presentan, pero es muy difícil partir de un gen o de un grupo de genes y trazar una línea alrededor de su distribución en el espacio, de tal forma que podamos definir los límites de una raza. Las agrupaciones humanas en términos de blancos o negros no pue-

den, por ello, ser marcadas o establecidas en términos genéticos de ninguna manera que sea mínimamente clara o precisa.

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

A partir de los descubrimientos del año 2000 en torno al genoma humano hoy sabemos que, desde el punto de vista genético, los más de 6,000 millones de seres humanos que habitamos este planeta somos –independientemente de nuestro color de piel y origen geográfico– 99.9% iguales, mientras que las diferencias entre nosotros están solamente contenidas en 0.1% de nuestro genoma. En el 99.9% de nuestras similitudes genéticas residen cosas tan fundamentales como que todos tenemos estómago, piel, un hemisferio izquierdo y un hemisferio derecho en el cerebro, órganos genitales, ya sean masculinos o femeninos –esta diferencia está codificada en nuestro ADN en forma de cromosomas y hormonas– o lengua y orejas. En el restante 0.1% del código del nuestro ADN se alojan las diferencias, sí, y no por ser cuantitativamente ínfimas las debemos anular. Están, no hay duda de ello, contenidas en algunos rasgos visibles que marcan diferencias entre los seres humanos, como el color de la piel o la forma de los ojos o de los labios. También residen en algunas características no visibles como la propensión de un grupo humano que ha tendido a mezclarse poco con otros a tener cierto tipo de factor RH o a ser afectado con más facilidad por cierto tipo de enfermedades y no por otras.

Esta información reciente es, sin duda, apenas la punta del *iceberg* de descubrimientos por venir que nos abrirán cada vez más los ojos acerca del peso de la genética en nuestras diferencias. A pesar de ser la punta del *iceberg* es ya importante, sobre todo porque sí nos permite contestar a quienes han basado la discriminación racial en supuestas “profundas diferencias genéticas”, que las que existen no son de una magnitud tal que permitan justificar que se finque en la genética la idea que un grupo tiene acerca de otro como “inferior, incapaz, lento, sucio, ladrón, sin alma, sin sentimientos, sin iniciativa propia, hecho para trabajar como los animales”, etcétera (Ridley, 2000).

Existe, por lo tanto, un acuerdo bastante generalizado entre los científicos naturalistas y sociales en el sentido de que las razas no son

sino construcciones sociales. En otras palabras, al igual que la identidad la raza es una idea. Sin embargo, nuevamente como en el caso de la identidad decir esto último no es sinónimo de afirmar que “la idea de raza es meramente una idea” o, dicho de otro modo, es algo que no tiene importancia en la realidad. Por el contrario, como muchas otras ideas la de raza resulta tener un enorme peso en la realidad porque las personas que creen en ella se comportan como si las razas realmente existieran, transformándolas así en categorías sociales dotadas de un gran poder, en realidades sociales extremadamente significativas.

Por ello se pregunta Wade: “¿qué clase de construcciones sociales son las razas?” Una respuesta muy común a esta pregunta –incluso entre los científicos sociales– es la que asume que existe tal cosa como la cruda realidad de la diferencia fenotípica, es decir, la existencia de las disparidades entre las distintas apariencias físicas de la gente. Ello significa que a pesar de que “reconocen que las razas no existen como entidades biológicas, genéticas, objetivas, [sí] tratan de reconstruir un fundamento objetivo que les permita reconocer la existencia de distinciones ‘raciales’ como si éstas estuvieran basadas en el fenotipo” (Wade, 1997: 14). Sin embargo, dicho fundamento es falso porque, de hecho, sólo ciertas variaciones fenotípicas conforman categorías e ideologías raciales y aquellas que cuentan han emergido a lo largo de la historia. En otras palabras, concluye Wade: “Las razas, las categorías raciales y las ideologías raciales son aquellas que elaboran construcciones sociales recurriendo a los aspectos particulares de la variación fenotípica, que fueron transformados en significantes vitales de la diferencia durante los encuentros coloniales europeos con otras culturas” (1997: 14-15).

Como se puede ver, Wade enfatiza de manera particular los encuentros coloniales europeos como los únicos que transformaron en significantes vitales de la diferencia ciertos aspectos particulares de la variación fenotípica; otros autores ponen en duda esta afirmación. Volveremos sobre ello más adelante.

LA ETNICIDAD

El término *etnicidad* es un concepto que ha sido frecuentemente usado en lugar del de *raza*, ya sea porque el solo uso de esta palabra ha sido considerado *per se* como propagador del racismo, al implicar que desde el punto de vista biológico las razas en efecto existen, ya sea porque, teñido por su propia historia, simplemente “olía feo” (Wade, 1997: 16).

¿Qué quiere decir exactamente el término “etnicidad”? De acuerdo con otro autor británico, Marcus Banks, la etnicidad es una “colección de declaraciones bastante simplistas y obvias acerca de las fronteras, la otredad, las metas y los logros, el ser y la identidad, la descendencia y la clasificación, que ha sido construida tanto por el antropólogo como por el sujeto” (Banks, 1996: 5).

Podemos argüir entonces que la etnicidad es también una construcción social, pero entonces: ¿en dónde reside, si es que reside en algún lado, su especificidad? “El consenso general es que la etnicidad se refiere a diferencias ‘culturales’, mientras que, como lo vimos líneas arriba, dícese de la raza que ésta se refiere a las diferencias fenotípicas” (Wade, 1997: 16-17). No obstante, para Wade la diferencia cultural se extiende a lo largo y ancho del espacio geográfico. La gente usa su localización o más bien su supuesto origen para hablar de la diferencia y de la igualdad. “¿De dónde eres?” es, por tanto, la pregunta étnica por excelencia.

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

Resumiendo: de la misma forma que con la raza, “la etnicidad y las categorizaciones étnicas son parte de una historia específica” (Wade, 1997: 17-19). Sin embargo, raza y etnicidad son conceptos distintos, aunque con frecuencia estrechamente relacionados, en especial dentro de las sociedades coloniales o en las sociedades con un pasado colonial. Los dos son construcciones sociales, pero distintas: el primero está basado en ideas acerca de las diferencias innatas que se fueron forjando como elementos centrales en el establecimiento de la diferencia durante los encuentros coloniales con otros pueblos. El segundo está fundado en una noción específica de la diferenciación cultural construida sobre la idea de lugar de origen, en la que las relaciones sociales responden antes que nada a diferencias geográficas, espacialmente determinadas.

Visto así es evidente que las identificaciones raciales y étnicas se traslapan tanto en la teoría como en la práctica. Sin embargo, la distinción

establecidas líneas arriba entre los dos debe respetarse, aunque el término de raza “suene mal” y esté “cargado de una historia abominable” (Wade, 1997: 19). Remplazar esos términos de esa forma —algo que ocurre con mucha frecuencia en América Latina y en México en particular— implica negar el papel específico que han jugado en la historia las identificaciones raciales o los diversos tipos de discriminación en ellas basados. Y, a su vez, negar lo anterior equivale a borrar la historia particular por medio de la cual estas identificaciones llegan a adquirir la fuerza que tienen al invocar, como lo hacen, una larga historia de encuentros coloniales, esclavitud, discriminación, resistencia y demás.

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

LA CLASE, EN RELACIÓN CON LA RAZA Y LA ETNICIDAD

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

1. Porque las categorías ideológicas pueden afectar a los factores económicos de la misma forma en la que los últimos pueden afectar a las primeras. En el caso concreto de América Latina esto es perfectamente claro, lo que explica por qué, por ejemplo, en muchas de sus regiones los africanos y no los indios fueron convertidos en esclavos.
2. Porque las identificaciones raciales pueden ser diferentes o bien durante diferentes periodos dentro de la fase capitalista de la historia de un país, o bien —y este es el caso de Chiapas frente al de otras regiones de México— en algunas de las regiones de un país a lo largo del mismo periodo de su desarrollo capitalista.
3. Porque de acuerdo con este tipo de explicación: ¿cómo podría uno dar cuenta de la diversidad de clase o de la discriminación de cualquier otro

tipo dentro de una categoría racial oprimida, de la violación de mujeres indias a manos de hombres indios, por ejemplo? (Wade, 1997: 24).

¿Cuándo y dónde nace el racismo?

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

La corriente que sitúa el nacimiento del racismo como paralelo al nacimiento de la Ilustración y de las constituciones liberales

La investigadora española Paz Moreno Feliú escribe: “Lo peculiar del racismo no es que haya pasado paulatinamente de la formulación del odio o rechazo a los ‘otros’ expresada, por ejemplo, en el terreno religioso de la Europa medieval, a una racionalización basada en la biología” (Moreno Feliú, 1994). En otras palabras —agrega— es cierto que en tiempos antiguos, previos a “la modernidad”, la discriminación, exclusión, segregación e incluso el exterminio del otro se debían a que no le rendía culto al dios correcto, o a que no nació en una cultura digna de ser mirada por este dios correcto. No obstante, a partir del nacimiento de las relaciones modernas de producción y de las ideas, leyes y conformaciones nacionales a ellas asociadas, se deben a que ese otro es *biológicamente inferior* a nosotros. Sin embargo, eso no significa que el racismo se explique por tal ruptura de las lógicas de discriminación ya que, dice esta autora, “no hay línea de continuidad [entre ellas]: el racismo es una doctrina nacida de la misma ruptura con lo antes conocido” (Moreno Feliú, 1994).

Michel Wieviorka, sociólogo francés y uno de los más prolíficos autores sobre el tema, plantea: “Es posible [...] pensar en la unidad del racismo y a la vez reconocer la gran variedad de sus expresiones históricas. Para ello, se debe relacionar racismo con modernidad” (Wieviorka, 1994). En este sentido, la ruptura de la que habla Moreno Feliú radica fundamentalmente en que la sociedad anterior a la modernidad se basaba en un principio estructurante de desigualdad, mientras que la sociedad moderna está basada en el principio estructurante de la igualdad como valor. En otros términos, Wieviorka sos-

tiene que la definición de lo político elaborada por la ideología moderna –todos los ciudadanos de una nación son iguales ante la ley y gozan de los mismos derechos individuales– es lo que está en el origen mismo del racismo, puesto que conduce a la necesidad de explicar y justificar lo que en una sociedad basada en el principio estructurante de la desigualdad no era necesario ni explicar ni justificar: el carácter inevitable de la jerarquía económica, sociocultural y política establecida o, para decirlo en términos populares mexicanos, el hecho de que algunos sean menos e incluso mucho menos iguales que otros.

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

Si bien todo parecía indicar que las instituciones del Estado se creaban a partir de esta base material y simbólica común, fueron en realidad ellas quienes se erigieron en los mecanismos para conformar este fundamento colectivo. Lograr erigir la identidad nacional en una identidad total fue sinónimo de construir la doctrina política más importante de los tiempos modernos. Ésta se tradujo de ahí en adelante en la subordinación definitiva de las demás identidades y en el establecimiento de criterios precisos que permitieran definir si una persona era merecedora o no de pertenecer al Estado-nación.

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

Tuvieron, entonces, que definir un nosotros y un los otros. Se enfrentaron así a la complejidad de homogeneizar a una población dividida por diferencias regionales, dialectales, religiosas, de clase, de educación, de origen, de estatus y de convicciones. Fueron asimismo a buscar aquellos rasgos que casi no son susceptibles de ser cambiados: el color de la piel, el tipo de pelo y de facciones, el lugar de nacimiento, la adscripción etno-racial de los antepasados, es decir, “aque-llos elementos que tienen la virtud de parecer claros y no necesitan de doctas discusiones: se tienen o no se tienen, se es o no se es, se pertenece o no se pertenece” (Krotz, 1994, p. 27).

De este modo se fortaleció el moderno Estado-nación en Europa, no sólo por el establecimiento de la igualdad como valor jurídico-político central de su construcción, sino también gracias a la justificación de la jerarquía sociocultural a pesar de ello existente, constituida por la definición del yo colectivo, del nosotros nacional, sinónimos del nacimiento del racismo propiamente dicho, el cual se reforzó por una parte frente a otros Estados-nación y, por otra, desde dentro, es decir, mediante la consolidación de la dominación y dirigencia de los grupos de poder.

*La corriente que sostiene que el racismo,
como odio del otro, nació paralelamente
al surgimiento de los pueblos con historia*

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

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

El debate no es sencillo: por un lado parece lógico pensar que la esencia explicativa del marcaje de desigualdades que justifican la inferiorización excluyente cambia radicalmente desde el momento en que el mundo humano empieza a regirse por los argumentos de la razón y de la igualdad, es decir, cuando surge la argumentación en torno al fenotipo o al genotipo como la explicación primera y última de una desigualdad que la ley no traduce, puesto que la trasciende, va más allá de ella, ya que brota de lo biológico, de lo natural, un terreno inamovible e incuestionable. Por otro lado, tener que recurrir a la explicación de lo biológico en plena era de la modernización científica, considerándolo como aquel territorio que, situado más allá de la voluntad de las instituciones sociales, define los rasgos que hacen que una persona sea digna de pertenecer o no al *in-group*, al nosotros, al yo colectivo, o no, nos conduce a pensar que el salto cuántico que da la humanidad en los siglos XVIII y XIX en materia científica, tecnológica, socioeconómica, política y jurídica no tiene parangón en el terreno cultural.

A raíz de lo anterior se justifican las dos siguientes preguntas: ¿no es el factor fenotípico históricamente aprehendido y reproducido lo que desde el principio de nuestros tiempos registrados ha sido el elemento base que ha establecido la diferencia y su *interiorización* entre unos pueblos y otros?; ¿no fue así independientemente de si este factor ha sido subsumido dentro de argumentos que se sustentan en diferencias de culto, biológicas, genéticas o, finalmente, culturales (como ocurre, lo veremos más adelante, en Europa desde los años 70 del siglo xx)? La cuestión es compleja, en efecto, pero me parece importante mencionarla ya que ella, como muchas de las discusiones que involucran la dimensión cultural —en especial la historia de las men-

talidades o de las construcciones sociales— puede jugar el papel de obstaculizar largamente las transformaciones de las estructuras. El racismo, lo sabemos, es una de esas poderosas ideas obstaculizadoras, y no me parece de ninguna manera agotada la postura de quienes afirman que, al margen del argumento utilizado en tal o cual época para el odio o la exclusión del otro, de hecho es cómo uno lo ve, lo percibe, lo huele o lo escucha lo que marca en primer término el nacimiento de la larga historia humana racista, mucho antes que el momento fundacional de la tan debatida y polémica modernidad.

Los racismos ordinarios en tiempos de la modernidad

Planteada esta discusión, pero independientemente de ella, los estudiosos del fenómeno coinciden en que en tiempos de la modernidad se puede dividir al conjunto de manifestaciones racistas de nuestro planeta en dos grandes grupos: a) aquellas que responden a “la lógica de la desigualdad” y b) aquellas que responden a “la lógica de la diferencia”.

El racismo de la desigualdad

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

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

El racismo de la diferencia

Dentro de este segundo grupo se encuentran aquellos fenómenos de discriminación y/o exclusión en los que más que proceder a la inferiorización del otro lo que se exalta es la absoluta e irreductible dife-

rencia cultural, no racial, de este último con el yo colectivo. Este es el racismo que queda claramente plasmado en el argumento de un famoso genetista de la Universidad de Stanford, el doctor Luca Cavalli-Sforza, quien afirma:

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

El racismo que responde a esta lógica ha sido llamado también “nuevo racismo”, “neorracismo” o “fundamentalismo cultural” (Stolcke, 1993). Se ha manifestado en general a lo largo de los últimos 20 a 25 años en los países del llamado Primer Mundo. En éstos, al lado de las viejas manifestaciones del racismo de la desigualdad, como el antisemitismo, ha surgido una nueva forma de la discriminación sociocultural, que resulta del desprestigio sufrido por el racismo a raíz de la tragedia del holocausto. Como ser racista es malo, como mostrar que uno considera a los otros —sobre todo a los inmigrantes— como seres inferiores, ahora se inventa otra justificación: “no podemos convivir con ellos porque son simplemente diferentes”. El resultado, es, sin embargo, la marginación, la exclusión y, en muchas ocasiones, una violencia de tipo fundamentalista.²

² Estará de acuerdo el lector en que existe una contradicción de base en la obra de los autores que sostienen que sólo se llama racismo a aquel fenómeno en el que la exclusión se fundamenta en las diferencias fenotípicas o genotípicas, pero simultáneamente sostienen que este “fundamentalismo cultural” —que no basa sus razones discriminatorias en lo biológico— se puede llamar racismo. Varios de estos mismos autores sostienen que si el racismo “nació con la modernidad en Occidente” es porque fue ahí donde se originó la razón naturalizante de la desigualdad inferiorizante, pero entonces podría preguntárseles si no se reconoce en las discriminaciones premodernas rasgos racistas porque éstas sí fundamentaban su argumento en el biologicismo; ¿por qué considerar entonces al diferencialismo como una forma de racismo si tampoco procede sobre la base de este argumento? Desde mi punto de vista hay aquí también una contradicción, que en todo caso fortalece la posición de aquellos que sitúan el nacimiento de racismo en la premodernidad.

México, ¿un país racista?

El 17 de mayo de 2001, hace menos de un mes, el Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN) ordenó “la suspensión total” de los contactos con el gobierno federal, al considerar que la reforma constitucional en materia de derechos y cultura indígenas aprobada por el Congreso es “una burla legislativa”; “una grave ofensa a los pueblos indios”; va a “prolongar la guerra en Chiapas”; “ignora por completo la demanda nacional de reconocimiento de los derechos y cultura indígenas”; “revela el divorcio total de la clase política respecto de las demandas populares”; “asegura que los indígenas sigan siendo objeto de limosnas y desprecios” (*La Jornada*, 18 de mayo de 2001).

En este comunicado a la nación, en voz del subcomandante Marcos, el EZLN concluía con tres frases contundentes: la reforma es el instrumento de los legisladores federales que “quieren convertir en derrota la marcha de la dignidad indígena”; “Fox la saluda y así demuestra que simuló hacer suya la iniciativa de la Comisión de Concordia y Pacificación (Cocopa), mientras negociaba con el Congreso y sus sectores duros una reforma que no reconoce los derechos indígenas”; “si algún nombre merece esa reforma es el de ‘reconocimiento constitucional de los derechos y la cultura de latifundistas y racistas’.” (*La Jornada*, 18 de mayo de 2001).

Escasos 17 días después de este comunicado, el artista plástico jalisciense Juan Soriano declaró a *Reforma*:

A Orozco, Rivera y Siqueiros los mencionan donde quiera por razones políticas, las mismas razones por las que tiene éxito el movimiento indígena en Chiapas, por la “cosa tan rara” de quienes tienen la idea de que son indios en un país en donde toda la gente es mestiza [...]. Por tercios siguen siendo indios, y no pueden revivir sus tradiciones porque no las conocen, no saben escribir, ni se entienden entre ellos porque hablan diferentes idiomas, y los hablan muy mal. No hacen más que emborracharse, pegarle a las mujeres y protestar; no aprenden a trabajar la tierra, no aprenden a ser ciudadanos del lugar donde viven, es absurdo, y llevan más de 300 años de hacer eso y ahí siguen, pero son muy poquitos (*Reforma*, 17 de mayo de 2001).

La declaración de Soriano me hizo recordar un párrafo escrito por don Emilio Rabasa cuando era gobernador de Chiapas, a fines del siglo XIX:

Todo pueblo atrasado padece y se diezma al contacto del pueblo que le es superior y, sin embargo, no es humano impedirlo, porque no hay más medio que la vida común con todas sus asperezas, sus intolerancias, sus injusticias, sus abusos, sus violencias y sus crueldades, para que el inferior, por el ejercicio de la lucha y el dolor, se fortalezca y sobreviva. Aislarlo por una conmiseración real o hipócrita es condenarlo a la muerte tras una larga agonía (Rabasa, 1969).

Entre la severa acusación de Marcos y el racismo abierto del artista criollo, Samuel Ruiz también elevó su voz para sentenciar: “El sistema tiene en mente el exterminio indígena. Por eso, cuando se habla de la opción por los pobres el sistema tiembla, aunque sean legisladores” (Galán, 2001).

Las palabras del obispo de Chiapas sugerían en esa entrevista que no legislar a favor de las autonomías de los pueblos indios era equivalente a reiterarles, con la *Constitución* por arma, que no podían seguir siendo indios; que tenían que seguir pensando en su integración. Lo mismo pensaban, durante el siglo XIX, conservadores y liberales. Hace más de 130 años, por ejemplo, el conservador y funcionario del gobierno de Maximiliano, Francisco Pimentel, escribió que el objetivo del mestizaje debería ser la eliminación de la “amenaza roja”, lo que él llamaba el “genocidio humanitario”. Cuatro décadas antes que él José María Luis Mora, el padre del liberalismo mexicano, escribía algo muy parecido: “Los indios son cortos y envilecidos restos de la antigua población mexicana. Es indispensable poner en marcha un proyecto, que deberá concluir en el espacio de un siglo, con la fusión completa de los blancos y de los indios, y la extinción de la ‘raza india’ ” (Hale, 1987).

Cuatro días después de la entrevista con el *tatic* Ruiz, el mismo periódico publicaba las declaraciones del abogado y jurista mixteco, luchador social por la causa de los pueblos indios y actual director de Procuración de Justicia del INI, Francisco López Bárcenas: “Los legisladores aún no entienden que la reforma indígena que aprobaron no resuelve el conflicto chiapaneco y representa además una regresión para el país, al colocarlo al nivel de Guatemala y otras naciones que no han querido reconocer los derechos de sus pueblos indios”.

Entonces volvieron a mi memoria las siguientes frases, pronunciadas en una entrevista de los años 80 del siglo XX por integrantes de las elites guatemaltecas: “Me gusta España profundamente, y cada vez me identifico más con ella porque todo es blanco; los pueblos son blancos, su gente es blanca, huelen a blanco y no a carbón y leña como nuestros pueblos indios” y “los indígenas no pueden tener cul-

tura dado que son cerrados, analfabetos, retrasados, flojos y, sobre todo, ladrones” (Casaús Arzú, 1992).

En algunas de mis notas de campo de 1998 correspondientes a una investigación sobre el pensamiento racista de las elites en la historia de Chiapas registré cómo en varias de las familias coletas y comitecas entrevistadas algunos de sus integrantes no sólo avalaban sino que suscribían las dos frases arriba mencionadas de los finqueros guatemaltecos.

El racismo oculto tras la política estatal del binomio mestizaje-indigenismo

Me parece que la pregunta central con la que hay que abrir este tema es: ¿hasta qué punto se puede decir que el indigenismo mexicano del periodo posrevolucionario —Gamio, Caso— y la corriente mestizófila de la misma época —Vasconcelos, Molina Enríquez—, dos vetas del gran proyecto de forjar patria, estaban imbuidas de racismo?

Hoy podemos afirmar que como construcciones ideológicas y políticas estatales el mestizaje y el indigenismo no eran sino las dos caras de un programa cultural institucional del nuevo Estado posrevolucionario mexicano, construido gracias al desarrollo de políticas culturales, cuyo primer propósito era integrar a los indios dentro del universo demográfico y cultural mestizo. El objetivo de ambos lados de la moneda era, por lo tanto, el mismo: una fusión nacional en términos raciales, étnicos y culturales. Sin embargo, mientras que los mestizófilos —que no se oponían a las ideas y propuestas de los indigenistas— ponían tradicionalmente el acento en los beneficios que la nación obtendría gracias a tal política, los indigenistas —que no se oponían a las ideas y propuestas de los mestizófilos— insistían en que el bien de la nación sólo podía lograrse a través de pensar en el bienestar de los indígenas, como prioridad número uno.

En efecto, como sabemos la lógica de la que partía el binomio mestizaje-indigenismo era el asimilacionismo, el cual era de hecho el resultado de una ideología de mezclas de sangre en la que el blanqueamiento progresivo era el objetivo inmediato y la disolución de las identidades diferenciadas la meta de largo plazo. Como lo señala Alicia Castellanos, este tipo de ideología y de práctica no tolera la existencia de modelos distintos de vida colectiva. En lugar de imponer simplemente al otro que viva segregado del modelo cultural dominante necesita que éste se inserte de una forma subordinada en el entreteji-

do de las nuevas relaciones sociales regidas por las leyes del mercado. Para ello el otro tiene que disolver su identidad diferenciada, mediante la asimilación, en el modelo fenotípico y cultural dominante que sigue siendo visto como referencia y como libremente elegido entre los muchos ofrecidos por otros pueblos.

Hoy podemos afirmar que el asimilacionismo propio de las políticas indigenistas no sólo ha sido un fracaso desde el punto de vista de la solución a los problemas de los pueblos indios y de las relaciones interculturales en nuestro país, sino que también tiene un lado racista, ya que:

[...] mientras que el mestizaje [en México] aparece como enemigo de la discriminación racial a la que pretende combatir mediante su contrario, la integración racial, se contradice con su propio fundamento. En efecto, produce una nueva polarización sociocultural; por declararse la única forma válida de integración reemplaza la polarización blanco-indio a la que pretendía combatir con la polarización mestizo-indio, en la que el mestizo reemplaza al blanco en el lugar dominante (Machuca, 1998: 47).

A lo largo de toda nuestra historia —tanto la colonial como la independiente, y tanto bajo los argumentos de la superioridad de la civilización española, de la cultura criolla, como el del mestizaje— siempre se ha impuesto una solución no india a los asuntos que conciernen a los pueblos indios. En lo que se refiere a nuestra historia posrevolucionaria, sin necesariamente quererlo en sus corazones, los indigenistas, en esencia mestizófilos, legaron a las instituciones federales que nos han regido hasta ahora una herencia ideológica profundamente teñida de racismo, en su versión asimilacionista.³ Posteriormente, a principios de los años 70 —cuando 30 años de dominio del Partido Revolucionario Institucional (PRI) ya habían borrado el contenido básico de la política social implícita en el indigenismo cardenista, cuando se desarrolló un fuerte movimiento social de lucha por la tierra como consecuencia de una importante crisis agrícola, cuando el papel principal de dicho movimiento fue primordialmente el de la reivindicación de los derechos de los distintos grupos étnicos del país por parte de los campesinos indígenas y mestizos— el Estado mexicano se vio obligado a ir transformando paulatinamente el contenido ideológico de su discurso indigenista. Propuso entonces reconsiderar el proyecto de construcción nacional mediante el abandono de sus aspiraciones homogenei-

³ Para una mayor profundización sobre este tema, véase Gall, 2001.

zantes como fundamento de la nación mediante la incorporación a su concepción de identidad nacional de la diversidad étnica, a la que desde entonces se hace referencia en términos de “uno de los elementos fundadores de la nación mexicana” (Castellanos Guerrero, 1994). Sin embargo, el tiempo pasado desde entonces no ha sido suficiente para que el Estado –regido por el PRI y ahora por el Partido Acción Nacional (PAN)– precise con claridad las estrategias que va a emplear para que la transformación de su discurso se traduzca en una política que articule las identidades colectivas con las identidades diferenciadas (Castellanos Guerrero, 1994).

De esta forma, disfrazada de reformas legales y políticas, de políticas públicas y de prácticas culturales poco claras, la ideología oficial sigue buscando maneras para justificar por qué aquellos que aún son vistos como los otros también continúan siendo excluidos –sea bajo el argumento asimilacionista, sea bajo el actual argumento en contra de la balcanización enemiga del interés supremo de la nación– no sólo de las decisiones que conciernen al país en su conjunto sino incluso de las que les conciernen a ellos mismos.

Sin embargo, ello no sólo ocurre desde el ámbito estatal. El terreno civil también merece ser cuestionado al respecto, incluso aquel sector que se considera profundamente enemigo de las palabras recientes de Juan Soriano. Dos breves ejemplos a falta de espacio: la consigna “todos somos Marcos” fue –como bien lo apunta Marisa Belaustegui-goitia en su excelente trabajo *Descarados y deslenguados: el cuerpo y la lengua india en los umbrales de la nación*– “la primera frase [surgida de la sociedad civil solidaria con el EZLN] que, aunque eficiente para crear resistencia y apoyo en la detención de medidas gubernamentales radicales, demostró lo que ya se sabía: que todos queremos ser Marcos y que ninguno queremos ser indios y menos indias” (2001: 6). Este fenómeno se hizo ampliamente evidente ante mis propios ojos cuando durante la reciente marcha zapatista hacia el Congreso de la Unión, concretamente en el mitin de Tlaltzapán, sede del cuartel general de Emiliano Zapata, varios campesinos morelenses de inflamado discurso zapatista y maya-zapatista se reían burlones de la imposibilidad que tenían los comandantes y las comandantas de pronunciar correctamente el español y, en particular, los nombres nahuas de los pueblos de la región. No mostraban con ello sino hasta qué punto la solidaridad de clase o de causa puede perfectamente no estar exenta de racismo; hasta qué punto el discurso oficial dominante del mestizaje ha penetrado en las capas pobres, urbanas y rurales, de nuestro país. Como también lo

apunta Belausteguigoitia: “El cumplimiento de las promesas de la modernidad es posible sólo para aquellos que hablan su lenguaje”. Y aquellos que ya lo hablan mejor, que ya manejan mejor los escenarios de “propiedad” (pertinencia) y “propiedad” (pertenencia) de los lenguajes de la modernidad (2001: 1-2) pueden permitirse, sin ni siquiera percatarse de ello, desplegar actitudes racistas que nunca se permitirían hacia, por ejemplo, un ciudadano alemán que no supiera pronunciar los nombres propios de su lengua, tan asimilados al español del altiplano.

El racismo en Chiapas, eje estructural obstaculizador de transformaciones

En diversas regiones de nuestro país, entre las cuales destaca el estado de Chiapas, nos encontramos con varias formas de racismo, en ocasiones mucho más agresivas que el asimilacionismo. Entre ellas, algunas como el segregacionismo han pervivido y constituyen, como ya lo decíamos, importantes obstáculos a la transformación de las mentalidades y de la vida de estas sociedades, con consecuencias en las prácticas sociales, políticas y culturales.

Para entender estos otros racismos mexicanos es necesario cuestionarse acerca de qué ocurre cuando el mestizaje no es visto como lo vio durante cerca de un siglo el Estado mexicano, es decir, como un ideal histórico-biosocial convertido en cultura, que se presenta como un ente empalmado con el conjunto de la sociedad, pero situado por encima y más allá de las diferencias socioculturales. ¿Qué pasa cuando en lugar de ello todavía se ve al mestizo de una forma totalmente distinta –lo que sucede en Chiapas–: como la encarnación misma del sector socioeconómico y cultural dominante de caciques y de finqueros en regiones de fuerte población indígena?

Indios, ladinos y racismo en el lejano Chiapas

Históricamente, los conceptos mestizo y mestizaje construidos desde los sectores del poder ideológico-político y económico en Chiapas no se han empalmado con los del centro de la República, a pesar de que en algunos momentos de la etapa posrevolucionaria de la región las elites de los valles bajos centrales chiapanecos comulgaron con ellos por razones de estrategia económico-política. De hecho, al igual que en Guatemala, en Chiapas no se utiliza siquiera el término mestizo; se emplea “ladino”, cuyo significado local, como veremos, ni histórica ni ideológicamente puede considerarse sinónimo de aquél. Mientras que en el centro del país la palabra “mestizo” dejó de ser peyorati-

va en el siglo XIX, el término “ladino” siempre lo ha sido y sigue siéndolo. Como lo explica Manuel Hidalgo:

Al igual que el término de “indio”, el de “ladino” (deformación de la palabra “latino”) nace estigmatizado: su utilización permite un señalamiento o una interpelación despectiva del otro. En la época de la Colonia los indígenas utilizaron por primera vez la denominación “indios muy ladinos” para designar a los primeros mestizos, hijos de español e india, quienes eran ya objeto de discriminación (Hidalgo, 1996).

En el análisis del antropólogo guatemalteco Carlos Guzmán Böckler, los ladinos de ese país —y es el mismo caso para los de Chiapas— tienen características que los distinguen de los mestizos de otras regiones latinoamericanas por varias razones, la principal de las cuales es de carácter demográfico y está a su vez marcada por ciertos factores histórico-económicos. En casi todas las naciones latinoamericanas la población mayoritaria es mestiza, y de manera paulatina a lo largo de varios siglos el mestizo ha ido reemplazando al blanco en el control del poder económico y político. Sin embargo hay casos —como los de Guatemala y Chiapas, en especial en los Altos y la Selva— en los que la cantidad de población mestiza ha sido constantemente muy baja, trayendo como resultado que sea actualmente minoritaria frente a la población india: 34% en Guatemala, entre 20% y 30% en la Selva y los Altos de Chiapas. Por ello, escribe Guzmán Böckler: “El ladino es al mismo tiempo nacional y extranjero respecto de su propio país. Es nacional porque ocupa parte del territorio y extranjero porque desconoce a más de la mitad de sus habitantes (la población india)” (Guzmán Böckler, 1996: 194).

Este hecho crucial lo ha colocado históricamente en una suerte de aislamiento por su posición de intermediario entre una ínfima franja de blancos, cuyo poder sobre los indios no tenía muchos límites, dada la lejanía de estas provincias de los poderes centrales, y una apabullante mayoría de indios totalmente sometida a la sobreexplotación y la discriminación sin medida de las que hablamos más arriba.

Esta especie de soledad identitaria, que Guzmán Böckler llama “intento de fuga del ladino”, lo lleva a tratar de agarrarse, como de una tabla de salvación, de los valores y la cultura del mundo occidental, aunque sólo sea por los símbolos externos que le permiten considerarse heredero de la civilización cristiana de Occidente. Y cuando, como en el caso de Chiapas, su soledad identitaria se ve reforzada porque se encuentra en una situación demográficamente minoritaria, el

colonialismo mental puede traducirse en diversas situaciones, entre las cuales destacan el miedo, el odio y el racismo con respecto al indio.

Este intenso miedo colectivo ladino del otro indígena se ha traducido, en varias ocasiones a lo largo de la historia de Chiapas, en una violencia grupal aparentemente defensiva, bajo el argumento de la inminente necesidad de autoprotección contra la población india. Es preciso mencionar que también el caso contrario tiene lugar y el indio alberga igualmente un sentimiento de miedo-odio respecto del ladino, algo profundamente arraigado en los corazones y en las cabezas de los indígenas de Chiapas. Tal situación se alimenta de una larga historia de derrotas, sumisión y humillación.

Cargados de odios y miedos se han ido desarrollando en Chiapas varios tipos de racismo, entre los cuales merece una especial mención el racismo segregacionista de la región de los Altos. La concepción arriba mencionada de los sancristobalenses acerca de los ladinos como sinónimo de cruzados, mañosos o aindiados es fundamental para entender con más claridad el fenómeno que ahí se desarrolló. Mencionaré algunos ejemplos significativos de esta visión racista del indio.

Hasta 1937 los indios no podían hacer uso de las banquetas, montar a caballo ni circular por las calles de San Cristóbal después de las siete de la noche, bajo pena de muerte o cárcel (Favre, 1992). Por otra parte, la manera en la que un ladino le habla a un indio ha sido siempre distinta de aquella con la que le habla a cualquier otra persona. Como lo dice el finquero de Rosario Castellanos en *Balún Canán*: “El español es privilegio nuestro, y lo usamos hablando de usted a los superiores, de tú a los iguales, de vos a los indios” (Castellanos, 1957).

En 1998 Michel Chanteau, el párroco católico francés del municipio tzotzil de Chenalhó, quien después de 35 años de servicio en su comunidad fue expulsado del país por el gobierno federal, declaró a la prensa francesa:

Yo vi el *apartheid* entre indios y mestizos en los Altos. Todavía hay gente en Chiapas que considera que los indios son “gente sin razón”, como en el tiempo de Fray Bartolomé de Las Casas. En mi parroquia, el primer día que celebré la misa [en lengua tzotzil] los ladinos abandonaron la iglesia. Y cuando yo decía: “mis hermanos indios o mis hermanas indias” los ladinos me contestaban: “tal vez usted es hermano suyo, nosotros no”.¹

¹ *La Jornada* (4 de marzo de 1998) reproduce un artículo de *l'Humanité Hebdo* (sin mencionar la fecha de referencia). Michel Chanteau era uno de los miembros de

Como podemos observar con claridad, en México la categoría “mestizo” tiene una gran capacidad de metamorfosis, en función de la historia nacional concebida desde el corazón del poder federal o de la historia regional vista con los ojos de las elites de las regiones, sobre todo si estas últimas tienen fuerte poblamiento indígena. El discurso del mestizaje no funciona en nuestro país en un solo y único sentido. En efecto, el concepto mestizo es polisémico: mientras que en el centro del país representa –bajo la forma del amplio conjunto formado por los trabajadores urbanos y rurales, los sectores populares y las clases medias– el ideal de la *raza cósmica*, en otros lugares representa un grupo social y político formado por los explotadores de indios, odiado y temido por ellos. En tales sitios, según escribe Jesús Antonio Machuca, el mestizaje:

[...] se revela como un fenómeno que, lejos de amalgamar el mosaico de la diversidad nacional, aparece como un proceso inacabado y una expresión de la propia diferenciación y [de] la parte discriminatoria de la sociedad. En una de sus vertientes sirve como una aberrante evidencia fenotípica para enfatizar aún más, desde los rasgos físicos, las distancias socioeconómicas y culturales de la población. La calidad de mestizo sirve para identificar el lugar de una persona en la jerarquía socioeconómica como un criterio de discriminación (1998: 44).

Es en gran parte por ello que los indios de Chiapas han sufrido el *apartheid* –el racismo segregacionista– durante siglos, sin que el Estado haya intervenido para detenerlo. Así, entre las actitudes de los ladinos y la pasividad del Estado, la violencia interétnica teñida de racismo ha sido alimentada sin cesar en Chiapas a lo largo de la historia colonial y poscolonial. Parte de ella se ha traducido en un número importante de rebeliones indígenas, uno de cuyos elementos en común –de manera implícita, excepto en el caso del neozapatismo que lo ha hecho explícito– ha sido la lucha en contra de la discriminación racial y de clase.

Estoy por ello de acuerdo con Carlos Monsiváis cuando dice, en la entrevista que él y Herman Bellinhausen le hicieron a Marcos en *La Jornada* el 8 de enero de 2001: “Creo que una de las grandes aportaciones de este movimiento es introducir a la discusión el tema del racismo como una de las características nacionales innegables [...] y es una aportación muy notable”. En efecto, pero me parece que esto no sólo debe

la diócesis de San Cristóbal de Las Casas, encabezada durante 35 años y hasta noviembre de 2000 por el obispo Samuel Ruiz García.

quedar enunciado así; debe explicarse brevemente. Primero, creo que es cierta esta afirmación porque fue justo tras las múltiples ocasiones en que el EZLN pronunció la palabra antes tan proscrita que muchos la introdujeron en su léxico personal; segundo, porque el EZLN condujo su rebelión en un sentido en el que no lo habían hecho antes otras sublevaciones indias: no ir en contra del blanco o del mestizo, sino proclamar: “somos indios, pero también somos mexicanos”. Esta frase, que parece tan sencilla, no lo es, ya que implica decir: ni somos sólo indios que queremos vivir aislados, ni somos sólo mexicanos que queremos ser todos mestizos; lo que deseamos es ser de valor igual pero de cultura diferente; iguales en la diferencia. Y esta es simplemente la consigna por excelencia del movimiento antirracista en el mundo entero.

Raza, género y nación

Rescatar del olvido en el que varias disciplinas han colocado a las mujeres indígenas en tanto actoras sociales implica en parte contribuir a crear conciencia del fenómeno que indica que “en contraste con la no muy añeja pero sí creciente preocupación por los problemas de raza manifestada por algunas académicas feministas,⁵ la preocupación por el género ha estado ostensiblemente ausente de la literatura reciente sobre los problemas de raza y etnicidad” (Stolcke, 1993: 23). Implica sobre todo tratar de contrarrestar la discriminación de clase, raza y género de la que las mujeres indígenas han sido objeto desde hace siglos y que aparece constantemente en sus testimonios. Entender la correlación existente entre la estratificación de clase, género y raza resulta así fundamental no sólo para explicar la triple opresión de las mujeres indígenas, sino para comprender las distintas estrategias de lucha que ellas han desarrollado frente al Estado, la sociedad mestiza y sus propias comunidades y organizaciones (Gall y Hernández Castillo, 2001).

En las sociedades coloniales

Según explica con claridad Apen Ruiz en su magnífico trabajo *La india bonita: nación, raza y género en el México revolucionario*, “todos los nacionalismos, de forma explícita o implícita, se fundamentan en una apropiación de las mujeres, bien [sea] simbólica, discursiva o físicamente” (Ruiz, 2001: 4). Por otra parte, en las sociedades fuertemente estratificadas, entre las cuales se encuentran en forma importante las de

⁵ En especial las estadounidenses, pero sólo a partir de los años 80 del siglo xx.

pasado colonial, se crean estrechos vínculos en términos de raza, clase y género. Verena Stolcke, en su ya clásico artículo, escribe:

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

También Partha Chatterjee, en su estudio sobre nación y género en India, muestra “cómo los discursos coloniales y nacionales compartieron una serie de dicotomías sobre lo femenino-masculino, lo espiritual-material y lo interior-exterior. Estas dicotomías, que se basaban en una noción de la mujer siempre colonizable (para el hombre, para el imperio o para la nación) fueron además básicas para el traspaso de un sistema patriarcal imperial a uno nacional” (Chatterjee, 1993, citada por Ruiz, 2001: 4).

En el México moderno

Las almas y los cuerpos de las mujeres indígenas mexicanas, literal y metafóricamente, han sido la materia prima tanto para la tan mencionada necesidad de una profunda “regeneración moral” en el siglo XIX (Escalante, 1992), como para el nacionalismo oficial basado en el mito del México homogéneo y mestizo. En *Forjar patria*, Manuel Gamio les confiere a las mujeres un papel central al escribir: “Cuando México sea una gran nación lo deberá a muchas causas, pero la principal habrá de consistir en la fuerte, viril y resistente raza, que desde hoy moldea la mujer femenina mexicana” (Gamio, 1960: 130, citado por Ruiz, 2001: 9).

Aparece aquí claramente cómo, si bien en el México de 1920 ya no era la Iglesia la que controlaba las almas, los cuerpos y la sexualidad de los hombres y las mujeres, sí era otro ente patriarcal, el Estado, el nuevo depositario del control de los cuerpos y de la sexualidad, ya no de los hombres pero sí de las mujeres, porque éstas eran “más maleables”. Y bajo este control su papel era parir al México mestizo, un México con un pie —el masculino— en el cambio, en la modernidad, pero otro —el femenino— bien fincado en la tradición, es decir, en el mundo indígena. Escribe Ruiz: “La mujer mestiza, aunque racialmente estuviera mezclada, podía mantener ciertos aspectos de su cultura indígena”. Por eso Gamio *racializaba* o *biologizaba* aspectos culturales de la mujer indígena (Ruiz, 2001: 14), por ejemplo cuando escribía que ésta:

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

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

Por otra parte, también para las culturas indígenas —e incluso hoy en día para gran parte del movimiento indio— los cuerpos y las almas de las mujeres son considerados como propiedad de la comunidad, es decir, de los hombres de la comunidad. El discurso patriarcal consiste en fundamentar la reivindicación de las tradiciones milenarias considerando a las mujeres como las transmisoras por excelencia de la cultura (Gall y Hernández Castillo, 2001).

Tomado en su conjunto, este análisis arroja la conclusión de que, colocadas en el más bajo nivel de la escala de las diferencias sexuales, de clase y de raza, las mujeres indígenas de nuestro país sufren no sólo el más alto grado de discriminación sino también de aquella que combina el mayor número de registros de tipos de discriminación, entre los cuales el político no está exento. Al enfocar la inferiorización por ellas

sufrida desde el punto de vista que aquí nos concierne, el del racismo, podemos ver claramente cómo las ha afectado en forma especialmente violenta. Durante una buena parte del siglo xx no adoptó hacia ellas, por lo menos, su cara asimilacionista en la misma forma en la que lo hizo con los hombres indígenas porque, como ya vimos con Apen Ruiz, el blanqueamiento progresivo no estaba precisamente destinado a ellas. Adoptó en cambio una modalidad paternalista, profundamente sexista, una forma extrema del racismo segregacionista, cuyas manifestaciones más drásticas, pero comunes, han sido en extremo violentas.

Un finquero guatemalteco, para mostrar cuán favorable al no exterminio de los indios era y, por el contrario, cuánto apoyaba el mestizaje como una manera de blanquear a los naturales de su país, le decía a la socióloga Martha Casaús Arzú en los años 80 del siglo xx: “La única solución para Guatemala es mejorar la raza, traer sementales arios para mejorarla. Yo tuve en mi finca durante muchos años un administrador alemán, y por cada india que preñaba le pagaba yo 50 dólares extra” (Casaús, 1992: 279).

La situación en Chiapas no ha sido muy distinta. Los documentos históricos y la historia oral dan cuenta de que en las fincas cafetaleras del Soconusco se sigue promoviendo este servicio nacional, la mayoría de las veces de manera forzada. Documentos oficiales de mediados del siglo pasado hacen referencia a la “acción civilizadora mediante el mestizaje”, que en muchos casos fue asumida por capataces y finqueros de las plantaciones cafetaleras, en donde las mujeres indígenas que bajaban a cortar café con sus esposos eran concebidas como parte de las propiedades del patrón. Testimonios recabados en 1994 con ancianas mames dan cuenta de la vigencia que seguía teniendo esa práctica hasta hace apenas unos años:

Las mujeres también trabajamos a la par del hombre, pero aparte teníamos que echar tortilla, nos levantábamos a las tres de la mañana y nos sentábamos hasta que se metía el sol. Era dura la vida en la finca, pero lo más fiero era cuando el patrón o el caporal se fijaban en alguna solterita; entonces había que aguantar y hacer lo que ellos dijeran. En las fincas empezaron a nacer muchos niños más blanquitos [...] muchos de estos niños ya no aprendieron tokiol (mam).⁶

⁶ Testimonio de N. V. Canadá, *El porvenir*, recabado por Rosalva Aída Hernández Castillo.

En Chiapas las mujeres indias han sido siempre violadas por los ladinos.⁷ Como ha sido documentado por muchos autores (Arizpe, 1994; Hernández Castillo, 1998; Van der Berghe, 1971; Favre, 1992; Guillén, 1994) esta práctica ha sido aceptada durante siglos por los ladinos de casi todo el estado, con especial énfasis en la región de Los Altos. A través de ella los miembros de la élites de la región no han hecho sino reiterar que los cuerpos de las indias —por ser ellas de esa raza y de ese sexo inferior, dos rasgos naturales que no les permiten alcanzar ni la ciudadanía ni la igualdad— les pertenecen y que, por tanto, es legítimo que su desprecio por ellas se traduzca en la violación.

¿Qué pasa entonces, plantea Marisa Belausteguigoitia, cuando la mujer indígena defiende a pedradas y con palos su tierra frente a las fuerzas del Estado? “La metáfora que iguala la mujer a la tierra se invierte, se reforma. Mujer y tierra componen una nueva ecuación [que] rompe el pacto fundacional de la nación mexicana”, en el que la mujer representa pasivamente a la tierra (Belausteguigoitia, 2001: 17). Esta nueva ecuación le cuesta carísimo a la mujer indígena, por racizada y por rebelde. Tiene —al fin Malinche y chingada— que pagar la traición de haberse rebelado “contra las zonas geográficas marcadas para su visibilidad, los fillos de las normas culturales, y contra el Estado que la obliga a ser o indígena o mexicana, y siempre mediada por lo masculino” (2001: 15). Por ello, el cuerpo de las mujeres indígenas de hoy se vuelve nuevamente terreno de disputa; se le somete a dos violentas formas de apropiación: la violación o el exterminio.

“La violación o amenaza de violación es la forma de castigo y apropiación del cuerpo de las mujeres que traicionan” (2001: 16). Al igual que en la Colonia y que en el periodo posrevolucionario, el Estado de hoy indica a estas mujeres hasta qué punto ellas siguen perteneciendo a las instituciones nacionales. Concretamente, en el caso de Chiapas, al ejército, cuyos honorables miembros han practicado la violación de mujeres indias en reiteradas ocasiones desde 1994, sin recibir castigo alguno por ello.⁸

⁷ Lo que no impide, como ya dijimos, que las mujeres indígenas sean violadas también por los hombres indígenas.

⁸ Es importante tomar en cuenta que para poder analizar el tema de la mancuerna racismo-sexismo contra las mujeres indígenas en el contexto de la realidad económica, social, política y cultural de Chiapas hay que considerar que está marcada por un pasado colonial que aún no ha sido enteramente superado, algunos de cuyos rasgos incluso se han agudizado por el incierto ingreso de la entidad a la esfera de la modernidad. En un caso como este,

Acteal, “la carne sin mediaciones, sin verbo”, “las mujeres rajadas al filo de la modernidad” (2001: 12 y 4) es el símbolo más claro de cómo las mujeres de los grupos indios colocadas en situación de racizadas-rebeldes pueden sufrir formas de racismo-represión más violentas que el asimilacionismo, la exclusión, el segregacionismo o la apropiación de sus cuerpos. “En Acteal, en efecto –sigue escribiendo Belausteguigoitia– el clamor protector de ¡mujeres y niños primero! se transformó en un ¡acabemos con la semilla!” Las madres indias de la nación mestiza se transformaron en sospechosas. El castigo fue ponerlas “fuera de la nación” –como lo están sus hombres–, pero también “fuera de todas las protecciones constitucionales”: rajadas a machetazos, de acuerdo con el registro último del sexismo-racismo mexicano (2001: 12, 18 y 16). Exterminadas, de acuerdo con el registro más extremo del racismo mundial... el holocausto.

Conclusiones en dos tiempos: el mundo y México

Primer tiempo: el mundo

No es correcto concluir un tema como este sin revisar una de sus bases planetarias: la dualidad universalismo-particularismo. Abramos el planteamiento con un pasaje de Castoriadis:

En nuestro tiempos, algunos espíritus claramente liberales o demócrata-liberales se inclinan hacia el universalismo como, a pesar de todo, la única base posible y sólida sobre la cual pueden y deben seguir descansando los principios fundamentales de la defensa de los derechos del hombre. Otros espíritus muy cercanos y sensibles a las complejas y a veces dramáticas problemáticas de los grupos étnicos marginados se inclinan hacia el relativismo cultural, es decir, a una posición que sostiene que la diferencia tan radical entre culturas prohíbe que se proceda, desde una de ellas, a hacer juicios de valor sobre alguna(s) otra(s). Sin embargo, la mayor parte de la gente procede en forma medio inconsciente a desarrollar un mecanismo intelectual demasiado esquizofrénico, frecuente en los últimos tiempos, que consiste en defender al mismo tiempo el universalismo y el relativismo (Castoriadis, 1985).

una historia de género tiene que incorporar como elementos centrales de análisis los fuertes contrastes socioeconómicos, las relaciones interculturales y los conflictos interétnicos, tratando de determinar hasta dónde son o no estrechos los vínculos existentes entre clase, raza y género.

Defender los derechos del hombre se ha sustentado hasta ahora, en efecto, en creer —desde el liberalismo o el marxismo— que la “compresora cilíndrica del progreso” conduciría a todos los pueblos a la misma cultura, y entonces todo lo anteriormente planteado se resolvería de manera automática. Sin embargo, lo que pasó fue todo lo contrario: la victoria planetaria de Occidente no es la de las garantías individuales sino la de las metralletas. En este contexto, el problema de cómo podría una cultura aceptar la existencia de otras en las que es basura lo que para ella es alimento se vuelve uno de los problemas político-prácticos mayores de nuestra época.

Es claro que Occidente está desgarrado por una antinomia: pretende por un lado ser una cultura entre otras; por otro, aspira a ser una cultura “única en tanto que [no sólo] reconoce la otredad de las otras” (algo que nunca antes se había hecho), sino también en tanto ha “planteado significados imaginarios sociales y reglas de ellos derivadas, que tienen valor universal; para tomar el ejemplo más fácil, [es posible mencionar a] los derechos del hombre”.

Vamos a un ejemplo claro de lo anterior: practicar el desprecio a o la inferiorización del empleado africano porque es el *otro*, negro inmigrante que viene a poner en peligro la unidad étnico-nacional, es un acto de racismo; llegar a estimarlo en la vida diaria como compañero de trabajo es una conquista personal contra el racismo imperante. Sin embargo, ¿cómo definiríamos no decir nada frente al hecho de enterarnos de que este empleado negro africano se prepara para la excisión-infibulación de su hija adolescente?, ¿debemos como occidentales guardar silencio y, con ello, no incurrir en una falta de respeto a los principios de su cultura, no incurrir en la aculturación, no transgredir el principio de la incomparabilidad de las culturas?, ¿debemos acusar al padre ante las autoridades por el delito de estar a punto de proceder a la mutilación del cuerpo de su hija?, ¿debemos, por el contrario, tratar de cambiar las ideas del padre?, ¿intentar convencerlo de que esa práctica lesiona profundamente los derechos humanos —entre los cuales está de manera importante la integridad física— de su hija? (Castoriadis, 1985: 21-22). El propio autor responde:

[...] quienes creemos en que hay derechos humanos universales, válidos para todos, tenemos que proceder a dos cosas distintas: combatir el racismo sin descanso, así sea un fenómeno de extrema probabilidad histórica, y no capitular ante la defensa de los valores que creemos válidos para todos, a los cuales deseamos razonablemente convertir a toda la humanidad, y que nada tienen que ver con la raza o el color de la piel.

En esta no capitulación está incluida obviamente la lucha sin descanso porque el dominio de Occidente no sea el de las metralletas sino el de los derechos humanos (1985: 23).

Esto es cierto, pero creo que ambos procesos tienen que desarrollarse en forma simultánea. Si lo dicho no ocurre, una de dos: 1) al creer que combatimos el racismo porque capitulamos ante los valores de aplicación universal caeremos de forma inevitable en la defensa a ultranza del relativismo cultural, lo cual no nos conducirá sino hacia un supuesto antirracismo que procede curiosamente a ser racista. ¿Por qué? Porque se encierra en sí mismo, y así sólo logra desprestigiar y excluir por principio la posibilidad de que algunos valores, independientemente de en qué cultura hayan nacido, sean susceptibles de ser aceptados o entendidos por otros; o 2) al no capitular ante el ataque a principios que consideramos susceptibles de ser positivamente universales podemos caer en la defensa a ultranza de la superioridad de los valores de Occidente. Esta circunstancia puede redundar, en forma imperceptible para algunos, pero consciente y políticamente útil para otros, en hacer uso del discurso de los derechos humanos en forma colonialista, de manera que —en aras de esta causa universal sublime e incuestionable— se omita escuchar lo que puede haber de justo en las voces y en las razones culturales de los otros (Collier y Speed, 2001).

Segundo tiempo: México, cierre y sugerencias

La lucha por los derechos humanos y por la posibilidad de que se escuche y reconozca lo que puede haber de justo en las razones culturales de los otros son dos temas en los que México está enfrascado en este momento.

En el ámbito de los derechos humanos lo está gracias a múltiples y puntuales luchas en el amplio y diverso territorio de lo civil. Y en el campo de la diversidad étnica y cultural lo está porque la frase de Jesús Reyes Heróles citada al principio de este ensayo —según la cual estamos exentos de racismo dada nuestra “tradición de libertad e igualdad natural que arraigó en la cultura del pueblo”— sintetiza un mito fundador que se nos desmorona entre los dedos gracias a variadas e insistentes voces indígenas que, aunque diversas —lo indígena tampoco es, como parece sostener el discurso no indígena, un bloque— coinciden en muchos puntos. Cabe observar que tampoco hemos demostrado aún una clara disposición a encontrar otro mito refundador,

alguno que por lo menos dé mayor cuenta del reconocimiento pleno de nuestra diversidad étnica y cultural.

Para demostrar esta clara disposición tendríamos que proceder a dar varios pasos. Entre ellos, el primero es en el que estamos insistiendo ciertos académicos, integrantes de organizaciones civiles y no gubernamentales, así como algunas instituciones del Estado como el Consejo Nacional para Prevenir la Discriminación: la necesidad de tipificar –ponernos de acuerdo en qué es y cómo se come– cada uno de los diversos fenómenos de discriminación y exclusión presentes en nuestro país. Sólo esta clasificación nos permitirá en un segundo momento entender cómo podemos abordar y abocarnos a combatir cada uno de ellos en lo que tiene de específico y a todos ellos en lo que tienen en común, que es básicamente una raíz bien anclada en el ancho mundo de la intolerancia.

Para ejemplificar la importancia de estos dos primeros pasos respecto del racismo puedo valerme de la confusa respuesta –*melting pot* de todo tipo de discriminaciones– que he recibido en varias ocasiones por parte de audiencias diversas ante preguntas del tipo: ¿cómo definirían ustedes la palabra “racismo”?; ¿quién de ustedes ha sido víctima de actitudes o conductas racistas?, o ¿qué actitudes o conductas racistas han descubierto en ustedes mismos?

Desde mi punto de vista, una vez tipificado el fenómeno en nuestras instituciones y academias tenemos que desarrollar diversas acciones que garanticen que la aprehensión del mismo penetre con claridad en la sociedad instituida. Para ello los caminos son varios y, de todos ellos, me parece que los fundamentales son: a) el institucional; b) los de la ley; c) los del sistema educativo nacional en todos sus niveles; d) los de los medios masivos de comunicación; y, finalmente, e) los de la formación de sectores clave de mediación.

EL CAMINO INSTITUCIONAL.

Hoy en día, después de mucho bregar, ya existe afortunadamente el CONAPRED, un organismo federal descentralizado y autónomo, creado tras la aprobación y promulgación, en 2003, de la *Ley Federal para Prevenir y Eliminar la Discriminación* (LFPEID, CONAPRED, 2004). Me parece que la existencia de esta institución es una condición inicial *sine qua non* para que se empiece a estructurar una política antidiscrimi-

minatoria a la altura de las que se desarrollan ya en varias partes del mundo democrático, que incida en los ámbitos político, jurídico, social, económico y cultural, pero de manera absolutamente independiente de los prejuicios y estereotipos discriminatorios que suelen tener lugar en ellos; una política que, por otra parte, se ha construido a lo largo de la historia, tanto a escala nacional como regional, en el corazón mismo del pensar y del quehacer de los tres poderes de la federación, de los partidos políticos representados en las cámaras y de aquellos que luchan por conquistar dicha representación.

LOS CAMINOS DE LA LEY

Sabemos bien que este renglón ocupa un espacio importante dentro de la escena política e ideológica en general, de la cual son partes integrantes las ideas, las prácticas y las políticas públicas racistas o antirracistas. Si bien se “podría argüir que las leyes son el resultado de la conciencia y la organización políticas y que juegan, por lo tanto, un papel secundario, ha sido frecuentemente la existencia de las leyes lo que a lo largo de la historia se ha transformado en la génesis de la organización y de la conciencia políticas. De hecho, más que una jerarquía entre estos factores parece haber una mutua y activa dependencia entre ellos” (Roldán, 1996).

En nuestro país hemos estado enfrascados desde el levantamiento zapatista de 1994 en una discusión en las escalas nacional y estatal acerca de “los derechos y la cultura indígenas”, tema alrededor del cual se juega la prolongación o la transformación de las visiones y prácticas racistas hacia el indígena.⁹ En las manos del Poder Legislativo está en gran parte la transformación de fondo del marco legal de la modernidad construido básicamente en torno a los derechos individuales; es decir, un cambio que le dé sustento jurídico a las diferentes acciones tendentes a erradicar el conjunto de los registros de la discriminación –social, económica, política, cultural y racial– que sufren los pueblos indios. Las leyes en contra de la discriminación deben in-

⁹ Hay que hacer notar que en los últimos días de junio de 2001 el Congreso local de Chiapas rechazó las reformas a la *Ley de Derechos y Cultura Indígenas* de la Comisión de Concordia y Pacificación, aprobadas por el Congreso de la Unión en mayo de ese mismo año. Esta sorprendente votación por parte de un cuerpo legislativo chiapaneco de mayoría priísta –recordemos que bajo el dominio nacional y estatal del PRI se estaba avanzando en Chiapas, en los años 1995-2000, hacia

cluir de manera específica leyes en contra del racismo, como aquella forma de discriminación que, fundada básicamente en un rechazo del otro construido alrededor de razones que giran imperceptible y visiblemente en torno del fenotipo —cómo lo veo, huelo, escucho, etcétera—, echa mano de múltiples argumentos los de la unidad nacional amenazada, los culturales, los de la defensa de los derechos humanos o los de tipo político) que confluyen en que los indios mexicanos no logran salir de sus territorios de miseria y discriminación.¹⁰ En este sentido la LEPED constituye un gran avance. Si bien no se alinea con los Acuerdos de San Andrés Larráinzar, ya que se acoge a las enmiendas constitucionales aprobadas tras la comparecencia de la comandanta Esther ante el Congreso de la Unión en 2001 en cuanto al tema de los derechos colectivos, sí es un intento por retomar las propuestas más abiertas de la Comisión de Concordia y Pacificación (Cocopa) en este sentido, y sí introduce claramente una legislación en contra de las diversas ideologías racistas traducidas en prácticas también diversas.

LOS CAMINOS DEL SISTEMA EDUCATIVO NACIONAL

Una tarea que me parece fundamental echar a andar sin tardanza es educar a los maestros y a los niños y jóvenes de nuestro país en la existencia del racismo; en las formas que adopta en el mundo y en México; en los elementos sutiles y burdos de los que está compuesto; en su origen intolerante; en las formas como puede reconocerse desde su manifestación más cotidiana e individual —incluida la propia— hasta la más compleja y colectiva; en los planteamientos y acciones de los movimientos racistas y antirracistas en el mundo entero; en las leyes existentes en contra de este fenómeno; en las instituciones a las que se puede acudir en caso de querer denunciar, protegerse de o combatir una acción racista.

Así como la conquista de la educación laica ha protegido a nuestro país de intolerancias y conflictos múltiples, la educación en contra de la discriminación racial podría arrancar parcialmente el control de esa tan poderosa arma de la exclusión de la esfera privada familiar y de la esfera pública prejuiciada; podría ahorrarnos años luz de esfuerzos y dar frutos en el avance hacia el pleno reconocimiento del

un franco racismo de Estado— es reveladora de la conciencia que a pesar de todo se ha desarrollado en los sectores medios chiapanecos: cerca de la inminente necesidad de legislar para solucionar los problemas interétnicos y no sólo para posponerlos.

¹⁰ Véanse los crudos datos sobre pobreza indígena en México en Julio Boltvmitnik, 2001.

carácter multicultural y pluriétnico de nuestro país, dentro del concierto de las naciones.

LOS CAMINOS DE LOS MEDIOS

Sería fundamental lanzar una eficaz campaña de medios orquestada, controlada, monitoreada y administrada por el CONAPRED. Este Consejo tendrá que ser capaz de medir los tiempos, espacios, ambientes y temperaturas sucesivas de nuestras sociedades nacional y regionales para saber qué mensajes son pertinentes y eficaces y a través de qué vehículos mediáticos deben hacerse pasar en cada momento específico. Tendrá simultáneamente que dotarse de un equipo de publicidad imaginativo e inteligente para que el mensaje sea claro, inequívoco y, sobre todo, muy atractivo en imagen, contenido y sonido.

LOS CAMINOS DE LA FORMACION DE LOS SECTORES CLAVE DE MEDIACIÓN

Este es desde mi punto de vista un aspecto crucial para desarrollar una política antirracista seria y eficaz. Con el fin de abordarlo quisiera retomar una muy interesante conclusión a la que llega para nuestro país Marissa Belausteguigoitia, a cuyo trabajo ya me he referido aquí: hasta hoy la nación no ha podido ver al indio y oírlo al mismo tiempo. Se requieren mediaciones para que eso ocurra. En palabras de la autora:

Descarados y deslenguadas, indígenas presentes en cuerpo y lengua, no habían podido ser oídos y vistos al mismo tiempo y en el mismo escenario. La atención y escucha de las demandas indígenas implican la separación de su cuerpo y de su lengua. Hacía falta la separación de sus cuerpos indios de sus lenguas que hablan un español quebrado. No se puede ver al indio y constatar su abismal diferencia, oírlo. Tal evento rebasa todas las posibilidades modernas de comprensión, expresión y recepción de un mensaje. [...] Por ello nuestras formas de racismo difieren de las estadounidenses. En nuestro país, a diferencia de Estados Unidos, es imprescindible la mediación. En Estados Unidos, particularmente en los movimientos feministas, las mediaciones de las mujeres blancas, las donaciones de sus lenguas para hablar por las minorías de mujeres de color, se han analizado como muestras de racismo. Paradójicamente, en México nuestra forma de racismo no es la donación de la lengua, sino precisamente la ausencia de mediación, el abandono en cuerpo y lengua de los tan diferentes a la vista y el oído de aquellos que sólo pueden ver

y oír lenguajes “apropiados”.¹¹ El problema principal es el grado de dilución y posterior reconocimiento por la otredad, del mensaje o discurso mediado (Belausteguigoitia, 2001: 5-6).

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

[...] una mediación exitosa y un signo de lucha contra el racismo en México se da cuando ésta es capaz de desplazar los signos del racismo, el cuerpo prieto y la lengua quebrada, a otros continentes (el “biendecir” en el cuerpo correcto) sin alterar, hasta hacerlo irreconocible, el sentido del mensaje de la otredad. En una palabra, las luchas en México contra el racismo se dan hoy únicamente a partir de la mediación (Belausteguigoitia, 2001: 8).

La escritora sostiene que es precisamente por esta razón que Marcos ha sido receptáculo y mediación de fundamental importancia para la representación y circulación de las demandas indígenas, ya que se ha constituido en el vehículo que, más que ningún otro, ha hecho visible el profundo racismo del pueblo y de las instituciones mexicanas. Muy recientemente –añade– vivimos en nuestro país un evento inédito y fundacional: la comandanta Esther en la tribuna del Congreso de la Unión, “reclamando acceso a la modernidad, a la ciudadanía y a la nación, y además hablando con la lengua quebrada y el cuerpo pletórico de señas de la diferencia, color, [sexo], facciones, pelo tieso, prietez” (Belausteguigoitia, 2001: 24). La autora argumen-

¹¹ Sobre el particular Belausteguigoitia presenta un ejemplo notable: “Cuando Ramona dio su discurso como oradora principal en el Congreso Nacional Indígena en 1996 fue traducida del tzotzil al español. Su discurso estaba lleno de alusiones a la situación de las mujeres indígenas. Sin embargo, cuando la tradujeron, alguien más leyó un texto previamente escrito y, en lugar del fragmento en que se aludió a información específica de mujeres, que difícilmente llega de la selva al Zócalo o a la UNAM, se leyó uno de los comunicados de Marco” (2001: 19).

ta que lo inédito y fundacional no es sólo que haya sido vista y escuchada desde el centro del centro de la nación, sino que lo fue sin mediaciones, pero habría que preguntarse: ¿ocurrió realmente sin mediaciones o con algunas mediaciones iniciales que estaban ahí, tras bambalinas, como la ya mencionada de Marcos o la largamente construida de don Samuel Ruíz y las comunidades eclesiales de base, y con otras recientes y más colectivas: la de los núcleos de mujeres indígenas que hoy reclaman claramente demandas de género, la de la prensa nacional e internacional que no quitó el tema de la primera plana o la de un movimiento civil masivo de solidaridad o incluso de mero acompañamiento del *zapatour*?

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

En México acabar con el racismo es sinónimo de denunciar sin descanso la violencia de la eliminación vía el asimilacionismo, el segregacionismo o la apropiación del cuerpo y de la vida de aquellos que son racizados; es exponer toda palabra que, al erigirse en traductora de lenguaje, cuerpo y valores, enmiende o borre; es dar voces acerca de la representación a la que es sometido el otro –el diferente, visto y escuchado como inferior o como peligroso– sin desdibujarlo nuevamente, ya sea por el deseo explícito o implícito de desaparecerlo o de salvarlo.

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

Bibliografía

ARIZPE, LOURDES

1980 *Indígenas en la ciudad de México. El caso de las Marias*, Secretaría de Educación Pública, México DF.

ANDERSON, BENEDICT

1983 *Imagined Communities*, Verso, Nueva York.

ÁVILA PALAFOX, RICARDO

1993 "Elites, regiones e identidad en el Occidente de México", en R. Ávila Palafox y T. Calvo Buezas, *Identidades, nacionalismos y regiones*, Universidad de Guadalajara y Universidad Complutense de Madrid, s. l.

BANKS, MARCUS

1996 *Ethnicity: Anthropological Constructions*, Routledge, Londres.

BARTH, FREDERIK

1976 *Los grupos étnicos y sus fronteras*, Fondo de Cultura Económica, México DF.

BASAVE, AGUSTÍN

1992 *México mestizo. Análisis del nacionalismo mexicano en torno a la mestizofilia de Andrés Molina Enríquez*, Fondo de Cultura Económica, México DF.

BASTIDE, ROGER

1970 *El próximo y el extraño*, Amorrortu, Buenos Aires.

BELAUSTEGUIGOITIA, MARISA

2001 "Descarados y deslenguados: el cuerpo y la lengua india en los umbrales de la nación", *Debate feminista*, año 12, vol. 24, octubre, México DF.

BOLTIVITNIK, JULIO

2001 "Pobreza indígena", en la columna "Economía moral", *La Jornada*, 4 de mayo.

CASAUS ARZÚ, MARTHA

1992 *Guatemala: Linaje y racismo*, Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales, sede Ciudad de Guatemala.

CASTELLANOS GUERRERO, ALICIA

1994 "Asimilación y diferenciación de los indios de México", *Estudios Sociológicos*, núm. 35, El Colegio de México, México DF.

CASTELLANOS, ROSARIO

1996 *Ciudad Real*, Alfaguara, México DF.

1957 *Balún Canán*, Fondo de Cultura Económica, México DF.

CASTORIADIS, CORNELIUS

1985 "Reflexiones en torno al racismo", memorias del coloquio "Inconsciente y cambio social", Association pour la Recherche et l'Intervention Psychologiques, marzo de 1985.

COLLIER, JANE Y SHANON SPEED

2001 *Memoria*, mayo, México DF.

CONSEJO NACIONAL PARA PREVENIR LA DISCRIMINACIÓN

2004 *Ley Federal para Prevenir y Eliminar la Discriminación*, México DF.

CHATTERJEE, PARTHA

1993 *The Nation and its Fragments. Colonial and Postcolonial Histories*, Princeton University Press, Princeton.

CHEBEL D'APPOLLONIA, ARIANE

1998 *Les racismes ordinaires*, Presses de Sciences Politiques, París.

DELACAMPAGNE, C.

1983 *L'Invention du racisme: Antiquité et Moyen Age*, Fayard, París.

ESCALANTE, FERNANDO

1992 *Ciudadanos imaginarios*, El Colegio de México, México DF.

FAVRE, HENRI

1992 *Cambio y continuidad entre los mayas de México*, Instituto Nacional Indigenista, México DF.

OLIVIA GALL

FOSSAERT, ROBERT

1983 *Les structures idéologiques*, Seuil, París.

GALÁN, JOSÉ

2001 "Samuel Ruiz: el sistema tiene en mente el exterminio de etnias", *La Jornada*, 11 de mayo, México DF.

GALL, OLIVIA

2001 "Estado federal y grupos de poder regionales frente al indigenismo, al mestizaje y al discurso multiculturalista. Pasado y presente del racismo en México", *Debate feminista*, año 12, vol. 24, octubre, s. l.

1998(a) "The Historical Structure of Racism in Chiapas", *Social Identities*, vol. 4., núm. 2, pp. 235-261.

1998(b) "Racism, Interethnic War and Peace in Chiapas", *Peace and Change*, vol. 23, núm. 4, octubre, pp. 531- 543.

GALL, OLIVIA y ROSALVA AÍDA HERNÁNDEZ CASTILLO

2001 "La historia silenciada: El papel de las campesinas indígenas en las rebeliones coloniales y poscoloniales de Chiapas", en *Voces disidentes: debates contemporáneos en estudios de género*, Centro de Investigación y Estudios Superiores en Antropología Social, México DF, en prensa.

GAMIO, MANUEL

1960 *Forjando patria. Pro-nacionalismo*, Porrúa, México DF.

1923 "El celibato y el desarrollo de la población en México", *Ethnos*, abril, ciudad de México.

GOBINEAU

1973 *Escritos políticos*, Extemporáneos, México DF.

GUILLÉN, DIANA

1994 "Estructuras tradicionales de poder y modernización política en América Latina: el caso chiapaneco", tesis de doctorado en Estudios Latinoamericanos, Facultad de Ciencias Políticas y Sociales, División de Estudios de Posgrado, Universidad Nacional Autónoma de México, México DF.

GUZMÁN BÖCKLER, CARLOS

1996 *Donde enmudecen las conciencias. Crepúsculo y aurora en Guatemala*, Secretaría de Educación Pública, Centro de Investigación y Estudios Superiores en Antropología Social, México DF.

HALE, CHARLES ADAM

1987 *El liberalismo mexicano en la época de Mora*, Siglo XXI, México DF.

HERNÁNDEZ CASTILLO, AIDA, coord.

1998 *La otra palabra, mujeres y violencia en Chiapas antes y después de Acteal*, Centro de Investigación y Estudios Superiores en Antropología Social, México DF.

HIDALGO, MANUEL

1996 "San Andrés Larráinzar: una tipología de los ladinos en los Altos de Chiapas", artículo inédito, CIIMECH-UNAM, San Cristóbal de Las Casas, Chiapas.

KROTZ, ESTEBAN

1994 "¿Naturalismo como respuesta a las angustias de identidad?", *Estudios Sociológicos*, vol. XII, núm. 34, enero-abril, pp. 17-36, El Colegio de México, México DF.

LIEBERMAN, LEONARD y LARRY T. REYNOLDS

1996 "Race: the Deconstruction of a Scientific Concept", L. T. Reynolds y L. Lieberman (eds.), *Race and Other Misadventures: Essays in Honor of Ashley Montagu in His Ninetieth Year*, General Hall Inc., Dix Hills, Nueva York.

LISÓN TOLOSANA, CARMELO

1993 "Identidad: *collage* cultural. Las múltiples voces de la identidad", en R. Ávila Palafox y T. Calvo Buezas (coords.), *Identidades, nacionalismos y regiones*, Universidad de Guadalajara y Universidad Complutense de Madrid.

MACHUCA RAMÍREZ, JESÚS ANTONIO

1998 "Nación, mestizaje y racismo", en Alicia Castellanos Guerrero y Juan Manuel Sandoval (coords.), *Nación, racismo e identidad*, Editorial Nuestro Tiempo, México DF.

MORENO FELIÚ, PAZ

1994 "La herencia desgraciada: racismo y heterofobia en Europa", *Estudios Sociológicos*, vol. XII, núm. 34, enero-abril, El Colegio de México, México DF.

PÉREZ SALAS, ESTHER y DIANA GUILLÉN

1992 *Chiapas, una historia compartida*, Instituto de Investigaciones José María Luis Mora, México DF.

PIMENTEL, FRANCISCO

1864 *Memorias sobre las causas que han originado la situación actual de la raza indígena en México y medios para remediarla*, Imprenta de Andrade y Escalante, México DF.

RABASA, EMILIO

1969 *Antología*, Porrúa, México DF.

RIDLEY, MATT

2000, *Genoma, la autobiografía de una especie en 23 capítulos*, Taurus, Madrid.

ROLDÁN, ROQUE

1996 "El reconocimiento de los derechos indígenas, un asunto de incumbencia global", en Enrique Sánchez (comp.), *Derechos de los pueblos indígenas en las constituciones de América Latina*, Disloque Editores, Santa Fe de Bogotá.

RUIZ, APEN

2001 "La india bonita: nación, raza y género en el México revolucionario", *Debate feminista*, año 12, vol. 24, octubre.

STAVENHAGEN, RODOLFO

1994 "Racismo y xenofobia en tiempos de la globalización", *Estudios Sociológicos*, vol. XII, núm. 34, enero-abril, pp. 17-36, El Colegio de México, México DF.

STOLCKE, VERENA

1993 "Is Sex to Gender as Race is to Ethnicity?", en Teresa del Valle (editora), *Gendered Anthropology*, European Association of Social Anthropologists-Routledge, pp. 17-37.

TAGUIEFF, PIERRE ANDRÉ

1987 *La force du préjugé, essai sur le racisme et ses doubles*, La Découverte, París.

VAN DER BERGHE, PIERRE

1971 *Problemas raciales*, Fondo de Cultura Económica, México DF.

WADE, PETER

1997 *Race and Ethnicity in Latin America*, Pluto Press, Londres-Chicago.

WIEVIORKA, MICHEL

1998 *Le racisme, une introduction*, La Découverte-Poche, París.

1994 "Qué es el racismo", *Estudios Sociológicos*, vol. XII, núm. 34, enero-abril, El Colegio de México, México DF.