

El racismo

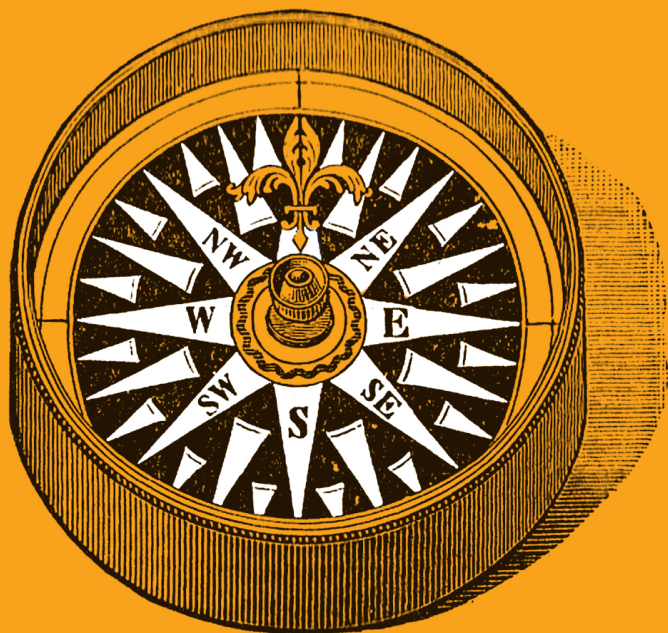
Recorridos conceptuales e históricos

OLIVIA GALL

EUGENIA ITURRIAGA

DIEGO MORALES

JIMENA RODRÍGUEZ



CONAPRED

CONSEJO NACIONAL PARA PREVENIR
LA DISCRIMINACIÓN



El racismo

Recorridos conceptuales e históricos



El racismo

Recorridos conceptuales e históricos

OLIVIA GALL

EUGENIA ITURRIAGA

DIEGO MORALES

JIMENA RODRÍGUEZ



SDI SECRETARÍA DE
DESARROLLO
INSTITUCIONAL

SurXe



GOBERNACIÓN
SECRETARÍA DE GOBERNACIÓN



CONAPRED
CONSEJO NACIONAL PARA PREVENIR
LA DISCRIMINACIÓN

Catalogación en la publicación UNAM. Dirección General de Bibliotecas y Servicios Digitales de Información

Nombres: Gall, Olivia, autor. | Iturriaga Acevedo, Eugenia, autor. | Morales, Diego, autor. | Rodríguez, Jimena, autor.

Título: El racismo : recorridos conceptuales e históricos / Olivia Gall, Eugenia Iturriaga, Diego Morales, Jimena Rodríguez.

Descripción: Primera edición. | Ciudad de México : Universidad Nacional Autónoma de México, Secretaría de Desarrollo Institucional : CONAPRED, 2022.

Identificadores: LIBRUNAM 2180530 (libro electrónico) | ISBN 9786073071024 (libro electrónico : PDF) (UNAM) | ISBN 9786073071017 (libro electrónico: Epub) (UNAM) | ISBN (libro electrónico) (CONAPRED).

Temas: Racismo -- Aspectos sociales -- México. | Mestizaje -- México -- Historia. | Etnología -- México -- Historia.

Clasificación: LCC HT1521 (libro electrónico) | DDC 305.8—dc23

Los contenidos de la obra fueron analizados con *software* de similitudes por lo que cumplen plenamente con los estándares científicos de integridad académica, de igual manera fue sometido a un riguroso proceso de dictaminación doble ciego con un resultado positivo, el cual garantiza la calidad académica del libro, que fue aprobado por el Comité Editorial de la Secretaría de Desarrollo Institucional.

La edición y publicación de este libro fue financiada con recursos del Seminario Universitario Interdisciplinario de Racismo y Xenofobia

Aviso legal

Esta edición de un ejemplar (2.5 MB) fue preparado por la Secretaría de Desarrollo Institucional de la UNAM y por el Conapred.

El diseño y el cuidado editoriales estuvieron a cargo de Contramarea Editorial:

Diseño editorial: Mariana Castro y Miguel Ángel Brand (libro electrónico)

Cuidado editorial: José Luis Alonso Cruz, Mariana Flores Monroy y Carlos Sánchez Gutiérrez

El racismo. Recorridos conceptuales e históricos.

Primera edición: 14 de diciembre de 2022.

D. R. © 2022, Universidad Nacional Autónoma de México.

Secretaría de Desarrollo Institucional

Seminario Universitario Interdisciplinario de Racismo y Xenofobia

Ciudad Universitaria, alcaldía Coyoacán, C. P. 04510, Ciudad de México.

www.unam.com.mx

D. R. © 2022, Consejo Nacional para Prevenir la Discriminación

Londres 247, colonia Juárez, alcaldía Cuauhtémoc, C. P. 06600, Ciudad de México.

www.conapred.org.mx

ISBN UNAM formato PDF: 978-607-30-7102-4

ISBN Conapred formato PDF: 978-607-8864-06-5

Esta edición y sus características son propiedad de la Universidad Nacional Autónoma de México y del Consejo Nacional para Prevenir la Discriminación. Prohibida su reproducción total o parcial por cualquier medio sin la autorización escrita de los titulares de los derechos patrimoniales.

Las imágenes utilizadas en esta publicación no tienen fines lucrativos sino de divulgación y son propiedad de sus personas autoras. Las fuentes de consulta de cada una se especifican al final de esta obra.

Hecho en México / *Made in Mexico*

ÍNDICE

Introducción	7
Capítulo I. Las “razas humanas” no existen	15
Contexto en el que nació el concepto de “raza”	22
Racismo científico y teorías raciales	25
Pureza de raza o mestizaje en la construcción de los Estados-nación	33
Eugenesia: una forma de mejorar la raza de las naciones	36
Propuesta alternativa: variación biocultural humana	41
Relación entre “raza” y tono de piel	42
Capítulo II. El prisma conceptual del racismo	45
¿Qué es el racismo?	45
Diferencias entre discriminación y racismo	49
Racialización, racialismo y colorismo	52
Estereotipos, prejuicios y estigmas	55
Xenofobia y racismo	59
Capítulo III. Racismo y etnocentrismo: fenómenos distantes y paralelos	63
El etnocentrismo, un fenómeno viejo como el mundo humano	63
Etnocentrismos entre los siglos XIV y XVI	67

<i>La Baja Edad Media en la península ibérica</i>	68
<i>La Controversia de Valladolid (1550-1551)</i>	69
Racismos en el mundo contemporáneo	79
<i>El antisemitismo</i>	80
<i>La islamofobia: la sombra del terrorismo</i>	85
<i>La supremacía blanca en Estados Unidos</i>	87
 Capítulo IV. Mestizaje y racismo en México. Periodo	
colonial y siglo XIX	93
Composición étnico-demográfica de la Nueva España	93
Los criollos y el sincretismo en la Virgen de Guadalupe	106
La ideología mestizante de la primera mitad del siglo XIX	108
La “raza mestiza” mexicana frente a la “raza pura” del darwinismo social	112
 Capítulo V. De la política mestizante posrevolucionaria al	
reconocimiento de la multiculturalidad	127
Política educativa e indigenismo mestizante del siglo XX	127
Xenofobia racista y mestizante en la política migratoria	133
Auge y crítica del indigenismo	136
Del mestizaje de Estado al multiculturalismo neoliberal	140
La denuncia indígena del racismo mexicano: el EZLN	142
La lucha de los afromexicanos por la visibilización y el reconocimiento	151
Multiculturalismo y racismo	156
 Reflexiones finales	161
Bibliografía	169
Semblanzas	190

INTRODUCCIÓN

El racismo es un fenómeno que se ha presentado a lo largo del tiempo de muy diversas maneras. Sus manifestaciones han sido muchas y varían de acuerdo con la época y el contexto en el que se producen. Partimos de la base de que sólo entendiendo las diferencias en los tiempos y los espacios donde tiene lugar, podremos encontrar las mejores formas de combatirlo. Queremos, con este libro, contribuir a la comprensión de este fenómeno complejo, recorriendo y analizando los conceptos que nos permiten identificarlo dondequiera que aparezca. Pensamos que conocer las historias pasadas y presentes de este fenómeno en el mundo nos permitirá comparar y así entender mejor cuáles son las particularidades del racismo en el contexto mexicano.

Algunas de las preguntas que nos motivaron a escribir este libro fueron las siguientes: ¿cómo se construyó la noción de “raza” que sigue vigente hasta la fecha? ¿Qué papel desempeñó la “raza” en la construcción de los Estados nacionales? ¿Cuáles podrían ser los conceptos más útiles para reconocer, visibilizar y comprender el racismo en toda su complejidad? ¿En qué se distingue el etnocentrismo del racismo y cómo se articulan estos dos fenómenos en la historia? Y finalmente: ¿qué papel ha tenido el proyecto nacional mestizante en la configuración de las particularidades del racismo mexicano?

En los últimos años el racismo dejó de ser para los mexicanos algo que ocurría más allá de sus fronteras y se empezó a tomar conciencia de que el fenómeno también tenía lugar en nuestro país. El racismo en México muestra raíces profundas que han tejido relaciones de des-

igualdad, injusticia y violencia que dañan y vulneran a grandes sectores de la población. Hoy, el racismo mexicano ya no es negado, se debate ampliamente en la academia, la sociedad civil y los medios de comunicación. Llegamos a este momento gracias al trabajo y a la lucha de diversos sectores de la población que se empeñaron en hacer patente que en México sí había racismo y que éste era estructural. Desde varios frentes se denunciaron sus implicaciones y se demandó su erradicación.

En 1994 el Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN) inició la lucha por visibilizar el racismo hacia los pueblos indígenas y exigir respeto, justicia y derechos para sus comunidades. Alzó la voz para decir basta de morir de hambre y enfermedades curables; basta de no tener tierra, trabajo y vivienda digna; basta de no tener derecho a elegir a sus autoridades y de no tener paz y justicia en sus comunidades. En marzo de 2001 la comandanta Esther frente al Congreso de la Unión volvió a poner sobre la mesa de discusión, así como en los titulares de la prensa nacional, el racismo al que se hallaban sujetos los pueblos indígenas. Hizo evidente que éstos han sido inferiorizados, menospreciados y considerados incapaces de decidir y construir su propio modelo de vida.

Desde la academia, los trabajos para visibilizar y explicar el racismo en México comenzaron también en la década de los noventa. Alicia Castellanos (1994; 1998; 2000), Olivia Gall (1998) y Jorge Gómez Izquierdo (1991; 2000) publicaron trabajos que exponían y daban cuenta del racismo mexicano, caminando a contracorriente de las explicaciones clásicas de la desigualdad en este país. No fue sino hasta la segunda década del siglo XXI cuando se formaron colectivos académicos como la Red Integra,¹ el Colectivo Copera, el Proyecto sobre Discriminación Étnico-Racial en México (El Colegio de México) y el Seminario Universitario Interdisciplinario sobre Racismo y Xenofobia (Surxe-UNAM).²

¹ La Red Integra (<https://redintegra.org/>) fue un proyecto de las Redes Temáticas Conacyt que entre 2014 y 2019 trabajó en la visibilización, teorización y combate del racismo y la xenofobia en México y América Latina. En la Red confluyeron más de 150 investigadores, docentes y activistas que en más de 16 estados del país impulsaron la agenda de visibilizar esos fenómenos y sus consecuencias sociales.

² El Seminario Universitario Interdisciplinario sobre Racismo y Xenofobia (Surxe; <https://surxe.sdi.unam.mx/>) es un espacio institucional de la UNAM creado en 2019 por

INTRODUCCIÓN

Éstos han sido espacios de investigación, combate y debates orientados a dar cuenta de las múltiples expresiones de los racismos presentes en nuestro país.

La sociedad civil organizada en colectivos de diversa índole se ha implicado políticamente en defender las expresiones culturales de pueblos indígenas y afrodescendientes. Esas agrupaciones han sido un motor en la lucha por la defensa de los derechos de estos pueblos al hacer uso de herramientas legales, educativas y culturales, entre muchas otras. Aunque no en todos los casos el combate al racismo fuera la misión central de estas asociaciones, la lucha antirracista fue parte intrínseca de sus labores. Recientemente, una nueva generación de la sociedad civil se ha enfocado en realizar proyectos y campañas para visibilizar la enorme gama de expresiones del racismo, utilizando medios gráficos, audiovisuales y digitales. Sería imposible nombrar en este espacio a todas las personas y asociaciones que han sido parte de los caminos del antirracismo en México.

Sin duda hemos avanzado en comprender la complejidad del racismo mexicano y sus múltiples expresiones. Como se verá en los últimos capítulos de este libro, el racismo mexicano mantiene una presencia muy extendida, se manifiesta de distintas formas y ha operado con diversos mecanismos dentro de un sistema que beneficia a ciertas poblaciones a las que considera racialmente superiores, en detrimento de poblaciones a las que inferioriza, lo cual tiene como efecto la reproducción continua de jerarquías y desigualdades. Los contextos en los que se presenta son variados; se vive en las ciudades y los entornos rurales; no se limita a los pueblos indígenas y comunidades afrodescendientes, sino que también afecta a millones de mexicanos y mexicanas a los que se les ha llamado “mestizos”. México es un país lleno de desigualdades en el cual el racismo se articula con el clasismo, el sexismo y otros sistemas de opresión. Ello contribuye a establecer un modelo para entender la diferencia humana, en el que unos ganan y muchos pierden.

las autoridades de la Universidad para dedicarse a la investigación, difusión y divulgación de los temas de racismo y xenofobia, así como para la incidencia social y política en la lucha antirracista y antixenófoba en México y en el mundo.

En 2018 los autores de este libro nos dimos a la tarea de crear el diplomado en línea “Racismo y xenofobia vistos desde México”,³ cuyo objetivo era visibilizar y combatir el racismo a través de la educación. Muchas de las preocupaciones de esta obra proceden de las necesidades que identificamos en el trabajo de formación de estudiantes provenientes de los más diversos sectores, formaciones y niveles educativos, todas personas interesadas en llevar la perspectiva del racismo y el antirracismo a sus espacios de acción y reflexión. En 2019 el Consejo Nacional para Prevenir la Discriminación (Conapred) se acercó a Surxe con el fin de que elaboráramos un material de carácter divulgativo bajo la forma de cuatro cuadernillos didácticos⁴ en una serie llamada “Reflexiones didácticas en torno al racismo y la xenofobia en México”. Tal fue la fuente inicial de reflexión para la construcción de este libro, que es producto de una investigación bibliográfica y documental exhaustiva. Nuestra intención al escribir estas páginas fue comprender las particularidades contextuales del racismo, visibilizarlo por medio de la historia y en la actualidad. Creemos que sólo cuando se entienda profundamente este fenómeno en su contexto podremos encontrar estrategias efectivas para combatirlo.

El libro está dividido en cinco capítulos. En el primero nos centramos en cómo surgió la categoría “raza”, por qué adquirió notoriedad y cómo sirvió de base para la construcción de los Estados nacionales. Explicamos cómo este concepto se empleó para crear clasificaciones y establecer jerarquías de inferioridad/superioridad entre diversos grupos humanos a partir de características fenotípicas como el color de piel o el tamaño de los cráneos. En este capítulo explicamos también cómo con ayuda de la ciencia se justificó la explotación e incluso el exterminio de personas que eran consideradas y tratadas como inferiores. Nos detene-

³ El diplomado en línea “Racismo y xenofobia vistos desde México” es el principal proyecto educativo derivado de la Red Integra y el Seminario Surxe. El diplomado empezó en 2019 y a finales de 2022 culminaba la novena edición del curso que para entonces ya había formado a más de 280 estudiantes.

⁴ Los cuadernillos se titulan: 1. *¿Existen las “razas humanas”?*, 2020; 2. *¿Qué es y cómo se manifiesta el racismo?*, 2021; 3. *¿Qué es y cómo se manifiesta la xenofobia?*, 2020; 4. *Mestizaje y racismo en México*, 2021.

mos en episodios particulares, como el llamado racismo científico y la eugenesia, para arribar al debate sobre la relación entre color de piel y “raza” y sobre la pertinencia, de usar el concepto “raza”, en la actualidad, tanto para analizar el racismo como para luchar contra él. No cabe duda de que los seres humanos somos muy diversos, no sólo en apariencia, gustos y aptitudes; también en nuestras culturas, lenguas y formas de vida. Esta diversidad, como proponemos aquí, está determinada por la “variación biocultural humana”, un concepto que explica nuestras diferencias, pero no marca superioridad o inferioridad entre personas, grupos sociales y países, como sí pasa con el concepto “raza”.

En el segundo capítulo nos propusimos armar un “prisma conceptual” para mirar el racismo como el complejo fenómeno estructural que ha creado desigualdades, injusticias y violencias a lo largo de su historia en el mundo y en nuestro país. Este prisma articula los conceptos “raza” y racismo con otros, cuyo abordaje es indispensable para desentrañar las complejidades y matices del problema, como son el etnocentrismo, la discriminación, la racialización, el racialismo, el colorismo y la xenofobia.

Con este prisma conceptual en mano profundizamos en qué es el racismo, cómo se manifiesta, cómo funciona y mediante qué mecanismos se ejerce y se reproduce en las sociedades contemporáneas. Buscamos dar cuenta de cómo el racismo es un sistema estructural que organiza la vida social y permite el ejercicio del poder de unos grupos que se consideran racialmente superiores sobre otros, y que funciona de manera simultánea con otras formas de ejercer dominación. En este capítulo aclaramos que no toda expresión o acto de discriminación, diferenciación, exclusión u opresión es racismo. Es común que se piense que el racismo sólo existe cuando toma la forma de un acto discriminatorio. Sin embargo, como queremos mostrar, el racismo tiene que ver con un sistema de poder estructural más profundo que abarca ideas, actitudes y sentimientos. Si perdemos la capacidad analítica de identificar este problema social en su especificidad, será imposible crear estrategias adecuadas para combatirlo. Por ello, nos detenemos en explicar qué es la discriminación, qué es la discriminación racista y cómo ésta se relaciona con otras formas específicas de discriminación.

Otro de los debates que aporta matices importantes para comprender las cartografías y las fronteras del racismo es aquel que aborda las diferencias y complementariedades entre el etnocentrismo y el racismo, dos fenómenos distantes y a la vez paralelos. En el tercer capítulo dedicamos la primera parte a explicar el etnocentrismo, entendido como una lógica de poder y dominación basada en la convicción de que la propia cultura e identidad tienen más valor que las de los Otros, y que ha regido parte importante de las relaciones sociales desde los primeros encuentros entre grupos humanos hasta la actualidad. Para comprenderlo mejor analizamos dos fenómenos etnocéntricos de los siglos XIV al XVI: la península ibérica de la Baja Edad Media y la Controversia de Valladolid.

Para fortalecer el contraste entre etnocentrismos y racismos, en la segunda parte de ese capítulo analizamos tres casos de racismos modernos en el mundo: el antisemitismo, la islamofobia y la supremacía blanca. Son ejemplo de los más pertinaces y agresivos fenómenos contemporáneos del racismo, cuya historia y avatares podemos comparar con nuestros propios racismos nacionales.

Los últimos capítulos de este libro están dedicados a México. En ellos hacemos un recorrido por la construcción social del racismo mexicano en clave histórica para dar cuenta del papel que desempeñó la raza en la ideología mestizante. En el cuarto capítulo iniciamos el recorrido por la historia colonial novohispana y decimonónica, en su dimensión demográfica y cultural. Lo anterior nos permitió explicar la estructura social y las relaciones de poder entre los diversos actores novohispanos y cuestionar la existencia, del racismo en el periodo colonial. Abordamos también la figura de la Virgen de Guadalupe y su papel en la identidad mexicana, pues, como veremos, no sólo fue importante en la Nueva España, el México independiente y el revolucionario, sino también en la resistencia zapatista de finales del siglo xx.

En ese cuarto capítulo también analizamos el México independiente, en el que, por un lado, se construyó el “Estado cívico” o las instituciones políticas que habrían de regir los destinos de la nación, y, por otro, se empezó a edificar la ideología mestizante que dotaría al país con un proyecto cultural y étnico. Posteriormente, recorreremos los caminos que

siguieron gobernantes e intelectuales para construir “la comunidad nacional imaginada” o el “Estado étnico”. En el último apartado revisamos cómo las corrientes del darwinismo social que se discutían internacionalmente tuvieron influencia en México, aunque la intelectualidad mexicana, cobijada en instituciones públicas, propuso —a contracorriente de las tendencias científicas hegemónicas— que el mestizaje cultural y biológico debía ser la forma de consolidar una “raza nacional”.

En el último capítulo del libro, “De la política mestizante posrevolucionaria al reconocimiento de la multiculturalidad”, queremos mostrar cómo, a pesar de que los discursos del Estado mexicano cambian al reconocer la multiculturalidad del país, el racismo sigue presente. Revisamos aquí los alcances de la política indigenista, así como las críticas que se le hicieron en la década de los setenta. Abordamos la crisis económica que fundamentó la configuración de un modelo neoliberal y que abrió el camino hacia el multiculturalismo. Nos detenemos en el levantamiento zapatista que denunció la existencia de racismo en México y damos seguimiento a los debates que llevaron a la modificación del artículo 2.º constitucional, que introdujo el reconocimiento a los derechos de los pueblos indígenas. Por último, nos acercamos al tiempo presente y mostramos luchas del movimiento afromexicano por su visibilización cultural y su reconocimiento constitucional como parte de la multiculturalidad nacional.

Este libro, elaborado en una prosa sencilla y con rigor académico, fue escrito a ocho manos con la intención de contribuir a la comprensión del racismo y sus diversas manifestaciones. Esperamos que el trabajo arroje más luz sobre el racismo en México, tema que ha llenado una parte importante de la vida y las preocupaciones de sus autores, y que constituye uno de los serios problemas que enfrentan la humanidad y nuestro país.⁵

⁵ Queremos aquí agradecer el apoyo invaluable de Itzel Chávez Álvarez (estudiante de Desarrollo y Gestión Intercultural en la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM y prestadora de servicio social en Surxe-UNAM) y de Sofía Ramírez Cruz (estudiante de Desarrollo y Gestión Intercultural en la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM y asistente del SNI de la doctora Olivia Gall).

CAPÍTULO I

LAS “RAZAS HUMANAS” NO EXISTEN¹

Desde mediados del siglo xx, diversas disciplinas científicas, como la biología, la genética y la antropología, han afirmado que las razas humanas no existen. Sin embargo, es frecuente escuchar la palabra “raza” en las conversaciones cotidianas, en los medios de comunicación y hasta en los libros de texto de educación primaria. En este capítulo queremos explicar cómo surgió la noción de “raza”, cómo adquirió importancia y por qué consideramos que es necesario combatir la idea de que existen las “razas humanas”.

Desde hace muchos años se sabe que todos los seres humanos pertenecemos a la misma especie: *Homo sapiens*. También se ha demostrado que no existen las “razas humanas” biológicamente determinadas. Después de la Segunda Guerra Mundial y el Holocausto² —en los que fueron asesinados más de seis millones de personas judías y un millón de gitanos—³ la UNESCO, en 1950, reunió a científicos de varios países

¹ La fuente inicial de reflexión para la construcción de este capítulo es el cuadernillo 1, *¿Existen las “razas humanas”?*, de nuestra autoría, publicado por el Conapred en 2020.

² La palabra “holocausto” proviene del griego y quiere decir ‘quemar todo’. Desde la Segunda Guerra Mundial esta voz se ha vuelto sinónimo del asesinato de judíos europeos durante esa contienda. Los judíos también utilizan el término *Shoah*, que en hebreo significa ‘catástrofe’. Ver de Peter Longerich, *Holocaust: The Nazi Persecution and Murder of the Jews* (2010).

³ Véase, de María Sierra, *El holocausto gitano. El genocidio romaní bajo el nazismo* (2020).

para emitir una declaración sobre la “raza”. En ella se estableció que ésta no es una realidad biológica (UNESCO, 1950: 5-7):

Los hombres de ciencia están de acuerdo en reconocer que la humanidad es una y que todos los hombres pertenecen a la misma especie, la del *Homo sapiens*. [...] Las investigaciones científicas de estos últimos años confirman las palabras de Confucio [...]: “La naturaleza de los hombres es siempre igual; son sus costumbres las que los separan”. [...] Los datos científicos con que contamos en el momento presente no justifican la teoría según la cual las diferencias genéticas hereditarias serían un factor primordial en la aparición de las diferencias que se manifiestan entre las culturas. Por el contrario, esas diferencias se explican por la historia cultural de cada grupo.

Casi cien años antes de esta declaración (1854), se había iniciado la batalla contra la idea de una jerarquía entre razas. En el libro *Race. Are We So Different?*, Alan Goodman, Yolanda Moses y Joseph Jones (2012) refieren a Frederick Douglass como el primero en realizar una refutación sistémica del racismo científico. Douglass —un hombre negro que fue esclavizado al nacer y más tarde líder del movimiento abolicionista en Massachusetts y Nueva York— escribió en 1854 *The Claims of the Negro* (“Las demandas de los negros”), donde argumentó que la craneometría, disciplina de moda en aquellos años, era una propaganda contra los afrodescendientes, pues lo que realmente explicaba “las condiciones de las personas negras y la gente empobrecida alrededor del mundo era el ambiente social” (Goodman, Moses y Jones, 2012: 28). En esos años, como veremos más adelante, la ciencia estaba enfocada en encontrar las evidencias que dieran sustento a la idea de “raza” y sus diferencias entre los seres humanos. La medición antropométrica fue una de las técnicas más utilizadas (Reggiani, 2019; García Murcia, 2017).

En 1885 Joseph-Anténor Firmin, pensador y político haitiano, escribió *De l'égalité des races humaines* (“Sobre la igualdad de las razas humanas”). En este texto debatió con uno de los grandes representantes del darwinismo social, Joseph Arthur Gobineau, quien en *Ensayos sobre la desigualdad de las razas humanas* (1853-1855) sostenía que la blanca era

la mejor exponente de las razas humanas. Firmin aseguraba que “Todos los hombres están dotados de las mismas cualidades y las mismas faltas, sin distinción de color o forma anatómica. Las razas son iguales” (Fluehr-Lobban, 2011: 17). El libro de Firmin respondió científicamente a la antropología física francesa y europea, especialmente a la antropometría creada por Paul Broca.⁴

Al finalizar el siglo XIX, en 1899, William Edward Burghardt Du Bois publicó *The Philadelphia Negro. A Social Study* (“El negro de Filadelfia: un estudio social”), donde analiza y presenta datos tanto cuantitativos como cualitativos sobre las condiciones socioeconómicas y culturales de los habitantes negros de un distrito de Filadelfia. Para Du Bois, la idea de “raza” era el producto de la expansión europea, la esclavitud y el colonialismo (Itzigsohn, 2021). Du Bois, sociólogo y activista afro-norteamericano, fue uno de los principales intelectuales anticoloniales de la primera mitad del siglo XX; también fue fundador de la sociología norteamericana, aunque tal reconocimiento se le ha dado muy recientemente. Para este autor, lo que articulaba las relaciones sociales, políticas y económicas de la modernidad era la pregunta ¿quién es hombre? o, reformulándola en el contexto actual, ¿quién es un ser humano? (Itzigsohn, 2021).

En las primeras décadas del siglo XX, Franz Boas, considerado por muchos el fundador de la antropología norteamericana moderna, también refutó la teoría de las razas que buscaba mostrar que las diferencias culturales estaban determinadas por las características biológicas basadas en las mediciones antropométricas (Urías, 2007; Goodman, Moses y Jones, 2012).

Después del Holocausto, cada vez más científicos rechazaron la existencia de las razas biológicas y empezaron a proponer nuevos conceptos

⁴ Paul Broca fue un médico, anatomista y antropólogo francés. Fundó en 1859 la Sociedad Antropológica de París. Broca dedicó muchos años de su carrera a realizar mediciones antropométricas y craneológicas. En *La falsa medida del hombre*, Gould transcribe una cita de Broca: “el cerebro es más grande en los adultos que en los ancianos, en los hombres que en las mujeres, en los hombres eminentes que en los de talento mediocre, en las razas superiores que en las razas inferiores. A igualdad de condiciones, existe una relación significativa entre el desarrollo de la inteligencia y el volumen del cerebro” (Gould, 1988: 74).

para entender la variación biológica de la humanidad. La UNESCO, como vimos, elaboró la primera declaración internacional sobre la “raza” en 1950, como una manera de hacer frente al Holocausto. En 1967 publicó la cuarta declaración en esta materia: “La raza y los prejuicios raciales”. En ella se señala que los seres humanos nacen libres y en igualdad de derechos y dignidad. Se apunta que los expertos reunidos para elaborar la declaración estuvieron de acuerdo en que las doctrinas racistas carecen enteramente de base científica y subrayaron:

Todos los hombres que viven hoy día pertenecen a la misma especie y descienden del mismo tronco. [...] La división de la especie humana en “razas” es [...] arbitraria, y no implica en modo alguno una jerarquía. [...] El racismo sostiene sin razón que hay una base científica para la jerarquización de los grupos en función de características psicológicas y culturales, consideradas como inmutables e innatas. Trata así de presentar como inviolables las diferencias existentes, con objeto de perpetuar las relaciones actuales entre grupos (Hiernaux y Banton, 1969: 53-54).

Ante los fuertes cuestionamientos y la puesta en duda de los estudios antropométricos, surgieron otras explicaciones para seguir sosteniendo la existencia de jerarquías raciales. Desde distintas disciplinas, pero en particular desde la psicología, se elaboraron pruebas para medir el coeficiente intelectual y argumentar que la “raza” blanca era más inteligente. Goodman, Moses y Jones (2012) señalan que, durante la Gran Depresión (1929), los científicos de la raza como Howard W. Odum, George O. Ferguson y Robert Yerkes, justificaban la desigualdad económica y social mediante el establecimiento de una base genética para la transmisión de la inteligencia y otras características, como el comportamiento criminal y la ética del trabajo. Estos científicos indicaban que los rasgos negativos estaban en los genes y por lo tanto eran heredados y predictores del bajo estatus social. La teoría hereditaria inspiró los ideales de la higiene racial de la Alemania nazi.

En 1972, un estudio realizado por Richard Lewontin demostró, analizando las proteínas contenidas en la sangre de distintas poblaciones, que desde el punto de vista molecular no hay posibilidad de separar

las razas humanas (Gould y Lewontin, 1982). En la década siguiente, Rebecca Cann, Mark Stoneking y Allan Wilson probaron que el *Homo sapiens* se originó en África hace cientos de miles de años. Explicaron que la especie fue migrando a todas las regiones del mundo, y, a través de una muy lenta y paulatina adaptación al medio ambiente al que cada grupo iba llegando, ocurrieron gradualmente cambios en el aspecto físico de las personas (Cann, Stoneking y Wilson, 1987). Como explicaremos más adelante, la fuerte exposición al sol en el continente africano determinó que los primeros seres humanos fueran de piel oscura. Las diferencias que se presentaron en el aspecto de los seres humanos han sido producto no de nuestra pertenencia a “razas” diferentes, sino de la adaptación a los diferentes entornos medioambientales, a los lugares donde los distintos grupos migraron a lo largo de decenas de miles de años.

En el año 2000, tras medio siglo de trabajo de diversos genetistas, el Proyecto Genoma Humano logró descifrar la secuencia del código genético de la especie humana, contenida en nuestro ADN (ácido desoxirribonucleico). Uno de los hallazgos centrales de este proyecto fue que los 7 700 millones de personas que habitamos hoy en este planeta tenemos un ADN idéntico en un 99.9%. Las diferencias genéticas entre nosotros residen en el 0.1% del ADN (Angier, 2000; López Beltrán, Wade, Restrepo y Ventura Santos, 2017; Wade, 2022).

Ahora bien, si la humanidad cuenta desde hace varias décadas con este conocimiento científico acumulado, ¿por qué seguimos escuchando que existen “razas” entre los seres humanos? Intentaremos dar una respuesta a esa pregunta en este capítulo.

El concepto “raza” cobró su significado actual a finales del siglo XVIII en Europa. En esa época, algunos científicos naturalistas como Bernier, Linneo y Blumenbach, que se dedicaban a clasificar las especies animales y vegetales, comenzaron también a clasificar a los seres humanos en “razas”. Así fue como se empezó a hablar de las cuatro “razas humanas”: blanca o caucásica, negroide o africana, amarilla o mongólica y roja o amerindia. En esta empresa participaron también de manera importante los nacientes antropólogos físicos, que poco a poco describieron la fisiología de cada supuesta “raza”. Midieron los cráneos y otras partes de la

estructura ósea de las personas y asociaron estas medidas a la apariencia física de la gente: su tono de piel, la forma de sus ojos, de su boca, de su nariz. Llegaron a afirmar que la fisiología (la estructura interna) y la fisionomía (la apariencia física) estaban asociadas, lo cual daba como resultado distintas “razas humanas”. Estas corrientes científicas consideraban que las características físicas de cada supuesta “raza” se hallaban relacionadas con su inteligencia y con su cultura, que eran fijas, inamovibles y hereditarias. Las ciencias de la época, nacidas en Europa, estaban convencidas de que las características biológicas de cada “raza” eran radicalmente diferentes, lo cual tenía repercusiones directas en el grado de cultura y civilización de cada una de ellas. Darwinistas sociales como Gobineau, Le Bon y Vacher de Lapouge pensaban que la conformación biológica de la “raza blanca” era la que la convertía en el proyecto civilizatorio superior y el mejor para la humanidad (Wieviorka, 2009: 26).

La clasificación es un proceso social y cognitivo que ha caracterizado a la especie humana, y los seres humanos la practicamos de forma automática para intentar entender el mundo que nos rodea. Por ejemplo, conocer y clasificar las plantas fue la forma en que los primeros *Homo sapiens* pudieron sobrevivir, pues había plantas y frutos comestibles, y otros que, aunque parecían apetitosos, eran venenosos. La clasificación jerárquica por “razas” solamente ha existido a lo largo de los últimos doscientos cincuenta años en la historia de la humanidad. Desde entonces la “raza” ha sido una idea muy poderosa, porque ha permitido clasificar a la humanidad de una manera que hace creer que realmente hay seres humanos, biológica y culturalmente, mejores que otros. También ha sido una idea poderosa porque el peso de su supuesta validez científica justificó procesos históricos de dominación, explotación y sometimiento de las consideradas “razas” inferiores. A pesar de que muchos científicos han demostrado la falsedad de la existencia de las “razas humanas”, esta idea sigue vigente. Nosotros creemos que es muy importante romper con la noción de “raza humana”, creada para que unos pudieran dominar y excluir a otros y que, a pesar de su falsedad, continúa teniendo un poder cultural, simbólico y político muy grande.

Es importante aclarar que, “para algunos científicos sociales y activistas, la palabra ‘raza’ explica y permite ver las desigualdades construidas

históricamente entre los grupos humanos. Esas desigualdades, afirman los activistas, no se pueden borrar sólo porque hoy sepamos que no existen las ‘razas humanas’, biológicamente hablando. Sabemos que muchas personas pertenecientes a lo que se consideró “razas” inferiores viven hasta la actualidad las consecuencias de esa clasificación y jerarquización de los seres humanos. Por eso, algunos grupos en resistencia —como el movimiento negro en los Estados Unidos— siguen hablando de “razas” y adscribiéndose a alguna “raza” en la actualidad. No porque sea una realidad biológica, sino porque históricamente se ha convertido en una realidad social que marca ventajas o desventajas para las personas. En Estados Unidos la “raza” fue institucionalizada en buena medida para sostener una política de segregación racial que estuvo vigente de manera oficial hasta finales de los años sesenta del siglo xx. Estos movimientos plantean que hay que defender los derechos de las “razas” inferiorizadas y mostrar que ninguna “raza” debe tener más privilegios y poder que las demás.

En México, a diferencia de Estados Unidos, la población no se ha identificado legalmente con la pertenencia a una “raza”. Sólo algunos censos locales durante el siglo xix y ciertas políticas de inmigración en el siglo xx preguntaban por la pertenencia a una “raza”. El discurso promovido por el Estado mexicano desde su constitución en el siglo xix fue el del mestizaje, por lo que la identificación en términos raciales no se empleó de manera institucional.

Este discurso construyó la imagen de un país mestizo conformado únicamente por indígenas y españoles, y desde mediados del siglo xx el Estado no utilizó la palabra “raza” para identificar a las distintas poblaciones que habitaban el territorio nacional. Por ello creemos que, en nuestro contexto, la lucha antirracista no debe partir, como sucede en el país vecino, de la “raza”.

Contexto en el que nació el concepto de “raza”

Como vimos en el apartado anterior, el concepto “raza” nació en Europa a finales del siglo XVIII. Para que eso ocurriera confluyeron varios factores. Durante siglos —desde el principio de la Edad Media hasta el siglo XV— los grandes imperios europeos fueron avanzando poco a poco hacia la conquista de África y Asia, conociendo así otras culturas y religiones. En 1492, con el arribo de Cristóbal Colón a tierras americanas, así como con la circunnavegación de la Tierra realizada por Fernando de Magallanes y Juan Sebastián Elcano entre 1519 y 1522, la idea de lo que abarcaba el mundo se fue transformando, lo que dio lugar a nuevas otredades que resultaban aún más ajenas.

Si bien las otredades étnico-religiosas judías y musulmanas habían sido objeto de considerable exclusión y violencia en la Europa de la Baja Edad Media (siglos XIII al XV), formaban parte del tronco de las tres religiones monoteístas por excelencia (Rozat, 2000).⁵ Con la llegada de los europeos a un nuevo continente, el mundo se expandió. Había más lugares, más pueblos, más religiones y más naturaleza de lo que los textos sagrados y la experiencia indicaban. Varios monarcas europeos se lanzaron a la conquista de estos pueblos. Los siglos XV y XVI fueron una época de grandes exploraciones geográficas, encuentros y choques culturales entre grupos humanos muy distintos. Estas empresas de conquista implicaron en general la catequización, la imposición lingüística, y a la par la dominación, la explotación y muchas veces el exterminio de las poblaciones originarias (Gonzalbo y Alberro, 2013: 44).

La conquista de América dinamizó el comercio de Europa con otras regiones. La trata de esclavos fue una pieza fundamental de dicho comercio para configurar el poderío europeo. En América, el proceso de conquista, dominación e instauración del poder por parte de las

⁵ Las otredades del Asia oriental eran mucho más ajenas a Europa que la judía y musulmana. Sus integrantes solían estar todavía lejos del territorio europeo y no viajaban en forma masiva hacia éste. Los pueblos del África subsahariana noroccidental eran también conocidos por Europa, pues algunas etnias de esa región habían sido esclavizadas en los reinos musulmanes del norte de África o de al-Ándalus, como se conocía a la península ibérica en la Edad Media.

monarquías europeas tuvo un fuerte impacto demográfico, pues la población local fue diezmada tanto por las acciones bélicas cuanto por el contacto con enfermedades como la viruela. Ante el pronunciado descenso de la población (que algunos historiadores estiman de hasta 90%), era necesario en la lógica mercantilista sustituir las poblaciones locales por esclavos africanos, a quienes además se consideraba más fuertes y resistentes para labores pesadas. Desde el arribo de Colón a América hasta mediados del siglo XIX, llegaron aproximadamente 12 millones de personas esclavizadas que se incorporaron a actividades como la ganadería, la minería de plata y oro, en plantaciones de tabaco, caña, café, así como de arroz y algodón (Iturralde y Velázquez, 2012: 44).

Hacia finales del siglo XVIII la burguesía se había constituido como una clase media acomodada y una clase alta cuyo origen no era el de la nobleza. Esta burguesía poseía cierto capital cultural, económico y financiero, y se colocó cada vez más como un sector en ascenso. Al ampliarse el mercado, gradualmente ese sector alcanzó mayores niveles de interacción mundial. En Europa, las relaciones sociales de producción adoptaron una forma asalariada. Todo ello llevó a una acumulación de nuevos capitales que dejó libre la instauración de las lógicas capitalistas (Tilly, 1995; Hill, 1980).

La ciencia ya no sólo se ocupaba de explicar el mundo natural, sino que también reflexionaba en torno a cuál era la forma de organización social más racional. Este uso político de la reflexión racional generó tensiones entre los grupos sociales de las naciones europeas. Al quitar la religión del centro del orden social se empezó a cuestionar la legitimidad de los reyes y el “derecho divino”. Filósofos e intelectuales buscaron los fundamentos racionales del gobierno, los límites y responsabilidades de la autoridad, así como las obligaciones y libertades de las personas del pueblo. Las transformaciones del mundo hicieron necesario contar con un tipo distinto de conocimiento. La ciencia y la tecnología fueron precisando las ideas y nociones sobre el mundo como una respuesta a los cambios. Son los procesos de la vida material los que transforman las ideas.

Con el estallido de la Revolución francesa en 1789 el sistema feudal fue abolido. A partir de entonces, los ideólogos y los políticos liberales,

racionales y republicanos que concibieron y crearon los Estados-nación proclamaron la igualdad jurídica entre los hombres. En aquel tiempo, estas ideas y leyes fueron revolucionarias porque planteaban formas innovadoras de ser y estar en un mundo en el que, hasta ese momento, no había existido el concepto de igualdad entre seres humanos. La igualdad —traducida en ese entonces en derechos civiles y políticos— fue puesta en marcha de manera distinta en cada país. Las mujeres se vieron excluidas en todas partes, como también lo fueron, casi siempre, las personas pertenecientes a minorías religiosas. En el caso de los varones, esos derechos se les otorgaron de manera gradual, primero a los que tenían propiedades y, más adelante, cuando las clases obreras conquistaron los derechos económicos, a quienes eran asalariados. En algunos Estados-nación, como Estados Unidos o Brasil, las personas de las minorías étnicas no fueron reconocidas como sujetos de derechos, mientras que en otros países, como México, se reconoció la igualdad jurídica de los individuos, independientemente de su pertenencia étnica.

En el siglo XIX el mundo transitaba ya hacia la construcción de los Estados-nación modernos, conformados por una población asentada en un territorio delimitado, conducidos por un Estado fundado en los principios liberales republicanos y gobernados por un régimen elegido por “el pueblo”. Así surgieron los nuevos principios de la modernidad capitalista, en la que el orden mundial debía estar garantizado por una organización fincada en la existencia de distintos Estados-nación, cada uno de los cuales debía tratar a sus ciudadanos como sujetos de los mismos derechos civiles y políticos. La promulgación de constituciones y la liberalización económica y social fueron luchas que se ganaron a lo largo del siglo XIX no sólo en varios países europeos, sino también en los nuevos países americanos que se independizaban de las metrópolis y se constituían como Estados-nación modernos (Hobsbawm, 2011).

El principio de igualdad sobre el cual se construyeron los nuevos marcos legales excluía la prolongación, dentro de cada territorio nacional, del régimen esclavista, por lo que durante el siglo XIX se instauró, en forma gradual y siempre alimentada por feroces luchas, la liberación

de los esclavos afrodescendientes. Sin embargo, este principio escondía lo que muy pronto sería evidente: el hecho de que había personas dentro de cada Estado-nación que no habrían de ser tratadas en pie de igualdad ante otros. Entre ellas estaban, sobre todo, aquellos considerados “inferiores por su naturaleza”, como los afrodescendientes y los integrantes de los pueblos originarios. Estos dos grupos ya eran clasificados, respectivamente, como “razas” inferiores: la “raza negra” y la “raza roja”.

La idea de que había cuatro “razas” —la blanca o caucásica, la negroides o africana, la amarilla o mongólica y la roja o amerindia—, la cual había circulado entre los naturalistas ilustrados, se volvió protagonista y se le empezó a dar existencia científica, jurídica, política y social al interior de los nuevos Estados-nación. Así, tanto en Europa como en el resto del mundo, en las relaciones de poder y en las corrientes científicas dominantes, se implantó poco a poco la creencia en la existencia objetiva de la división de los seres humanos en “razas”. Esa creencia obviamente no se quedó en el universo de las representaciones sociales y del discurso, sino que fue convertida en claras prácticas de ejercicio de poder, de dominación, de exclusión y de inferiorización.

Racismo científico y teorías raciales

A continuación expondremos brevemente las teorías de algunos científicos que colaboraron en el desarrollo de las ideas sobre la existencia de las “razas humanas”, en un primer momento con la sola intención de clasificar a la especie, pero posteriormente usando esas categorías para jerarquizar a los seres humanos y definir quiénes eran superiores y quiénes inferiores. Veremos también cómo tales ideas tuvieron y siguen teniendo efectos concretos en la justificación e implementación de prácticas racistas ya entrado el siglo XXI.

Carlos Linneo, naturalista nacido en 1707, dedicó todo su trabajo a construir una clasificación o taxonomía de los seres vivos. A él debemos la creación del sistema por medio del cual hemos asignado a cada especie animal y vegetal un nombre científico. Asimismo, se dio a la

tarea de crear una primera clasificación biológica de los seres humanos agrupados en la especie *Homo sapiens* y divididos en cuatro tipos a los que describió de la siguiente manera (Linneo, 1758):

Americanus: colorado, colérico, de porte derecho, de piel morena y cabellos negros, lacios y espesos, con labios gruesos, nariz grande, mentón casi sin barba, porfiado, contento de su suerte, amante de la libertad, pintado el cuerpo con líneas coloradas combinadas de distintas maneras.

Europaeus: blanco, sanguíneo, musculoso, cabellos claros y abundantes, inconstante, inventivo, cubierto totalmente con ropas, gobernado por leyes.

Asiaticus: amarillo, melancólico, estricto, cabello negro, ojos castaños, severo, fastuoso, vestido con largas túnicas, gobernado por la opinión.

Afer: negro, flemático, con cabellos crespos, nariz ancha, astuto, perezoso, con el cuerpo frotado con aceite o grasa, gobernado por voluntades arbitrarias.

Friedrich Blumenbach, médico y científico alemán nacido en 1752 y creador de la antropología física, fue quien acuñó el término “razas humanas”, pues Linneo nunca usó la palabra “razas”. Blumenbach comenzó a medir los cráneos humanos y, con base en esas medidas, determinó la existencia de cinco “razas humanas”. Sostenía que cada una de ellas tenía no sólo características físicas diferentes, sino también particularidades psicológicas y morales. Las cinco “razas” que él señaló fueron mongólica o amarilla, americana o roja (indígenas americanos), caucásica o blanca, malaya o parda (del sudeste de Asia) y etíope o negra. A partir de ese momento muchos más científicos hicieron su propia clasificación de los humanos, dividiéndolos entre tres y doce “razas”.

Desde principios del siglo XIX se empezó a desarrollar una de las más importantes teorías de la era moderna: la teoría de la evolución. Ésta explicaba de manera inédita las leyes que conducen la vida biológica en nuestro planeta y las formas en que los seres vivos logran sobrevivir, reproducirse y así perpetuarse biológicamente hablando. Jean-Baptiste

Lamarck (1744-1829), naturalista francés, acuñó el término “biología” para referirse al estudio sistemático de los seres vivos.

En 1809, el mismo año del nacimiento de Charles Darwin, Lamarck publicó *Filosofía zoológica*. Ahí señaló que “la observación de la naturaleza, el estudio de sus producciones y la búsqueda de las condiciones generales y particulares que ella imprime a sus caracteres, permite ingresar en el conocimiento del orden que existe en todas partes, lo mismo que su progreso, sus leyes y formas íntimas” (García, 2018: 14). Lamarck formuló una teoría de la evolución predarwiniana que tuvo gran influencia, incluso en el propio Darwin. Lamarck no estaba de acuerdo con que los seres vivos tuvieran un origen divino; se inclinaba en cambio por un origen natural producto de la generación espontánea. Para él, “los organismos eran modificados por la acción directa de su medio ambiente, y los cambios correspondientes se transmitían a la descendencia. Los individuos interactúan con el entorno y responden a la influencia que [éste] ejerce con cambios en sus necesidades y comportamiento” (García, 2018: 15).

Un punto de inflexión importante de la teoría de la evolución ocurrió en 1859, con la publicación de *El origen de las especies*, de Charles Darwin y Alfred Russel Wallace. Los autores argumentaron que las especies biológicas que logran sobrevivir lo hacen por medio de una adaptación exitosa al medio ambiente y por medio de la transmisión de esas características adaptativas a las siguientes generaciones, mientras que aquellas que no logran adaptarse tienden a la extinción. A este mecanismo Darwin lo llamó “selección natural”, y gracias a esa teoría ampliamente aceptada hasta la actualidad, los científicos naturalistas han podido trazar las genealogías de evolución y la capacidad de supervivencia de todas las especies a lo largo de miles de años (Darwin, 1859).

El origen de las especies tuvo un fuerte impacto en el conocimiento humano de la naturaleza en nuestro planeta, comparable al que antes tuvieron las obras de Galileo Galilei (1564-1642) o Isaac Newton (1643-1727). Darwin afirmaba que las especies que seguían vivas —desde las bacterias hasta los humanos— habían experimentado un muy largo proceso de cambios incesantes hasta llegar a su conformación biológica y genética actual. Lo que descubrió es que, independientemente de la

especie biológica, todos los seres vivos, sin excepción, se rigen por el principio de la “selección natural”. En la teoría darwinista, cada especie que nace en este planeta desarrolla “estrategias evolutivas” para preservar su existencia, las cuales no deben entenderse como conscientes o deliberadas, decididas y puestas en marcha, sino como una serie de procesos o mecanismos que cada especie viva aprende a desarrollar para adaptarse al medio en que vive y garantizar su supervivencia el mayor tiempo posible (Darwin, 1859).

En 1835 Charles Darwin arribó al archipiélago Galápagos en Ecuador. De los especímenes que observó ahí y llevó a Inglaterra para su estudio, se interesó en particular por un tipo de ave, los pinzones, en los que encontró la evidencia de su postulado de “selección natural”. Todas esas aves descendían de un ancestro común que habría llegado a las islas hace millones de años. El apartamiento de las islas respecto del continente y la separación entre ellas habían producido ecosistemas distintos, es decir, diferencias en la flora y en la fauna, que con el tiempo ocasionaron a su vez procesos evolutivos distintos entre los pinzones, lo que dio lugar a trece especies diferentes en el archipiélago. Unas de estas especies vivían en la tierra, otras en los árboles; unas se alimentaban de insectos y otras de semillas. En otras palabras, cada una de ellas se había adaptado a las particularidades de su entorno. Por ejemplo, el pico de las aves cambiaba de una isla a otra porque, como Darwin lo explicó, se había adaptado gradualmente a las condiciones del medio ambiente para que la supervivencia de la especie se viera garantizada a lo largo del tiempo (Darwin, 1859: 396-398).

Darwin acuñó el concepto de “la supervivencia del más apto”. Con éste se refería al hecho de que, de todas las especies vivas (es decir, aquellas que habían logrado adaptarse mejor al medio ambiente), unas lograban sobrevivir mejor y por más tiempo que otras. A partir de esa noción Darwin explicaba las estrategias evolutivas de cada especie y sus grados de eficacia. Es importante destacar que, en su obra, tal idea no implicaba el establecimiento de jerarquías de superioridad/inferioridad entre especies.

En la teoría darwinista, el humano, como cualquier otro ser vivo, había evolucionado por miles de años hasta llegar a su conformación

actual. Darwin negaba que las diferencias biológicas, fisiológicas o fisionómicas entre los humanos justificaran la división de la humanidad en “razas”. Sin embargo, tras la publicación de *El origen de las especies* surgieron interpretaciones de la obra de Darwin que intentaban trasladarla al mundo de la especie humana en particular. El llamado “darwinismo social” utilizó su obra para justificar la supuesta jerarquía entre las “razas humanas”, cuestión que Darwin rechazaba categóricamente.

Los naturalistas ingleses Herbert Spencer (1820-1903) y Francis Galton (1822-1911), y el conde y diplomático francés Joseph Arthur de Gobineau (1816-1882) fueron quienes trasladaron varias de las ideas evolucionistas de Darwin, referentes al ámbito natural, a una propuesta acerca de cómo se regía y cómo debía regirse la sociedad humana. A continuación destacaremos tres de las ideas centrales del darwinismo social:⁶

1. En el caso de la especie humana, el proceso evolutivo implica no sólo una adaptación al medio, sino una mejoría constante. A mayor evolución no sólo mejor adaptación, sino mayor inteligencia, destreza, dominio de la naturaleza. Esto supone que, de todas las especies vivas, la humana es la que tomó una ruta lineal ascendente hacia la perfección.
2. Dentro de las poblaciones humanas, entendidas como “razas”, hay una gradación que va desde las “menos aptas” y “menos

⁶ En las obras de esos autores se puede ver claramente la postura del darwinismo social. Herbert Spencer, después de leer *El origen de las especies* de Darwin, acuñó en su libro *Principios de la biología* (1864) la frase “la supervivencia del más apto”. Según Spencer, “las civilizaciones, sociedades e instituciones compiten entre sí para sobrevivir, y sólo resultan vencedores aquellos que son biológicamente más eficaces” (Sandín, 2000: 37). Francis Galton, conocido como el padre de la eugenesia, en su libro *El genio hereditario* (1869) buscaba medir las facultades mentales de las personas. Señalaba que “las altas clases inglesas poseen la máxima capacidad hereditaria, y, por lo tanto, el privilegio biológico de ser caudillos y dirigentes”. “Galton propuso que se prohibieran los cruzamientos entre razas, puesto que acarrearían la disolución de aquellas dotadas con mayor intelecto” (Sandín, 2000: 38). Galton nunca estuvo de acuerdo con las ideas lamarckianas, pues sostenía que la herencia estaba regida solamente por la selección. El conde de Gobineau en sus *Ensayos de la desigualdad de las razas humanas* (1853) desarrolló una teoría acerca de la superioridad de la raza aria.

evolucionadas” hasta las “más aptas” y “más evolucionadas”. Según esta idea, el ser más o menos “apto” o el tener mayor o menor grado de “evolución” depende de las “cualidades innatas” que tiene cada grupo —capacidad de raciocinio, inteligencia, belleza— para avanzar en el camino lineal y ascendente hacia la “perfección” humana.

3. El grado evolutivo de las poblaciones humanas conduce a que las “más aptas” y “más evolucionadas” sean social, cultural y moralmente superiores a las “menos aptas” y “menos evolucionadas”, estableciéndose así inevitables jerarquías de poder y dominación.

Como puede verse, el darwinismo social desvirtuó las ideas de Darwin. Para esta corriente, la “raza superior” era la suya, catalogada como “blanca”, y las otras “razas” se colocaban debajo de ella, dejando lo que se consideró “raza negra” en el “último peldaño racial”. La llamaron la “raza de mayor atraso evolutivo” de nuestra especie. Aquí algunas de las definiciones de Gobineau (1939: 155-156):

La fisiología me ha permitido distinguir tres grandes tipos netamente diferentes: el negro, el amarillo y el blanco. [...] El carácter de animalidad impreso en la forma de su pelvis le impone su destino, a partir del momento de la concepción. Nunca saldrá del círculo intelectual más restringido. Ese negro de frente estrecha y huidiza, no es, sin embargo, un bruto puro y simple que ofrece, en la parte media de su cráneo, los indicios de ciertas energías groseramente poderosas. Si sus facultades pensantes son medianas o incluso nulas, posee, en cambio, en el deseo y, por consiguiente, en la voluntad, una intensidad a menudo terrible. Varios de sus sentidos se han desarrollado con un vigor desconocido en las otras dos razas: el gusto y el olfato, sobre todo [...] en la avidez misma de sus sensaciones, se encuentra el sello manifiesto de su inferioridad. Todos los alimentos se le antojan buenos, ninguno le repugna. Lo que desea es comer, comer con exceso, con furor; no hay repugnante carroña indigna de ser engullida por él. Lo mismo le pasa con los olores, y su sensualidad tolera no sólo los más ingratos, sino también los más repulsivos.

Los amarillos son gente práctica en el sentido estricto de la palabra. No sueñan, no aman las teorías, inventan poco, pero son capaces de apreciar y adoptar lo que sirve. Sus deseos se limitan a vivir lo más tranquila y cómodamente posible. Se ve que son superiores a los negros. La raza amarilla posee un populacho, una pequeña burguesía que todo civilizador desearía escoger como base de su sociedad; no es, sin embargo, el elemento adecuado para crear esa sociedad ni darle nervio, belleza y espíritu de acción.

Vienen ahora los pueblos blancos. Energía reflexiva, o, por mejor decir, una inteligencia enérgica; conocimiento de lo útil, pero en un sentido de la palabra muchísimo más amplio, más elevado, más animoso, más ideal que en las naciones amarillas; una perseverancia que se da cuenta de los obstáculos y encuentra, a la larga, los medios de salvarlos; junto con una mayor energía física, un instinto extraordinario del orden, no ya sólo como garantía de reposo y de paz, sino como medio indispensable de conservación, y, al mismo tiempo, un gusto pronunciado por la libertad, incluso extrema; una hostilidad manifiesta contra aquella organización formalista en la cual se adormecen de buen grado los chinos, así como contra el altanero despotismo, único freno eficaz entre los pueblos negros.

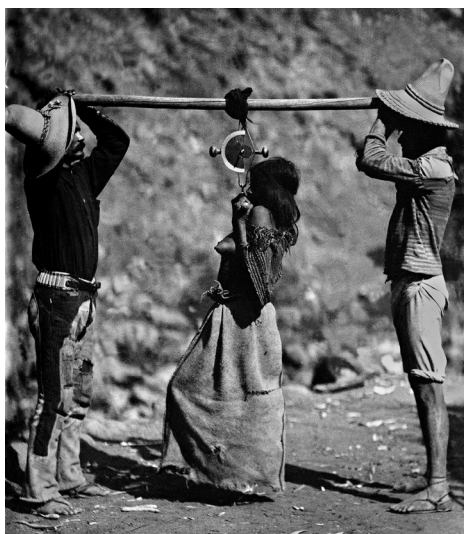
Durante el siglo XIX y principios del XX proliferaron y se perfeccionaron técnicas de la antropología física destinadas a medir distintas partes del cuerpo humano en un intento por establecer el nivel de progreso o desarrollo que presentaban las poblaciones del pasado y del presente. Fue particularmente importante la técnica llamada “craneometría”, dedicada a la medición de cráneos humanos (fósiles y vivos), con base en la idea de que el tamaño del cráneo y la inteligencia estaban íntimamente relacionados con el proceso evolutivo.

Esta hipótesis se halla absolutamente descartada en la actualidad, pero hasta finales del siglo XIX y principios del XX era muy popular realizar mediciones de los cráneos de las supuestas “razas humanas” para determinar sus supuestas características biológicas y psicológicas, así como para clasificarlas. Hubo quienes afirmaban, como Josiah Nott y George Gliddon (en *Types of Mankind*, 1854), que se podía saber el nivel

evolutivo y la capacidad intelectual de una “raza” mediante la simple medición de su capacidad craneal. Cesare Lombroso (en *El hombre delincuente*, 1876) intentó reconocer a los posibles criminales o “criminales natos” por las medidas de su cuerpo y las facciones de sus rostros. En el fondo, lo que esas teorías sustentaban eran los prejuicios de los científicos europeos respecto a su propia superioridad y dominación, las cuales se buscaba legitimar por el método científico positivista. Es decir, para justificar su comportamiento imperial y el dominio sobre regiones remotas, los europeos elaboraron teorías en las que el referente “natural” de la medición eran ellos mismos, razón por la cual todas las demás poblaciones eran calificadas como “deficientes”, “atrasadas” o “primitivas” (Gould, 1988).

Estas ideas hicieron eco en nuestro país, como lo muestra Beatriz Urías (2000) en *Indígena y criminal. Interpretaciones del derecho y la antropología en México*, al analizar a los autores mexicanos que plantearon —por medio de teorías lamarckianas, evolucionistas y eugenéticas— la criminalidad de los pueblos indígenas nacionales. Para finales del siglo XIX la influencia del “positivismo europeo reemplazó la idea de que el atraso de los indígenas se debía a los siglos de dominación colonial y se adoptó una visión científica que conceptualizó el atraso de ciertos grupos mediante las teorías raciológicas modernas” (Urías, 2000: 79).

Antropólogos usando técnicas de antropometría en México



Imágenes 1 y 2. Antropólogos midiendo cuerpos indígenas.

La primera fotografía es de Carl Lumholtz, de 1892, en su viaje por la Sierra Tarahumara. La segunda, del director del Museo Nacional (México), Nicolás León, a principios del siglo xx.

Pureza de raza o mestizaje en la construcción de los Estados-nación

Durante el siglo XIX se consolidaron los Estados nacionales. La idea de la existencia de “razas” alimentó la formación de las identidades nacionales, permitió articular las distintas formas de pertenencia a la nación y establecer fronteras. En esta época se apuntaló la idea de que a cada nación correspondía una “raza”, y también, que ella “podía favorecer o dificultar el progreso y la civilización de las naciones” (Pérez Vejo, 2017: 61).

Los darwinistas sociales llevaron la noción de la supervivencia del más apto al terreno de la política. Señalaban que en los países europeos

era necesario preservar la pureza de la “raza” blanca o caucásica. Para ellos, la mezcla implicaba “disolver la unidad racial” que supuestamente era una característica de los países de Europa. Las corrientes científicas que defendían las posturas de los darwinistas sociales tendieron a exaltar la idea de una “raza pura” como fundamento y origen de los pueblos unificados dentro de los países modernos. Tal identificación entre una “raza” y un Estado-nación era una narrativa nacionalista y no un hecho histórico. Siempre han existido movimientos poblacionales que han permitido el contacto y la relación entre distintos grupos de personas en un territorio determinado. En ninguna época ha existido un país que sea 100% homogéneo (Pérez Vejo, 2009; 2017).

Los darwinistas sociales pensaban que el mestizaje era un proceso degenerativo. Consideraban que las mezclas de “razas” darían como resultado una población deficiente, así como un declive de la fuerza y la cultura de la comunidad nacional. De ahí la obsesión por la “pureza racial” que reinaba en muchos países en Europa. El mismo conde de Gobineau señalaba (1939: 40):

las naciones mueren cuando se componen de elementos degenerados [...]. Pienso, pues, que la palabra “degenerado”, al aplicarse a un pueblo, debe significar y significa que este pueblo no posee ya el valor intrínseco que antiguamente poseía, porque no circula ya por sus venas la misma sangre, gradualmente depauperada con las sucesivas aleaciones. Dicho de otra manera: no ha conservado la misma raza que sus fundadores; en fin, que el hombre de la decadencia, el que llamamos degenerado, es un producto diferente, desde el punto de vista étnico, del héroe de las grandes épocas.

En Iberoamérica, tras los procesos de independencia de los Estadosnacionales, sus constructores tenían que preguntarse: ¿qué hacer con un país donde coexisten dos o más “razas”? Las ideas del darwinismo social planteaban difíciles dilemas para las naciones americanas, cuya composición poblacional era muy diversa. En la mayoría de los países el porcentaje de población indígena era muy alto y con frecuencia pertenecía a diferentes grupos étnicos. Había también una fuerte presencia de población de origen africano y afrodescendiente. Como

señalamos al comienzo del capítulo, se calcula que entre 1492 y 1870 los comerciantes portugueses, ingleses, franceses, holandeses y españoles transportaron al menos a 12.5 millones de personas esclavizadas a diversas regiones americanas (Velázquez e Iturralde, 2016a: 46). Además, había poblaciones inmigrantes chinas, turcas, filipinas y personas de otras regiones que llegaron durante el periodo colonial y a lo largo de todo el siglo XIX. Si bien eran minoritarias, existían y se fueron mezclando con la población.

Entre 1869 y 1870 Joseph Arthur de Gobineau fue embajador en Brasil y escribió lo siguiente acerca de la población brasileña:

Ni un solo brasileño tiene sangre pura; la combinación de matrimonios entre blancos, indios y negros está tan extendida que los matices de color son infinitos, provocando, en las clases bajas y altas, una degeneración de lo más lamentable (Gobineau, 1869, en Sánchez Arteaga, 2009: 77).

En América no se estableció un modelo único de construcción nacional. Para resolver el problema que implicaba la existencia de dos o más “razas” se tomaron distintos caminos. No obstante, en la mayoría de los proyectos nacionales prevalecieron los esfuerzos de moldear la identidad nacional como blanca y cristiana, por lo que excluyeron de esa identidad a las poblaciones indígenas y afrodescendientes.

Durante los siglos XVIII y XIX, los colonos en América comercializaron, vendieron y explotaron a muchos más esclavos africanos que en los siglos XVI y XVII, amparándose en creencias como la que sostenía que las personas llamadas “negras” no tenían alma ni inteligencia, que eran similares a los animales, que eran mucho más fuertes que las otras “razas” y que sólo estaban hechas para la actividad física. Los afrodescendientes en todo el continente americano han luchado desde entonces por alcanzar los mismos derechos que el resto de la ciudadanía, pero hasta hoy siguen enfrentándose a los prejuicios y estereotipos racistas que hicieron que sus antepasados fueran esclavizados (Velázquez e Iturralde, 2016a).

En Canadá y Estados Unidos se crearon reservas indígenas en las que los pueblos originarios debían vivir separados del resto de la población.

La población afroestadounidense también permaneció segregada hasta bien entrado el siglo xx. En Argentina se promovió la inmigración europea y se efectuaron campañas militares de exterminio de la población originaria y a los negros se los llevó de carne de cañón. En Colombia, las élites liberales de finales del xix establecieron en la Constitución de 1886 “un carácter de excepcionalidad para las poblaciones indígenas, entre las que no regiría la ‘legislación general de la República’ y que serían tuteladas por los poderes civiles locales y regionales” (Castillo y Rojas, 2005: 35). Sin embargo, a la población afrocolombiana ni se le otorgó la ciudadanía en pleno derecho, ni se crearon leyes especiales para ella. En Guatemala, país con un muy alto porcentaje de población indígena, las élites propusieron una nación criolla. Sin embargo, el ideal de “blanquear” a la población guatemalteca fue “inviabile por razones demográficas y porque suponía eliminar a la principal mano de obra para el cultivo extensivo del café” (Casaús Arzú, 2017: 196-197). No obstante, intentaron invisibilizar a la población “india” despojándola de su ciudadanía, así como de sus derechos políticos y sociales (Casaús Arzú, 2017). A diferencia de esos países, en México se respaldó y justificó el mestizaje como proyecto de nación. Volveremos a esto en el capítulo IV.

Eugenesia: una forma de mejorar la raza de las naciones

Durante los siglos xix y xx el racismo científico tuvo terribles consecuencias. Sirvió para indicar las formas de mezclar a las poblaciones con el objetivo de “mejorar las razas inferiores” y establecer políticas para eliminar paulatinamente los elementos supuestamente nocivos y no deseados. En 1883 el darwinista social y naturalista británico Francis Galton acuñó el término “eugenesia” o “bien nacer”, y en los albores del siglo xx empezó una campaña en pro de la eugenesia como política de Estado (Villela y Linares, 2011: 190). Galton quería acelerar la evolución humana hacia la perfección mediante técnicas eugenésicas. Para él había dos tipos. La eugenesia positiva conservaría las mejores

características de la sociedad, promoviendo el matrimonio entre jóvenes dotados de las cualidades adecuadas para la nación. La eugenesia negativa limitaría los derechos reproductivos individuales (de enfermos mentales, prostitutas, criminales y ciertos grupos poblacionales más) mediante una esterilización forzosa, prohibiría los matrimonios interraciales y regularía la inmigración de poblaciones que pudieran degenerar la raza nacional (Villela y Linares, 2011: 190). Con este tipo de políticas de Estado, afirmaba Galton, se podría asegurar la salud genética de futuras generaciones.

A la muerte de Galton se fundó en Londres la Sociedad de Educación Eugenésica, formada por maestros y médicos. En 1912 organizaron el Congreso Eugenésico Internacional, cuyos trabajos versaron sobre cuestiones relativas a la herencia, tecnologías sociales y médicas. Se argumentó la inferioridad antropológica de las clases pobres y se presentaron investigaciones acerca de la locura y el alcoholismo (Palma, 2005: 8).

Durante la primera mitad del siglo xx, el movimiento eugenésico tuvo impacto en diversas naciones porque se encontró en esta nueva ciencia una forma también nueva de control sobre la población. Estados Unidos fue uno de los países en los que la eugenesia adquirió mayor relevancia. Desde 1875 ese país empezó a poner trabas a la inmigración de personas no deseadas, entre las que se encontraban prostitutas y exconvictos. Con el tiempo se añadió a otros grupos, como “lunáticos e idiotas, epilépticos e insanos, imbeciles y débiles mentales”, para que no pudieran entrar al país (Palma, 2005: 6). Hacia 1910 el movimiento eugenésico estadounidense comenzó a organizarse; se creó entonces la Oficina de Informes Eugenésicos, que reunía a científicos de distintos campos para estudiar medidas e informar a la nación de la mejor manera de eliminar “el plasma germinal defectuoso” de su población. Así, Estados Unidos se convirtió en la primera nación donde se aplicaron leyes que permitían y fomentaban —en nombre de la pureza de raza— la esterilización forzada. En 1907 se aprobó en el estado de Indiana una ley que promovía la esterilización de “inadaptados” y restringía la inmigración:

Considerando que la herencia desempeña un papel muy importante en la transmisión de la criminalidad, el Congreso del Estado de Indiana ha decidido que, a partir de la promulgación de la presente ley, serían obligatoriamente agregados a los establecimientos del Estado encargados de la custodia de criminales incorregibles, de imbéciles, de alienados, dos cirujanos de habilidad reconocida, cuya misión sería examinar, conjuntamente con el médico jefe, el estado mental y físico de los asilados [...] los cirujanos estarían autorizados para hacerlos infecundos por aquella operación que estimaren como la más segura y la más efectiva (Palma, 2005: 7).

Esta ley fue replicada en quince entidades de Estados Unidos, y en el caso de Virginia permaneció vigente desde 1924 hasta 1972. Esto provocó que 7500 personas fueran esterilizadas en Virginia. “Las operaciones se habían realizado en hospitales psiquiátricos, principalmente en hombres y mujeres blancos considerados débiles mentales y antisociales, incluyendo madres solteras, prostitutas, delincuentes menores y niños con problemas de disciplina” (Gould, 1988: 355). En 1924 se aprobó la ley de inmigración Johnson-Lodge, que establecía que la cuota máxima de inmigrantes de cada nacionalidad era de 2% de la población total. Dicha ley también “se proponía estimular el proceso de purificación racial y librar al país de una amenaza de deterioro racial” (Palma, 2005: 6).

Durante el periodo de la Gran Depresión, tanto en Estados Unidos como en Gran Bretaña se promovió a través de las sociedades eugenéticas la idea de que “la pobreza, la enfermedad y los actos criminales no eran un problema social, sino de herencia genética y, por tanto, si se podía evitar que estas personas se reprodujeran, entonces el crimen, la pobreza y la enfermedad se eliminarían” (Villela y Linares, 2011: 191).

Desde el inicio del siglo xx proliferaron en Europa instituciones eugenéticas; por ejemplo, en 1912 el Comité Eugenésico de La Haya, en 1913 la Sociedad Italiana de Genética y Eugenesia, la Sociedad Eugenésica de Francia, la Sociedad Catalana de Eugenesia y la Federación de Sociedades Rumanas de Eugenesia, entre otras. Pocos años después se crearon sociedades eugenéticas en Suecia y Rusia. En 1929 Dinamarca, y Finlandia en 1935, aprobaron leyes de esterilización conforme a la ex-

perencia estadounidense. En 1934 Suecia aprobó una ley que obligaba a esterilizar a las personas incapacitadas para educar a sus hijos. En 1941 esta ley incluyó también a los asociales, indeseables y madres de hijos con problemas de conducta internados en correccionales (Palma, 2005: 9).

En Alemania las ideas eugenésicas ejercieron también un fuerte influjo. En 1920 se comenzó a discutir la eliminación deliberada de pacientes considerados “indignos de vivir” (Palma, 2005), y la eugenesia se convirtió gradualmente en la base de la ideología nazi. Para los nazis la perfección radicaba en la purificación de la raza aria. El pueblo alemán formaba una “sociedad de sangre” y tenía que prevalecer, por lo cual la higiene racial se volvió de suma importancia. En 1933 se aprobó una ley que permitía la esterilización forzada de personas con enfermedades mentales. En 1935 se aprobaron las Leyes de Núremberg, “enfocadas en *ariar* la sangre alemana, redefinir la ciudadanía y evitar el matrimonio o cualquier contacto sexual entre judíos y alemanes” (Villela y Linares, 2011: 195). En 1937 se esterilizó en Alemania a cientos de niños y más de 30 000 adultos gitanos. En 1940 fueron eliminados en cámaras de gas más de 70 000 pacientes psiquiátricos. En 1941 entró en vigor la esterilización masiva de judíos puros o mestizos. En paralelo, para mejorar la raza se daban estímulos económicos a los miembros de la Schutzstaffel (ss) —cuyo significado es “escuadrón de protección”— para procrear niños con mujeres consideradas adecuadas. Así, “los doctores y las parteras se convirtieron en los guardianes de la salud y por lo tanto de la nación” (Villela y Linares, 2011: 195).

En América Latina, Brasil fue el primer país en tener un movimiento eugenésico. Renato F. Kehl (1889-1956) fundó en 1917 la Sociedad Eugénica de São Paulo (Palma, 2005: 9). Villela y Linares (2011) señalan que la noción de “eugenesia” que se desarrolló en América Latina fue diferente a la estadounidense o inglesa. En América Latina se siguieron las ideas lamarckianas traídas de Francia, en las que no había una distinción marcada entre naturaleza y crianza.

En México el movimiento eugenésico llegó al final de los años veinte, cuando las élites intelectuales se preguntaban cuáles debían ser las características del pueblo mexicano. En 1931 se funda la Sociedad

Mexicana de Eugenesia (Palma, 2005: 8), aunque las medidas eugenésicas del Estado mexicano se iniciaron poco antes con políticas de inmigración selectiva. Como veremos en el capítulo V, mediante estas restricciones sólo se aceptaban nacionalidades que aportaran algún beneficio al mestizaje nacional y se rechazaban las que degeneraban la raza mexicana o las que no eran aptas para el mestizaje mexicano. El Estado mexicano también implementó políticas eugenésicas para prevenir patologías clínicas y sociales (Villela y Linares, 2011: 194). Por ejemplo, en el estado de Veracruz se expidió en 1933 una ley de esterilización forzada que se aplicó a criminales, personas con enfermedades genéticas o crónicas, de acuerdo con la línea trazada en Estados Unidos (Reggiani, 2019).

La eugenesia fue un pensamiento hegemónico en el mundo occidental durante la primera mitad del siglo xx. La filiación ideológica de sus defensores abarcó un espectro muy amplio que incluyó desde nazis, fascistas y conservadores hasta anarquistas, socialistas y progresistas. En este sentido, señala Palma (2005: 11), la eugenesia es una manifestación exacerbada de la necesidad de control y dominio de la población que fue adoptada por muchos países hacia finales del siglo xix y sobre todo la primera mitad del xx.

Al finalizar la Segunda Guerra Mundial el movimiento eugenésico se fue debilitando, pero no desapareció del todo. Se empezó a combatir con más fuerza la idea de la existencia de las razas biológicas y la superioridad natural —y por lo tanto cultural y moral— de unos seres humanos sobre otros.

En la segunda mitad del siglo xx, el concepto de “raza” empezó a perder su autoridad. En las ciencias de la vida fue en parte desplazado por el concepto de “población”, ya que los biólogos descubrieron que la variación biológica humana no puede entenderse encerrada en la cárcel de los grupos considerados biológicamente raciales. En las ciencias sociales, la “raza” se convirtió en una construcción social o cultural, una idea, aunque con mucha fuerza social (Wade, 2014: 41). En el mundo político y de las políticas públicas de muchos países —aunque no precisamente de Estados Unidos ni de Gran Bretaña— el concepto se volvió casi un tabú porque se le empezó a ver con claridad

como vehículo del racismo, de la ciencia racial del siglo XIX y del Holocausto judío. Fue entonces “reemplazado por el término ‘etnicidad’ (supuestamente purificado de las connotaciones biologizantes que había cargado durante mucho tiempo) [...] o quedó refraseado como ‘diferencia cultural’, o como ‘diversidad cultural’” (Wade, 2014: 41). En otras palabras, por un tiempo, “raza” y “biología” fueron sustituidas en muchos países y trincheras de estudio, de análisis y activismo por categorías culturales.

Sin embargo, no todos estaban en la misma sintonía. En el caso de algunas corrientes científicas, por ejemplo, la idea de razas superiores e inferiores se mantuvo durante la segunda mitad del siglo XX. Desde la psicología se insistió en demostrar que la raza blanca era más inteligente. Aún en los años ochenta, Richard Herrnstein y Charles Murray escribieron *The Bell Curve (La curva de la campana: inteligencia y estructura de clases en la vida estadounidense)*, un estudio que buscaba demostrar que existe una superioridad intelectual entre los “blancos”.

Propuesta alternativa: variación biocultural humana

Como ya vimos en este capítulo, todos los seres humanos pertenecemos a la misma especie: *Homo sapiens*, y las “razas humanas” no existen. El mapeo del ADN humano concluyó que nuestras diferencias se encuentran solamente en el 0.1% de nuestro ADN. Es decir, somos 99.9% iguales. Así que para hablar de las diferencias entre los seres humanos y no hablar de “razas” algunos científicos han propuesto hablar de variación biocultural humana.

Las variaciones biológicas humanas son las diferencias físicas entre los seres humanos. Como señalamos páginas atrás, la especie *Homo sapiens* se originó en el continente africano. Nuestros ancestros migraron hacia todos los rincones del mundo, poblando diferentes territorios y fundando sociedades muy diversas. Sus cuerpos se adaptaron al clima, al medio ambiente y a vivir con los recursos naturales disponibles, cambiando así no sólo su color de piel sino también muchos de sus rasgos fisionómicos, como la complexión, la forma de la cara, los ojos, la

nariz y la boca. A esta capacidad biológica las y los científicos la llaman “plasticidad fenotípica”. Estos rasgos se transmitieron hereditariamente para garantizar la continua adaptación de las nuevas generaciones al entorno, de manera que las personas que vivían en lugares similares comenzaron a parecerse más entre sí y a mostrar marcadas diferencias en su aspecto respecto de grupos que habitaban otras regiones.

Los seres humanos también se adaptaron culturalmente a los diversos entornos mediante formas particulares de comunicarse entre ellos, de vivir, trabajar, explotar y cuidar de la naturaleza, intercambiar bienes, comer, etcétera. Al sumar las adaptaciones físicas y las creaciones culturales, podemos explicar la gran diversidad de personas y grupos humanos que hoy conocemos. A esto se le llama “variación biocultural humana”, y es el concepto más acertado y aceptado por la ciencia para trascender la clásica idea de “razas humanas” (Vergara y Juárez, 2018).

Relación entre “raza” y tono de piel

Para concluir este capítulo nos parece importante hablar de la relación de la “raza” con el color de piel. La antropología biológica o bioantropología nos ofrece muchos conocimientos para entender de dónde proviene nuestro tono de piel. En nuestro cuerpo hay unas células llamadas “melanocitos” (que contienen pigmentos llamados “melaninas”) y son ellas las que proporcionan el color a la piel. Todos los seres humanos tenemos más o menos la misma cantidad de estos pigmentos, que se localizan entre las dos capas principales de la piel (la dermis y la epidermis). Lo que hace que nuestro tono de piel sea distinto es la combinación de tales pigmentos.

La piel de nuestro cuerpo se ve afectada por el medio ambiente, en especial por la luz solar. Según el lugar del mundo donde vive una persona y de su exposición a la luz del sol, los melanocitos se adaptan produciendo más o menos melaninas. Debido a que los primeros seres humanos se desarrollaron en África y estuvieron expuestos a una mayor intensidad de luz solar, sus pieles eran oscuras. Conforme los grupos humanos se fueron moviendo por el mundo —hace miles de años—

su cuerpo y su piel se adaptaron, al cambiar y aclararse conforme se alejaban del ecuador y se asentaban en regiones del mundo en las que la exposición a los rayos ultravioleta era menor (Vergara, 2018).

Todos y todas sabemos que si nos exponemos al sol durante mucho tiempo nos bronceamos, pero no cambiamos de color. El bronceado es un efecto pasajero y dura tan sólo unas cuantas semanas antes de que volvamos a tener nuestro tono de piel original. Para que los primeros grupos humanos provenientes de África adquirieran un tono de piel más claro, tuvieron que pasar desde decenas hasta cientos de miles de años de adaptación al nuevo medio ambiente. En tal adaptación no sólo cambió el tono de piel sino también muchos de los rasgos fisiológicos, como la nariz, la boca, el pelo y los ojos. Por ejemplo, la nariz presenta una gran variedad de formas y esto responde a una adaptación climática. En climas fríos y húmedos la abertura nasal es pequeña y la nariz larga, lo que permite a las personas respirar aire frío y que éste se caliente antes de llegar a los pulmones. En los climas secos la mucosa nasal suele ser mayor, lo cual se explica por la necesidad de humidificar el aire antes de que llegue a la laringe y los pulmones.

Si regresamos al color de la piel, ya sabemos que nuestro tono depende de la melanina de nuestro cuerpo y que los distintos tonos de piel entre los seres humanos se deben a miles de años de adaptación al medio ambiente. Ahora bien, en nuestro propio cuerpo también tenemos colores y texturas diferentes, es decir, en distintas partes hay combinaciones diferentes de melanina, por lo que no tenemos un solo color: nuestros brazos pueden tener un tono distinto al de nuestro rostro o espalda. Así, todos y todas tenemos muchos colores en la piel.

Como veremos en el siguiente capítulo cuando hablemos del colorismo, el color de la piel —a pesar de tratarse de pigmentos y distintas combinaciones de melanina— desempeña un papel muy importante en las relaciones sociales.

CAPÍTULO II

EL PRISMA CONCEPTUAL DEL RACISMO¹

¿Qué es el racismo?

El racismo es una forma de pensar, sentir y actuar que se basa en una característica específica de la diferencia humana a la que se ha llamado “racial”. Como señalamos en el capítulo anterior, desde mediados del siglo XVIII la división de la humanidad en “razas” ha sido uno de los medios más efectivos para instaurar jerarquías entre grupos humanos, pues establece que hay “razas” inferiores y superiores. Esta manera de clasificar a la humanidad ha contribuido notablemente a la creación de desigualdades e injusticias, pues se ha interiorizado la idea de que las “razas” son una realidad y que hay personas que valen menos debido a una característica biológica, anclada a su naturaleza.

El racismo es “la creencia de que ciertos seres humanos son mejores que otros; es la idea de que la apariencia física está unida a la cultura, a las cualidades morales y las capacidades intelectuales” (Iturriaga, 2016: 10). El pensamiento racista ubica al cuerpo de las personas en un lugar definido de acuerdo con su apariencia, pues sostiene que las características físicas o biológicas de ellas están directamente asociadas a sus prácticas, a sus maneras de comportarse e incluso a su inteligencia. Tal

¹ Este capítulo retoma fragmentos del cuadernillo 2, *¿Qué es y cómo se manifiesta el racismo?*, y del cuadernillo 3, *¿Qué es la xenofobia y cómo se manifiesta?*, ambos de nuestra autoría, publicados por el Conapred en 2021 y 2020.

forma de pensar y de actuar implica rechazo, jerarquización, dominación e inferiorización de unos hacia otros por cuestiones supuestamente biológicas, al establecer relaciones de poder y de dominación que se manifiestan en prácticas y comportamientos considerados normales. Esto profundiza las desigualdades y las justifica, pues pareciera que unos tienen derecho a mejores condiciones de vida que otros (Iturriaga, 2020: 159).

En la vida cotidiana podemos ver cómo el racismo es ejercido (pensado, sentido y actuado) por personas concretas en contra de individuos o comunidades específicas. Sin embargo, no sólo está presente en los actos particulares de algunas personas a las que podemos identificar como racistas, sino que tiene un alcance estructural, es decir, va más allá de las acciones individuales. Decir que el racismo es un sistema estructural significa que este modelo de entender la diferencia humana ha ordenado a la sociedad, se ha filtrado en la construcción de las instituciones sociales (como la familia o la escuela) y de las instituciones políticas (como el Estado y sus organismos de gobierno), y se ha naturalizado en ideas, sentires y prácticas cotidianas. Por ello, este *sistema* beneficia a ciertas poblaciones a las que considera racialmente superiores, en menoscabo de poblaciones a las que inferioriza por su supuesta “raza”, y su efecto consiste en la reproducción continua de jerarquías y desigualdades.

El racismo se expresa de formas diferentes de acuerdo con la sociedad, el contexto y el momento histórico en el que se presenta. Durante el siglo xx hubo tres regímenes racistas —el nazi en Alemania (1941-1945), el *apartheid* en Sudáfrica (1948-1990) y el régimen supremacista blanco de las Leyes Jim Crow en algunos estados de Estados Unidos (1875-1964)— que son reconocidos tanto por su extrema violencia como porque fueron legalmente avalados. En el siguiente capítulo ahondaremos en esos casos.

Hay otras expresiones de racismo cuyas manifestaciones no son genocidas o legalizadas, pero ello no significa que no dañen y violenten cotidianamente a grandes sectores de las sociedades contemporáneas. El racismo tiene una presencia muy extendida y se manifiesta de distintas formas, ya que opera con mecanismos diversos. A continuación

presentaremos algunos conceptos útiles para ubicarlo y poder dar cuenta de su presencia.

Eduardo Restrepo (2015) propone distinguir dos formas en las que se presenta el racismo: una manifiesta y otra latente. El “racismo manifiesto” está conformado por enunciados y prácticas explícitamente racistas, que pueden ser fácilmente reconocidos tanto por quienes los ejercen como por quienes los atestiguan o son objeto de ellos. El racismo manifiesto es explícito, aunque a veces se esconde en eufemismos² que sustituyen términos que pueden resultar ofensivos o provocar malestar en un grupo de personas, y de esta manera la agresión o el desprecio tal vez pasen desapercibidos.

El “racismo latente” opera sin que sea necesariamente percibido por las personas involucradas. Este racismo, señala Eduardo Restrepo,

está arraigado en el sentido común y se ha naturalizado tanto que trabaja predominantemente desde el inconsciente, de forma soterrada pero eficaz, en los procesos de diferenciación y los ejercicios de exclusión de unas poblaciones o individuos con base en articulaciones raciales que tienden a no aparecer como tales (2015: 128).

El racismo latente es silencioso pero efectivo, pues garantiza el mantenimiento de una estructura creadora de desigualdades e inequidades que pasa desapercibida, de modo que sitúa a las personas en lugares fijos. Ejemplo de ello es asumir como normal y natural que las personas indígenas sean pobres y estén destinadas únicamente a trabajar en el campo y vender productos agrícolas en los mercados o elaborar artesanías.

En algunos contextos el racismo puede dirigirse hacia uno mismo o hacia la propia colectividad. Esto sucede cuando las personas que han sufrido racismo interiorizan los estereotipos y los valores negativos socialmente contruidos en torno a ellas mismas y al grupo al que

² Un ejemplo del racismo manifiesto escondido en un eufemismo es cuando una persona llama “negrita” a otra porque decirle “negra” le parece que acaso resulte agresivo. De esta forma termina infantilizando a la persona y denostándola aún más.

pertenecen. Esto se conoce como “endorracismo”, es decir, un racismo hacia adentro (Restrepo, 2015: 124); una especie de autodiscriminación emanada del sujeto que sufre y experimenta el prejuicio por su pertenencia étnica o racial. Es un autodesprecio porque uno acepta mirarse con los ojos del opresor, pues ha internalizado las premisas de que su etnia o supuesta “raza” es inferior, salvaje, incapaz, atrasada, incivilizada, carente de belleza y con una inteligencia menor (Pineda, 2017: 56).

Para hablar del “neorracismo” o “racismo de la diferencia”, concepto que empezó a emplearse en los años setenta del siglo xx en la sociología europea, tenemos que explicar cuál es el racismo clásico o el racismo de la desigualdad. Autores como Taguieff (2001), Chebel d’Appollonia (1998), San Román (1996), Wieviorka (1992) y Balibar (1988) hacen la distinción entre el racismo clásico y el nuevo racismo. El primero, también llamado racismo científico o de la desigualdad, propone que las “razas” humanas existen y que las características biológicas o físicas de las personas corresponden a sus capacidades psicológicas e intelectuales. “Este racismo contiene un fuerte determinismo que pretende explicar no solamente los atributos de cada miembro de la supuesta raza, sino también el funcionamiento de las sociedades o comunidades compuestas por tal o cual raza” (Wieviorka, 2009: 29).

El neorracismo, el racismo de finales del siglo xx y principios del xxi que se presenta en Europa, es una versión más sofisticada del racismo clásico, ya que acepta la igualdad biológica de los seres humanos, pero hace referencia a las diferencias culturales para argumentar que es imposible la convivencia, la igualdad y la comprensión mutua (Iturriaga, 2016: 46). El neorracismo es un racismo cultural que no enfatiza las diferencias biológicas sino las identitarias.

Para ejemplificar el neorracismo, Chebel d’Appollonia retoma en su libro *Los racismos cotidianos* (1998) la nota de una revista francesa: “Me encantan los magrebíes. Pero su sitio está en el Magreb [...] no soy racista, sino nacionalista [...]. Para que una nación sea armoniosa necesita cierta homogeneidad étnica y espiritual” (1998: 65). Étienne Balibar señala que el neorracismo es “un racismo sin razas, un racismo que a primera vista no postula la superioridad de determinados grupos o pueblos respecto a otros, sino simplemente la nocividad de la desa-

parición de las fronteras, la incompatibilidad de formas de vida” (1988: 37). Michel Wieviorka (1994) reconoce que si bien en la actualidad hay en Europa un nuevo racismo basado en una lógica cultural, detrás de éste sigue presente en mayor o menor medida la lógica del racismo clásico.

Por último, algunos grupos hablan de la existencia de un “racismo a la inversa”. Por ello entienden el rechazo que pueden sufrir las personas “blancas” o quienes han estado en posiciones sociales de poder, por parte de personas de otra “raza” o de un color de piel más oscuro que el suyo. Sin embargo, para que exista racismo es condición necesaria que quienes lo ejerzan estén en posiciones estructurales de poder, a partir de las cuales puedan fijar las identidades de los Otros, inferiorizar sistemáticamente, determinar y organizar las acciones en su contra. Como dijimos, el racismo es un sistema estructural de poder, no sólo una discriminación concreta. Por ello el racismo a la inversa, es decir, el racismo hacia las personas consideradas de “raza blanca”, no existe.

Diferencias entre discriminación y racismo

“Discriminar” significa, en su sentido amplio, ‘diferenciar’, ‘distinguir’. Como podemos ver, en la lengua española y en muchas otras lenguas hemos construido histórica y culturalmente el verbo “discriminar”, el sustantivo “discriminación” y el adjetivo “discriminatorio(a)” en torno a una connotación que implica otorgar menor o mayor valor a cada una de las cosas, personas o grupos humanos que estamos comparando.

La discriminación es “una práctica que puede darse de forma cotidiana o institucional y que en general consiste en dar un trato desfavorable o de desprecio inmerecido a determinada persona o grupo, limitando o impidiendo su acceso a un derecho o servicio, o vulnerando el goce pleno de sus derechos humanos por el motivo de pertenecer a un grupo determinado” (Conapred, 2004). Hoy en día las convenciones sociales, lingüísticas y culturales en que nos movemos llevan a definir la discriminación como un acto o un conjunto de prácticas concretas que niegan o limitan la igualdad de trato para una persona o grupo de personas.

Esto sucede a causa de su pertenencia a un colectivo que suele ser víctima recurrente de por lo menos uno de los sistemas estructurales de opresión que operan en una sociedad.

Los sistemas estructurales de creación de poder y desigualdad —donde se naturalizan las diferencias— están incorporados a las instituciones sociales y políticas, como la familia, la escuela, las iglesias o los diferentes organismos del Estado. Por ello, la discriminación no se explica sólo a partir de las acciones e interacciones entre individuos, sino que funciona fundamentalmente bajo el cobijo de estos sistemas estructurales o sistemas paraguas que fomentan, cubren y respaldan formas de opresión específicas. El patriarcado, el racismo, el etnocentrismo y el clasismo son algunos de los más grandes sistemas estructurales de opresión creadores y reproductores de desigualdades sociales.

Todas las personas podemos recibir un trato desfavorable bajo ciertas circunstancias, pero hay grupos sociales que viven y luchan con algún tipo de discriminación de forma continua y cotidiana. Cuando los actos de discriminación llegan a ser recurrentes contra algún grupo en particular, se traducen en mayores grados de exclusión, limitación y vulneración de las oportunidades y derechos de la gente que es parte de ese grupo, perpetuando así las brechas de desigualdad ya existentes que nutren la maquinaria estructural de la que son producto.³

Así, la discriminación es un acto concreto, pero en él se expresan y se traducen estructuras complejas. Varios grupos que sufren discriminación no sólo la padecen en una de sus formas sino en varias. En las sociedades contemporáneas —cualquiera de la que hablemos— funcionan diversos sistemas de poder u opresión de forma simultánea y profundamente interrelacionados. Por ello es frecuente que un acto de discriminación singular exprese motivaciones o expresiones que vienen de una combinación de opresiones: racismo, machismo, etnocentrismo, clasismo. Se hallan tan entrelazadas que muchas veces es difícil distinguir la lógica central de ese acto.

³ En 2003 fue promulgada en México la Ley Federal para Prevenir y Eliminar la Discriminación, que fue reformada en 2014. En el artículo 1.º define lo que en términos oficiales se entiende por discriminación.

La discriminación racista⁴ es aquella forma de discriminación que parte de la creencia o de la convicción de que ciertas personas son inferiores porque forman parte de grupos “racialmente” inferiores. Por racial se pueden entender diversas cosas. Entre ellas: considerar que el color de la piel y los rasgos faciales definen la pertenencia de las personas a una “raza” en particular; creer que en el color de piel se expresan diferencias genéticas esenciales y deterministas; defender la idea de que la ascendencia, la genealogía y los orígenes ancestrales están alojados en “la sangre”; o asumir que las personas pertenecientes a ciertas “categorías” (geográficas, culturales, fisionómicas) son básicamente iguales —por ejemplo, los grupos “blancos”, “negros”, “indios”, “asiáticos” o “africanos” (Wade, 2014: 35-36)—.

Cada acto de discriminación racista expresa, pone en práctica y mantiene vivo un sistema de poder: el racismo. Sin embargo, el racismo es mucho más vasto y complejo, y no se limita a los actos de discriminación, sino que los rebasa en sus dimensiones y expresiones. Ejemplo de ello son los genocidios motivados por el racismo;⁵ el más conocido, contra el pueblo judío por parte del nazismo en la Segunda Guerra Mundial, y otro, tristemente célebre también, contra el pueblo maya ixil por parte del gobierno militar guatemalteco en los años ochenta del siglo

4 Nosotros preferimos hablar de “discriminación racista” y no de “discriminación racial”. El segundo término se basa en la idea de que la gente es objetivamente parte de una “raza”, y que la pertenencia a una raza inferiorizada explica que alguna discriminación se dirija en su contra. Desde nuestro punto de vista, el término “discriminación racista” es más preciso porque denota una forma de discriminación producto de un sistema estructural de poder llamado racismo.

5 “El término ‘genocidio’ fue acuñado’ por el jurista polaco Raphael Lemkin en 1944 para conceptualizar el delito de exterminio sistemático contra ciertas poblaciones específicas. Esta definición quedó aprobada en la Convención para la Prevención y Sanción del delito de Genocidio que aprobó la Asamblea General de la ONU en 1948”. El genocidio es un acto o conjunto de actos realizados con la intención de destruir, total o parcialmente, a un grupo nacional, étnico, racial o religioso, y que implica acciones como la matanza y lesión grave a la integridad física o mental de los miembros del grupo; el sometimiento intencional del mismo a condiciones de existencia que conduzcan a su destrucción física, total o parcial; o medidas destinadas a impedir nacimientos en el seno del grupo, y/o traslado por la fuerza de niños del grupo a otro grupo (Aizenstatd, 2007).

xx. La esencia de los genocidios racistas es mucho más avasalladora y destructora, pues el fin último consiste en exterminar.

Las formas de discriminación son muchas; podemos hablar de discriminación por género, clase, orientación sexual y racista. Algunas discriminaciones suelen funcionar de forma conjunta en escenarios particulares. En estos casos, las formas de discriminación no sólo se superponen, sino que se establecen bajo una lógica que hoy se conoce como “interseccionalidad”. Cuando esto sucede decimos que estas formas de discriminación no sólo se suman, sino que se multiplican al dar por resultado altos grados de sufrimiento e inferiorización (Platero Méndez, 2014).

Racialización, racialismo y colorismo

Éstas son tres palabras que se escuchan con frecuencia cuando hablamos de racismo. Es importante entender que la racialización, el racialismo y el colorismo no significan lo mismo que racismo, pero los tres son conceptos que ayudan a entender los matices de este complejo fenómeno.

Una de las definiciones más útiles de “racialización” es la propuesta por Alejandro Campos, quien señala que es “la producción social de los grupos humanos en términos raciales” (Campos, 2012). La racialización es una forma muy particular y específica de ver y etiquetar los cuerpos de las personas en términos de “razas”. Esto quiere decir que los grupos humanos son concebidos como si cada uno de quienes los habitan perteneciera a una misma “raza”. Así, cuando una persona ve a otra a la que asume perteneciente a una “raza” específica y le asigna este-reotipos que concuerdan con dicha generalización, la está racializando.

Más allá de un acto de clasificación individual, la racialización es un proceso social mediante el cual los países y las sociedades se estructuran, al determinar que en su interior existen ciertas divisiones raciales entre sus grupos, y este hecho caracteriza y explica en gran parte las diferencias y las desigualdades que existen entre ellos. Cada país tiene

un modelo de racialización distinto que responde a su conformación como Estado-nación, a su historia y a su identidad.

Ahora bien, el “racialismo” o, como señala Alejandro Campos (2012), esa peculiar manera de dar significado a la diversidad humana, es la creencia en la existencia y factibilidad de las razas humanas. El racismo implica el tratamiento de las tipologías raciales. Se materializa en la percepción de las razas como evidentes y tangibles. Lo anterior significa que se parte de la idea de que las razas, organizadas en categorías raciales, son observables, corroborables y evidentes. Por ello, el racismo es una manera muy particular, señala Campos, de dar significado a la biodiversidad y sociodiversidad humana.

Si bien el racismo es por definición racista —pues parte de la idea de que las razas humanas existen—, la postura racista no es necesariamente una postura racista. Buena parte de las luchas antirracistas emprendidas desde Estados Unidos se apoyan en posturas racialistas, pues creen en la existencia y factibilidad de las razas humanas. No creen que las razas sean entes de naturaleza biológica, pero consideran en cambio que la idea de la raza agrupa y ello puede conducir a *ethos* grupales emancipatorios. Para quienes tienen una postura racista, las razas no deben ser percibidas como instancias de mutua exclusión. Los racialistas sostienen que, si bien las razas pueden ser una forma de estigmatizar y excluir, también pueden ser vistas como categorías que incluyen, y que pueden percibirse como una fuente de reconocimiento entre iguales.

Algunas corrientes actuales de la investigación académica, el activismo político y el diseño de políticas públicas antirracistas son racialistas y argumentan que el concepto “raza” se institucionalizó a tal punto que se tradujo en categorías sociales reales que son vistas como evidentes por sí mismas, y por lo tanto tendientes a permanecer. En consecuencia, para esta corriente es indispensable pensar y explicar la realidad en términos de diferencias raciales (Campos, 2012).

La lucha contra el racismo en Estados Unidos ha permitido que se piensen otras formas de evidenciar el racismo. Un concepto reciente es el “colorismo”, formado a partir de las palabras “color” y “racismo”. El término fue acuñado en 1983 por la escritora afroamericana y feminista

Alice Walker. Por colorismo Walker hacía referencia al hecho de que, entre más oscura era la piel de una persona negra, más sujeta a prejuicios estaba, y que entre más clara fuera su piel y más finos los rasgos de su rostro, más apreciada y socialmente aceptada sería (Knight, 2015: 45).

Así, podemos definir el colorismo como los estereotipos, los prejuicios y las actitudes discriminatorias en contra de las personas, que se construyen o se ponen en práctica con base únicamente en su color o tono de piel. Es una de las formas en las que se manifiesta el racismo y tiene sus particularidades. El colorismo opera en dos niveles: uno tiene que ver con la existencia de razas y con asociar el color de la piel a una supuesta “raza”, y el otro funciona dentro de lo que se supone es una misma “raza”. En este sentido, las personas pertenecientes a la supuesta misma “raza” cuya piel es más clara o cuyos rasgos corporales se asocian a la belleza occidental, como delgadez, nariz fina y cabello lacio u ondulado, posiblemente se vean beneficiadas con mejores oportunidades laborales, educativas y salariales.

Donde más se ha hablado de colorismo ha sido en sociedades como la estadounidense o la brasileña, donde la “raza” se considera una noción objetiva. Sin embargo, en países como México, donde la población no se identifica abiertamente con una “raza”, también se puede observar, en muchos contextos, cierta preferencia por un tono de piel más claro, sin que éste sea asociado necesariamente a una identidad racial o a categorías raciales.

Hace poco se ha abordado en México la relación existente entre el color de la piel y la desigualdad. Ejemplo de ello es el proyecto PERLA (*Project of Ethnicity and Race in Latin America*), dirigido por Edward Tellez, y el estudio realizado por Patricio Solís, Braulio Güémez y Virginia Holm titulado *Por mi raza hablará la desigualdad*. En el primer trabajo los datos que refieren a México mostraron que la variable “color de piel” no aparece directamente relacionada con la posición socioeconómica y que la categoría “blanco” no alude a una identidad de clase. Los datos de la investigación tampoco encontraron una relación directa entre el color de piel y quienes se autoidentifican como indígenas o mestizos (Tellez, 2014). En el segundo trabajo, *Por mi raza hablará la desigualdad*, se buscó y encontró una correlación entre la variable color de piel

y el nivel de ingresos, así como color de piel y nivel de escolaridad. Sin embargo, el trabajo no aborda las razones por las cuales en México existe esa correlación.

El racismo en México, como este libro se propone mostrar, es mucho más complejo. No es posible afirmar que el color de piel determina el nivel de ingresos o el nivel educativo de una persona. Coincidimos con López Caballero en que “es positivo y justo instaurar categorías que visibilicen el color de piel para así poder denunciar prácticas discriminatorias basadas en ese criterio” (2022: s/p). Sin embargo, utilizar categorías como blanco es riesgoso y delicado, pues en el caso mexicano

la categoría “blanco”, de volverse descriptiva, [...] lejos de denunciar una relación de privilegio fundada en criterios fenotípicos y racializantes, [puede] servir para reactivar formas de pertenencia aún más exclusivas, como [lo hacen] las jerarquías y taxonomías sociales que tienden a imperar en el resto del subcontinente americano donde la identificación como “blanco” efectivamente es reivindicada por las élites económicas y políticas, y funciona no para cambiar o denunciar relaciones de desigualdad sino para mantenerlas (López Caballero, 2022: s/p).

Estereotipos, prejuicios y estigmas

Tres de las formas más claras en que las personas reforzamos las relaciones racializadas en nuestra sociedad parten del uso acrítico de los estereotipos, los prejuicios y los estigmas. Cada uno de estos conceptos es central para comprender cómo se reproduce y ejerce el racismo en las distintas instituciones sociales, en los medios de comunicación y en la vida cotidiana. Consideramos que identificar, cuestionar y denunciar los estereotipos, prejuicios y estigmas racistas ofrece la posibilidad de ir desinstalando el racismo de nuestras vidas y comunidades.

Los “estereotipos” son una estructura de pensamiento que comprende imágenes, creencias, juicios, símbolos y opiniones acerca de cómo son los Otros. A través de ellos creamos modelos de referencia, de aspiración o de rechazo. Por eso pueden ser tanto positivos como negativos.

Los estereotipos los podemos definir igualmente como un conjunto de ideas simplificadoras, exageradas y generalizadas sobre un grupo determinado. Estas ideas no representan a menudo toda la complejidad del grupo y se espera que sean ciertas: las personas británicas son muy puntuales; los hombres afrodescendientes son violentos; las personas indígenas viven en zonas rurales y tienen poca educación escolarizada; las personas judías son ricas. Cuando se tiene la oportunidad de confrontar el estereotipo con la realidad, como al encontrarse con una persona indígena con estudios universitarios o con una judía que es pobre, es frecuente escuchar “¡qué raro...!” antes que cambiar la idea establecida. De esta manera, la evidencia se convierte en la excepción que confirma la regla.

Como vimos en las frases anteriores, los estereotipos simplifican, homogeneizan y generalizan características de individuos, sociedades, culturas o nacionalidades. No dan cuenta de la complejidad, ni mucho menos de la totalidad de los grupos a los que hacen referencia. Por eso pueden ser peligrosos, pues hacen pasar como verdaderos aspectos muy simplificados o falsos de la realidad.

Los estereotipos desempeñan un papel fundamental en nuestra vida cotidiana porque, como se ha demostrado, afectan la información que integramos y recordamos. Influyen en el modo en que interpretamos la información y en cómo la usamos para crear juicios, pues operan en el inconsciente y desde ahí influyen en nuestro pensamiento y en nuestras conductas. Por ello muchas veces no somos conscientes de que miramos a los Otros bajo el lente de un estereotipo (Gall, 2013).

Los estereotipos racistas cumplen una función muy importante en la reproducción del racismo, pues funcionan como modelos que guían las conductas hacia otros grupos y pueden servir para justificar actos discriminatorios. Homi Bhabha (2002) explica que los estereotipos son predictibles y producen una verdad probabilística. Para este autor, los estereotipos son “una forma de conocimiento e identificación que vacila entre lo que siempre está ‘en su lugar’, ya conocido, y algo que debe ser repetido ansiosamente [...] como si la esencial duplicidad del asiático y la bestial licencia sexual del africano no necesitaran pruebas” (Bhabha, 2002: 90).

Es importante precisar que la fuerza de los estereotipos racistas está en su repetición. Permanecen en el curso del tiempo, aunque las coyunturas históricas cambien. Por ejemplo, “la representación de la población indígena en México es muy parecida desde el siglo XIX a la fecha, se mantiene el estereotipo de que son personas pobres, flojas, sucias y poco inteligentes. Las coyunturas históricas cambiaron y los medios de comunicación son otros, pero el estereotipo es el mismo” (Iturriaga, 2016: 56).

Ahora bien, el “prejuicio,” como lo indica su nombre, se refiere a un juicio previo, una percepción, una valoración, una opinión, una creencia que condiciona una actitud afectiva adquirida y basada en una información deficiente (los estereotipos). “El prejuicio se manifiesta en forma de simpatía o antipatía frente a individuos, grupos, ideas, pautas, instituciones, nacionalidades. Es una percepción que puede ser positiva o negativa, de grupos humanos culturalmente diferenciados a un *no-sotros*” (Iturriaga, 2016: 56).

El prejuicio (fuertemente ligado a nuestro temor identitario del Otro) es una actitud, un juicio o un sentimiento respecto de una persona, que proviene de una generalización de las actitudes o creencias que se mantienen acerca del grupo al que esta persona pertenece (Gall, 2013). Los prejuicios hacen referencia a las percepciones, valoraciones o actitudes producto de las reacciones afectivas o emocionales que tenemos frente a los estereotipos. Por eso ambos conceptos van de la mano y muchas veces se confunde su significado. Los sentimientos que generan los estereotipos (información deficiente y parcial) influyen en formas de pensar, y por supuesto en las conductas. Los prejuicios expresan sentimientos que pueden ir desde la simpatía y el agrado hasta el rechazo, el miedo y el odio. Por ello, el prejuicio guiado por un estereotipo negativo posiblemente desemboque en actos de discriminación y violencia.

En las lógicas del nuevo racismo, el prejuicio cambia las formas directas y declaradas por unas más sutiles que configuran un racismo simbólico que evita los estereotipos burdos y la discriminación flagrante. Michel Wieviorka (1992) advierte que en la actualidad el prejuicio racista logra resistir la crítica racional y la confrontación con hechos. El prejuicio, ahora más que nunca, es una forma de elaborar explica-

ciones sólidas que generalmente remiten a problemas sociales reales. Por ejemplo, “no es absurdo afirmar que una escuela con una fuerte tasa de extranjeros que no hablan la lengua nacional va en detrimento de los otros niños” (Wieviorka, 1992: 127). Se recurre con este tipo de argumentos asentados en el prejuicio a separar a los hijos e hijas de migrantes, de aquellos nacionales. De esta forma, este tipo de prejuicio no necesita apartarse de la realidad.

El tercer concepto que consideramos clave para develar el racismo es el “estigma”. Los griegos utilizaban esta palabra para referirse a signos corporales con los cuales se intentaba exhibir el bajo estatus social o la poca calidad moral de una persona. Por ejemplo, cierto tipo de cortaduras o quemaduras indicaban que una persona era esclava, criminal o traidora, y de esta forma la población podía identificarla fácilmente (Goffman, 1989). En la actualidad la voz es utilizada en un sentido parecido. Con ella se hace referencia a un atributo profundamente deshonoroso y desacreditador. El estigma varía en función del contexto social en que se presenta. Cuando una persona tiene una característica que ha sido estigmatizada en la sociedad donde vive, se le convierte en un ser señalado y contaminado, que por lo tanto merece ser menospreciado o excluido. El portador de un estigma se convierte en alguien manchado, que puede ser víctima de rechazo, desprecio, miedo e incluso odio (Goffman, 1989).

Un ejemplo de cómo operan los estigmas contemporáneos en la reproducción del racismo lo podemos encontrar en los apellidos de los habitantes de la península de Yucatán. En esa región los apellidos de origen maya cargan un fuerte estigma, pues remiten a la pertenencia al pueblo maya, que ha sido representado con estereotipos negativos como personas pobres, flojas, ladronas... Por ello en Yucatán es frecuente que muchas personas hayan optado por usar una forma castellanizada, conforme a una traducción literal: “Che se ha transformado en Madera, Chel en Rubio, Dzul en Caballero, Ek en Estrella y Uh en Luna”. Siguiendo una fonética parecida, “Can ha pasado a ser Canto, Matu a Matos, Pool a Polanco, Tamay a Tamayo, Yam a Llanes”. Luego de traducirlo y hacerlo coincidir con un apellido castellano, “Xiu, que significa Yerba, pasó a Yerbes, y Ya, que significa zapote, pasó a Zapata.

Esta estrategia ha servido para ocultar de forma eficaz la ascendencia maya” (Iturriaga, 2016: 197).

Xenofobia y racismo

La palabra “xenofobia” tiene sus raíces en la Grecia antigua. En griego *xenos* significa ‘extranjero’ y *phobos* significa ‘miedo’ e incluso ‘pavor’ o ‘terror’. Por lo tanto, la xenofobia es el miedo, pavor o terror al extranjero. El miedo al Otro conduce muy frecuentemente al rechazo y aun el odio. A lo largo de la historia humana ha sido común y recurrente que una comunidad territorialmente localizada e identitariamente cohesionada albergue sentimientos e ideas que expresan miedo hacia quienes provienen de otros territorios geográficos y culturales.

El surgimiento de los Estados-nación en los últimos tres siglos reactualizó los criterios para definir quién es un extranjero, puesto que en términos estructurales e institucionales operan ideas y discursos sobre quién es “nosotros” y quiénes son “los de fuera”, los que pueden causar daño. Estas ideas y discursos también están basados en estereotipos, prejuicios y estigmas. La xenofobia tiene mucho que ver con la forma en la que se construye oficialmente la identidad nacional de un país y la identidad sociocultural de sus ciudadanos. Es decir, cómo los ciudadanos de una nación se ven a sí mismos y cómo se distinguen del Otro, del extranjero; qué tan similares, diferentes, mejores o peores se perciben frente a las personas que no nacieron en la misma nación.

La xenofobia, aunque esencialmente sea un problema de identidad, se puede tornar un problema social grave que genere discriminación, exclusión y violencia hacia las personas nacidas en otros países. El rechazo al extranjero puede manifestarse de formas distintas y en diferentes grados, desde los prejuicios expresados en la vida cotidiana y la exclusión social, hasta limitar el acceso institucional a servicios y derechos, ejercer violencia o llegar al genocidio.

Además de las políticas de los Estados nacionales en materia de extranjería, también es importante para la vida de los extranjeros la aceptación de los ciudadanos. Generalmente se pide a los extranjeros que

se integren plenamente a la cultura nacional y aprendan la lengua. Si se considera que los extranjeros no son “compatibles” o “asimilables” a la cultura nacional, los sentimientos xenófobos y la discriminación suelen manifestarse rápidamente. Las ideas más asociadas a los discursos xenófobos están relacionadas con que los extranjeros (migrantes, asilados o refugiados) llegan a los países a quitar empleo a los nacionales, a utilizar la seguridad social y beneficios que brinda el Estado, así como a poner en riesgo la salud y la seguridad social de la sociedad nacional.

Ahora destacaremos tres factores que generalmente ocasionan que se rechace más a unos extranjeros que a otros: la apariencia física y el color de piel; la clase social, y la condición migratoria en que el extranjero se encuentre. Cuando a un extranjero se le suma la condición de una supuesta pertenencia a una “raza”, y esta “raza” se considera inferior, es muy probable que se le rechace aún más. En esos casos se juntan la xenofobia y el racismo. Estos dos fenómenos no siempre van de la mano. Por ejemplo, en México es muy probable que un brasileño descendiente de africanos o mulatos sea mucho más discriminado que un brasileño de tez clara, descendiente de inmigrantes italianos.

Cuando una persona migrante o extranjera es pobre o viene de países marginados, las personas de la sociedad que le recibe tienden a creer que las reemplazará en sus trabajos, les robará o incursionará más fácil en una vida criminal. Tales ideas se sustentan en estereotipos y prejuicios, pues nadie puede concluir algo semejante sólo porque una persona no tenga los mismos medios de vida. En México, es común que la población exprese mayor rechazo hacia las personas migrantes que llegan de Centroamérica, desplazadas por la violencia y la pobreza, en condiciones de extrema vulnerabilidad, que hacia estudiantes, empresarios o inversionistas que llegan a nuestro país desde esos mismos lugares, pero que no viven en condiciones de precariedad económica y social. Al fenómeno de rechazo a las personas de clases socioeconómicas bajas se le llama “aporofobia”, que significa ‘odio o rechazo hacia los pobres’.⁶

⁶ En 1995 la filósofa Adela Cortina acuñó el término “aporofobia” para referirse al “rechazo, aversión, temor y desprecio hacia el pobre, hacia el desamparado que, al menos en apariencia, no puede devolver nada bueno a cambio.” (Cortina, 2017)

En tercer lugar, la condición migratoria de los extranjeros también influye en cómo son percibidos y tratados por la sociedad que los recibe. El hecho de que sean turistas, migrantes temporales o residentes, tengan sus visas en regla o sean indocumentados, refugiados o asilados, modifica la conducta que un país (gobierno y sociedad) mantiene hacia los extranjeros. El trato hacia un extranjero puede variar de acuerdo con el motivo de su estancia, el propósito de su presencia, el tiempo de su estadía y su situación legal o social al momento de su ingreso al país. Hay una gran diferencia entre el trato que recibe un turista o un estudiante de intercambio que cuenta con la documentación reglamentaria para dicho fin, y el que recibe un refugiado, asilado o un migrante indocumentado que no viaja del todo voluntariamente, porque existen circunstancias en su lugar de origen que lo fuerzan a desplazarse a otro país.

Los seres humanos hemos migrado desde tiempos inmemoriales; lo hemos hecho por diferentes motivos, y es probable que nunca dejemos de hacerlo, porque el movimiento, la transformación y el intercambio son partes esenciales de nuestras sociedades. Consideramos que es importante mirar a los extranjeros y a las personas migrantes como parte de la historia de nuestra misma especie.

CAPÍTULO III

RACISMO Y ETNOCENTRISMO: FENÓMENOS DISTANTES Y PARALELOS¹

El etnocentrismo, un fenómeno viejo como el mundo humano

Las raíces etimológicas griegas de la palabra “etnocentrismo” son *Leuthnos* (pueblo), *kentron* (centro de un círculo formado al tirar una cuerda atada a un agujón) e *ismos* (doctrina). Así, etnocentrismo significa ‘doctrina que pone al propio pueblo en el centro’. Por etnocentrismo también podemos entender la forma de pensar, sentir y actuar que hace que un pueblo vea, analice y juzgue al mundo de acuerdo con los parámetros de su propia realidad y de su propia verdad cultural. El etnocentrismo forma y ha formado parte de la vida social de los seres humanos. Para comprenderlo iremos muy atrás en la historia.

La especie *Homo sapiens* surgió en el continente africano y a lo largo de cientos de miles de años los seres humanos se han organizado en pequeños grupos —familias extendidas, clanes o tribus—, cada uno de los cuales vivía en algún territorio no muy extenso. Para subsistir, desarrollaron mecanismos —conscientes e inconscientes— que les aseguraran la supervivencia física y la reproducción biológica. Quienes conformaban cada clan o tribu humana probablemente albergaban muchas preguntas acerca de dónde venían, quiénes eran, adónde iban, qué era lo mejor para ellos y qué les hacía daño. Al intentar dar respuesta

¹ Este capítulo retoma fragmentos del cuadernillo 2, *¿Qué es y cómo se manifiesta el racismo?*, de nuestra autoría, publicado por el Conapred en 2021.

a esas preguntas, cada grupo creó su cosmovisión inicial, es decir, su propia manera de ver y de interpretar el mundo tal y como lo conocían. Esto fue tan importante para su supervivencia como su alimentación y su reproducción biológica.

Así, se establecieron paulatinamente una serie de procesos compartidos, alrededor de los cuales los clanes y tribus organizaron en conjunto sus maneras de ver, pensar, sentir, reaccionar y actuar ante su mundo. Esto sucedió tanto en términos materiales —la fabricación y uso de artefactos, por ejemplo— como en términos de la construcción de creencias y valores que iban implantándose en torno a rituales y costumbres, y que se perpetuaban mediante un andamiaje de símbolos (Peirce, 1977). Para explicarse el universo que veían en el firmamento, el origen del mundo y de sí mismos, los fenómenos naturales o algún suceso frente al que no encontraban respuestas, crearon divinidades y las vistieron de poderes extraordinarios. Eso les proporcionó un sentimiento de seguridad y protección, les dio una mayor claridad acerca de su existencia y destino. Creer que las fuerzas superiores que les habían creado velaban por todas las personas y cuidaban de ellas brindaba tranquilidad a los pobladores. Así fue como cada grupo fue construyendo su propia identidad colectiva o cultural.

En esa lejana época en la que comenzó la vida de nuestra especie era factible que los grupos humanos vivieran por varias generaciones sin encontrarse con otros grupos humanos. A pesar de hallarse aislados, quienes integraban esas tribus categorizaban o catalogaban las cosas y a los demás seres vivos, lo que les permitía introducir cierta sistematización de su vida y garantizar su supervivencia. En algún punto del andar de un clan al que llamaremos “A”, apareció en la cercanía otro clan al que llamaremos “B”. No debe haberle tomado demasiado tiempo a “A” darse cuenta de que “B” era mucho más parecido a “A” de lo que lo eran los mamuts, las víboras o las águilas. Tampoco debe haberle tomado demasiado tiempo a “B” darse cuenta de lo mismo. Los y las integrantes tanto de “A” como de “B” eran, por ejemplo, seres erguidos que caminaban en dos pies, hablaban, usaban ropa, hacían uso de instrumentos y tenían deidades. Había que apresurarse a distinguir si el Otro, que se veía tan parecido, era amigo o enemigo.

Llegó un momento en el que “A” y “B” ingresaron a un territorio donde la comparación entre ambos se volvió la regla. Eran a la vez parecidos y diferentes, eran seres humanos con una cultura distinta. Fue la comparación lo que les permitió ir tomando conciencia de sus propias identidades. Una definición útil para entender este proceso es la que propone Fossaert (1983: 94):

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 colectiva común.

Paralelamente a las reacciones de curiosidad, los intentos de acercamiento, el estímulo de la comunicación y las muestras de hospitalidad, una de las reacciones humanas más frecuentes ante el encuentro con la otredad ha sido el miedo, el miedo al Otro. La mera existencia de la otredad hace sentir amenazada la identidad propia. Tanto “A” como “B” temen que su identidad se vea cuestionada, desmentida o incluso destruida por el Otro. Temen que en la convivencia puedan quedar identitariamente desprotegidos, y que sus valores, costumbres y rituales pierdan el sentido de verdad que les habían otorgado. Cornelius Castoriadis (2001) explica por qué el etnocentrismo forma parte de las relaciones humanas desde tiempos remotos. Plantea que el dilema al que se enfrentaron “A” y “B”, que más adelante se ampliaría a “C”, “D” y más, abría tres posibilidades:

- considerar al *Otro* como igual a nosotros; es decir, proceder diciendo: “ellos son culturalmente diferentes a nosotros, pero eso no los hace tener más o menos valor que nosotros”;
- considerar al *Otro* como inferior a nosotros; es decir, proceder diciendo: “la cultura de ellos, como no es tan buena y tan verdadera como la nuestra, los hace ser inferiores en valor a nosotros”;
- considerar al *Otro* como superior a nosotros; es decir, proceder diciendo: “aunque nuestra verdad identitaria sea buena, debe-

mos reconocer que la de ellos es superior en valor a la nuestra” (Castoriadis, 2001: 14).

De esas tres posibilidades, la segunda —considerar al Otro como “inferior” a nosotros— ha sido la más recurrente a lo largo de la historia, en todos los tiempos y las culturas.² Presentado en forma esquemática, el mecanismo básico de ese tan frecuente proceder humano ha sido el siguiente: si “A” es lo que nosotros somos, entonces “A” representa a un conjunto social que vale mucho, por lo que nuestro valor como “A” se convierte en el prototipo mismo de lo que ya es valioso. Y si “A” es el prototipo mismo de lo que vale, entonces “B” y después “C” o cualquiera que no sea “A” valdrá menos. Por ello, una vez que la otredad aparece en nuestro horizonte, tendemos a temerle y a rechazarla, a verla como incorrecta, falsa, negativa e incluso peligrosa.

La recurrencia con la que se ha presentado esta posibilidad en la historia humana conduce por fuerza a reflexionar seriamente acerca de si lo más frecuente en nuestra historia como especie es que manifestemos una “incapacidad de constituirnos a nosotros mismos sin inferiorizar al *Otro* e incluso sin odiarlo” (Castoriadis, 2001: 12). Es esta incapacidad, convertida en creencias, ideologías y prácticas, la que se ha manifestado un sinnúmero de veces en todo el planeta bajo la forma del etnocentrismo, que siempre ha existido y cuya existencia ha estado estrechamente relacionada con las construcciones, cargadas de estereotipos y prejuicios, acerca de la identidad colectiva versus la alteridad colectiva.

En el siglo III a.C., en su magna *Política*, Aristóteles escribió:

² La tercera posibilidad —considerar al Otro como superior a nosotros— implicaría una contradicción lógica, ya que la consideración de lo “extranjero”, lo ajeno, lo “no yo” o “no A” como superior, generalmente no tiene razón de ser, porque supondría que A cediera al Otro (B) su lugar como centro de referencia o de verdad cultural. Mientras que la primera posibilidad —considerar al Otro como igual a nosotros— pudo haber ocurrido en contados momentos de la historia de nuestra especie, pero de ninguna manera en la mayoría de ellos.

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

En la concepción de Aristóteles, “la naturaleza” del amo y la del esclavo no eran de carácter racial o biológico. Si el primero está “hecho para mandar” es porque se trata de un hombre civilizado, se rige por la razón y es producto de la disciplina y la educación helénicas. Si el segundo está “hecho para obedecer” es porque se trata del bárbaro en quien la pasión se impone a la razón, por lo que es “atrasado, rudo, torpe y tumultuoso”, y debe forzosamente obedecer o ir directamente hacia su propia extinción.

En la China antigua reinaba un concepto similar de “civilizado” y “bárbaro”, aunque no se arguyera que ambos lo eran “por naturaleza”. A cada uno de ellos se le distinguía por su proveniencia geográfico-cultural o étnica. Los primeros pertenecen al “espacio cultural privilegiado del centro floreciente —*dyungjua*— como expresión de un núcleo civilizado y con una sociedad política cuyos criterios determinarán quién se identifica con y pertenece al área civilizada” (Knauth, 2000: 15) y quién es bárbaro porque no comparte ni el origen, ni las costumbres, ni los valores de los primeros. Aunque producto de la tradición griega de su época, en el curso del proceso histórico posterior este particular discurso aristotélico sentó las bases de conceptos centrales de milenaria aceptación que explicarían el etnocentrismo y la desigualdad esencial entre seres humanos en el mundo judeocristiano y musulmán.

Etnocentrismos entre los siglos XIV y XVI

Hay varios ejemplos de creencias, ideologías y prácticas etnocéntricas que ocurrieron antes de la era del racismo. En este apartado queremos analizar dos de ellos: la Baja Edad Media en la península ibérica y la

discusión entre Juan Ginés de Sepúlveda y fray Bartolomé de las Casas acontecida entre 1550 y 1551 en Valladolid.

La Baja Edad Media en la península ibérica

La península ibérica de la Baja Edad Media (siglos XIII al XV) era habitada por pueblos de distintos orígenes culturales y gobernados por diferentes señores feudales. Según las circunstancias, los señores feudales se enfrentaban o establecían alianzas. Entre los siglos XIII y XV, gran parte de los señoríos, independientemente de sus diferencias territoriales, políticas o étnicas, empezaron a unificarse en torno a un elemento: la cristiandad. Así, para ellos, los Otros por excelencia empezaron a ser las poblaciones judías y musulmanas que ahí vivían.

Los judíos llegaron a la península ibérica de manera gradual a partir del siglo II de nuestra era, mientras que los musulmanes, llegados de África del norte, invadieron al-Ándalus (hoy Andalucía) en el siglo VIII y permanecieron ahí hasta principios del XVII. Estos dos grupos no sólo eran religiosamente diferentes de los cristianos, sino que tenían orígenes geográfico-culturales distintos. Contra ellos, la política de los señores feudales se plasmó en un conjunto de medidas etnocéntricas de segregación, discriminación, enfrentamiento y expulsión, en función de un ideal étnico-religioso que abriría la puerta al futuro poder colonial de la Corona española (Stallaert, 2006: 27).

Las medidas en contra de la población judía y musulmana fueron múltiples: a los judíos se les prohibía, por ejemplo, la posesión de tierras y pertenecer al gremio artesanal; se les imponía que vivieran en barrios separados llamados “juderías”. En el caso de la población musulmana de al-Ándalus, la Iglesia, aliada a los señores feudales de algunos reinos —sobre todo de Castilla y Aragón—, dictó una serie de normas para impedir su contacto con los cristianos. Entre ellas estaban, por ejemplo, la obligación de que se distinguieran por sus vestidos y peinados,³ vivieran

³ A los musulmanes de esa región se les llamaba árabes, mudéjares, sarracenos o moros.

apartados en barrios específicos —las morerías— y no tuvieran contacto sexual con los cristianos; todo lo anterior con durísimas sanciones para los infractores (Ferrer i Mallol, 1998: 343).

En el siglo xiv y principios del xv la Corona española y el Vaticano ofrecieron a las personas judías y musulmanas la conversión al catolicismo. Esto provocó un fuerte descontento entre los cristianos de varios reinos, que ocasionaron “revueltas anticonversas” en muchos lugares. La más importante tuvo lugar en Toledo en 1449 y fue seguida por el establecimiento de los llamados “estatutos de limpieza de sangre”. Nada tenían que ver éstos con las características biológicas de una persona o grupo, sino más bien con su pertenencia étnico-religiosa. Impedían a cualquier varón ejercer un cargo político, militar o eclesiástico, si no demostraba con documentos pertenecer por lo menos a dos generaciones de una familia cristiana. En 1475, durante el reinado católico, se creó el Tribunal de la Santa Inquisición española, uno de cuyos fines expresos fue perseguir a las y los judeoconversos, acusándolos de seguir practicando su antigua fe. Finalmente, en 1492, los Reyes Católicos expulsaron definitivamente de la península a todas las personas judías y en 1611 los mudéjares, derrotados en varios episodios guerreros, tuvieron que abandonar al-Ándalus. Esta persecución y expulsión obedecieron a políticas etnocéntricas.

La Controversia de Valladolid (1550-1551)

Otro ejemplo de posturas etnocéntricas tuvo lugar en el momento en que se empezó a consolidar e institucionalizar el régimen colonial de la Nueva España. Se trata de la llamada “Controversia de la Junta de Valladolid” que sostuvieron Juan Ginés de Sepúlveda y fray Bartolomé de las Casas. Esta discusión se llevó a cabo entre 1550 y 1551 en el Colegio de San Gregorio de Valladolid, en el seno de la Orden de Predicadores u Orden Dominicana. Se conoce también como “Polémica de los naturales” o “Debate de los justos títulos”, una reflexión pública acerca de cuál debía ser la relación entre la Corona y “los indios” en la Nueva España.

En esa polémica se confrontaron las opiniones de ambos hombres acerca de si era justa o injusta la guerra como método central para la conquista en América. La pregunta central era la siguiente: ¿qué causas justifican la guerra contra los indios? Y la razón por la que dicha controversia tuvo lugar fue que, en 1545, Sepúlveda publicó *Democrates secundus, sive dialogum de justis belli causis apud indios*; ahí escribió que los habitantes de las Indias, como seres practicantes de pecados, idolatrías e incapaces de gobernarse a sí mismos, debían quedar sometidos a los españoles, quienes tendrían que tutelarlos por su propio bien. Esto escandalizó a fray Bartolomé de las Casas, lo que condujo a la postre a que el rey reuniera en 1550, en una gran conferencia, a los principales teólogos y juristas del momento para que examinaran las tesis de los dos hombres (Bienvenu, 1998).

Juan Ginés de Sepúlveda era profesor de artes y teología en la Universidad de Alcalá. Fue un importante traductor y seguidor de los textos de Aristóteles, aunque esto nunca supuso un rechazo a los valores de la religión cristiana (Ballester, 2013: 161). Entre los años 1515 y 1535 residió en Italia, donde estuvo al servicio de la corte pontificia y propuso una vuelta a la filosofía, en particular al pensamiento de Aristóteles. En 1536 Carlos V lo nombró su cronista oficial, por lo cual se fue a vivir a la ciudad de Valladolid. Dado que Sepúlveda vivió más de dos décadas en Italia, su pensamiento estaba cargado de admiración por el Imperio romano, pero veía en el Imperio español la versión actualizada del primero: “un ente civilizador que representa a un pueblo superior, y que con sus conquistas amplía el ámbito de la más elevada cultura” (Ballester, 2013: 162). Ginés de Sepúlveda estaba convencido de que la monarquía de la península ibérica era el núcleo del nuevo imperio que iba a desarrollarse sobre el principio de un “proyecto universal” basado en “el derecho natural” y asentado en la aspiración de construir al *uomo universalis* a partir de la preeminencia cultural del cristianismo y en compatibilidad con la moral aristotélica (Maestre Sánchez, 2004: 106).

Para definir el “derecho natural” Ginés de Sepúlveda se apoyó en santo Tomás, quien a su vez retomó a san Agustín y Aristóteles:

Dios puso la ley natural en la razón humana [...]. El conocimiento racional constituye así un acceso directo a la ley eterna y natural. [El valor de] las acciones humanas [...] dependerá de su conformidad con la ley natural. Si se aparta en algún punto de la ley natural, ya no es una ley, sino una corrupción de la ley (Aquino, 1935: 90-97).

Para Ginés de Sepúlveda,

la ley divina escrita [...] no difiere en nada de la ley natural, pero la reprobación del mal y la decisión por el bien están grabadas divinamente en el alma racional, [...] [que puede provenir, por ello, tanto de] los filósofos paganos como de Aristóteles o de los Padres de la Iglesia (Ginés de Sepúlveda, 1984: 9).

En palabras de Bienvenu, que retoma a Sepúlveda:

Todos los seres provistos de razón, paganos o cristianos, condenan o sancionan siempre y en todas partes ciertas prácticas como bárbaras e inhumanas: así sucede con el incesto, la bestialidad, la sodomía, los sacrificios humanos, la antropofagia y la idolatría.⁴ Puede suceder que ciertas leyes o instituciones, a pesar de ser humanas, autorizan o no se interesan en reprimir prácticas contrarias a la naturaleza, y por lo tanto al derecho natural y divino. Estas instituciones, y las “repúblicas” que las admiten se encuentran entonces ellas mismas en una situación contraria al derecho natural y divino. El derecho de todo príncipe respetuoso del derecho natural y divino, y *a fortiori* de un príncipe cristiano, es hacer todo lo posible para destruir tales instituciones bárbaras e inhumanas. Toda guerra emprendida con este objetivo será llamada justa (Bienvenu, 1998).

⁴ Ginés de Sepúlveda escribió: “Abriendo los pechos de hombres, arrancaban el corazón para ofrecerlo en sus altares abominables y pensaban haber hecho así un sacrificio ritual para satisfacer a sus dioses, y se alimentaban ellos mismos de la carne de las víctimas del sacrificio. Estos crímenes sobrepasan de tal manera todo vicio humano que los filósofos los consideran entre las más feroces y más abominables perversidades” (1984: 38).

Bartolomé de las Casas era un fraile dominico, teólogo y jurista. Había llegado a La Española en 1502, y se hizo encomendero. En 1515 renunció a su encomienda e inició una labor misionera en defensa de los indios (Bataillon, 2013: 31). Sus posturas filosófico-políticas estaban muy bien estructuradas sobre la base de conceptos fundamentales de la Europa del Medioevo, que debían responder al problema central de “qué es lo que hace legítima la dominación política, y, de un modo más específico, qué es lo que hacía justa la dominación de los reyes de Castilla y León en las Indias. Su doctrina partía de que la libertad individual de todos los seres humanos —tantos los cristianos como los paganos— es un derecho concedido por Dios” (Maestre Sánchez, 2004: 100-101).

En el plano teórico, su esfuerzo se centró principalmente en tres puntos: la denuncia del repartimiento de los indios, es decir de la encomienda, y su defensa a favor de un vínculo de vasallaje directo entre los indios y el emperador; la demostración de la no conformidad de los métodos de la conquista con las intenciones evangélicas que había determinado el Papa, las cuales debían darse a las islas y tierras recientemente descubiertas para los reyes de Castilla y Aragón, y la relación histórica de las modalidades de la conquista por los españoles; esta relación tiene como objetivo mostrar que los medios empleados sólo podían tener como efecto desviar a los pueblos indios del cristianismo (Bienvenu, 1998).

Durante la famosa controversia, recurriendo a Aristóteles, Sepúlveda abogó por sus ya mencionadas tesis. Justificaba el dominio español sobre los indios, a los que veía como bárbaros cuya inferior condición natural concedía a los españoles el derecho a hacerles la guerra.⁵ En otras palabras, para él no se trataba de determinar cuál era el grado de humanidad de los indios, sino de responder a la pregunta: ¿acaso

⁵ No es que Ginés de Sepúlveda representara, con tales posturas, “los intereses de los encomenderos o de la monarquía. [...] A pesar de que los encomenderos en el continente americano en alguna ocasión le vieron como el valedor de sus ambiciones, y de que estuvo muy cercano al círculo cortesano, resulta incorrecto caracterizar a Sepúlveda como un mercenario intelectual, dispuesto a adaptar su argumentación a las exigencias del entorno” (Ballester, 2013: 163).

sus instituciones son conformes a lo que nosotros llamamos derecho natural? (Bienvenu, 1998).

Tanto en *Democrates alter* como en la *Apología*, Sepúlveda argumentó que los pueblos originarios de América no sólo estaban sometidos a instituciones inhumanas que los oprimían, sino que las apoyaban voluntariamente porque eso convenía a su carácter y a su naturaleza. Así pues, mostraban claramente que habían nacido para la servidumbre y no para una vida civil y libre (Ginés de Sepúlveda, 1984: 36-37). Mostraban también, por lo tanto, que no podían liberarse solos. Eso, para él, significaba que no se les podía liberar sin recurrir a la fuerza, porque la vía pacífica ponía en peligro a los cristianos de ser asesinados. Por ello, escribía, hay que “forzarlos a aceptar a amos cristianos, que cultivan las virtudes más humanas y la verdadera religión” (Ginés de Sepúlveda, 1984: 36-37). Tras eso, afirmaba que “los vencidos adoptan fácilmente las costumbres de los vencedores y de los amos, y los imitan voluntariamente en sus maneras de actuar y de hablar” (Ginés de Sepúlveda, 1975: 69).

Por su parte, Las Casas sostenía que la autoridad de los reyes cristianos de Castilla y León sobre las Indias derivaba de que el papa Alejandro VI les había asignado dicho poder. Para él, todos debían estar conformes con que el papa tuviera “jurisdicción sobre los cristianos y, por tanto, se dedicó a la debatida cuestión del poder papal sobre los no cristianos” (Maestre Sánchez, 2004: 101). En su visión, el papa no tenía autoridad coercitiva para forzar a los infieles a aceptar el cristianismo, sino sólo para

enseñarles la falsedad de sus dioses y proponerles la verdad del cristianismo. [...] Tampoco podía quitarles sus tierras y propiedades. Era legítimo que empleara la fuerza contra ellos sólo cuando ellos pusieran obstáculos para la predicación del Evangelio, y esa autoridad podía delegarla en un príncipe cristiano para que éste se encargara de la expansión del cristianismo (Maestre Sánchez, 2004: 102).

Para ambos pensadores no había duda de que, una vez convertidos los paganos en cristianos, la soberanía española sería un hecho (Maestre

Sánchez, 2004: 125-126). También coincidían en que la responsabilidad de una guerra cruenta y brutal en contra de los paganos debía recaer en los monarcas (Maestre Sánchez, 2004: 116). En lo que no coincidían era en qué clase de bárbaros eran los indios. Las cuatro justificaciones esgrimidas por Ginés de Sepúlveda para hacerles la guerra a los indios fueron: su “servidumbre natural”; “la obligación de eliminar los sacrificios humanos y la antropofagia practicados por los indios”; “la obligación, por derecho natural, de liberar a los inocentes sacrificados en tales ritos”; y el “favorecer la predicación del cristianismo”. Las cuatro fueron rechazadas por Las Casas, quien argumentó que

No se puede generalizar el argumento de “barbarie” sin más y apoyándose, como Sepúlveda lo hace, en la autoridad de Aristóteles, y aplicarlo a los indios de América. Ante todo, es necesario bien definir el concepto de “barbarie” [...] “las diferentes clases de bárbaros” y ver en cuál de éstas entran los indios, si es que entran en alguna (Maestre Sánchez, 2004: 117-118).

Para Bartolomé de las Casas, las diferentes clases de bárbaros eran los hombres: 1) inhumanos y atroces; 2) carentes, en su idioma materno, de escritura, lo que los hace rudos y faltos de erudición; 3) que son feroces, crueles, estóridos y ajenos a la razón debido a las malas condiciones de la región que habitan y que no se gobiernan con leyes ni tienen autoridades ni instituciones; 4) que no conocen a Cristo (Maestre Sánchez, 2004: 118-119; Baldry, 1965: 98). Para él, sólo los bárbaros de la tercera clase estaban hechos para la servidumbre por naturaleza, tal como era concebida por Aristóteles, porque, a su juicio,

no se gobiernan ni por las leyes, ni por derecho, y no tienen entre ellos ninguna república instituida, ni príncipes, ni leyes, ni instituciones. No tienen ninguna vida social, su vida se aproxima a la de los animales, incivil, solitaria, sin vecinos: se les puede comparar a los rapaces que no vuelan en grupo con los otros pájaros (Las Casas, 1975: 294).

Sin embargo, para él, no sólo hay muy pocos de este tipo de bárbaros, sino que, además, no todos los súbditos de un pueblo así caracterizado

pueden entrar en esta categoría (Las Casas, 1975: 127-133). Añadía que, como Sepúlveda incluía a los indios de América en la “tercera categoría de bárbaros”, de acuerdo con la doctrina de Aristóteles ellos debían ser obligados por la fuerza a adoptar una recta norma de vida, abrazar el cristianismo y someterse a los príncipes cristianos. En cambio, la única categoría de bárbaros que para Las Casas correspondía a los indios de América era la cuarta, “los no cristianos” (Maestre Sánchez, 2004: 121). Y éstos no estaban “hechos para ser dominados”, puesto que estaban dotados de razón en la misma proporción que los europeos. Incluso estaban dotados de “repúblicas, regularmente instituidas, es decir correctamente administradas por una legislación [...] en muchos puntos superior a la nuestra y que hubiera podido suscitar la admiración de los sabios de Atenas” (Las Casas, 1975: 134-135).

La argumentación más poderosa de Las Casas fue que, dado que los indios jamás habían conocido el cristianismo ni previamente les habían hecho daño a los cristianos —como sí lo habían hecho los mahometanos, los judíos, los herejes—, éstos no tenían derecho a hacerles la guerra debido a que dicha guerra no sería defensiva (Las Casas, 1975: 147 y 211). Así, es en la argumentación lascasiana en torno a la “novedad del caso indio” donde radica la diferencia esencial entre él y Sepúlveda.

Por ello, Las Casas escribió:

Verdaderamente no salgo de mi asombro al pensar qué espíritu ha inspirado a un hombre como Sepúlveda, [...] para difundir tales venenos por el mundo, con miras a que los extensísimos imperios indianos se conviertan en el botín de cruelísimos ladrones contra la ley de Cristo. Hasta ahora ha sido la desmedida ambición de la gente española la que perpetró aquellos crímenes [...]. Sepúlveda trata precisamente con todas sus fuerzas de ampliar estos crímenes, con lo que conseguirá que lo que queda de los pueblos de todo aquel mundo finalmente sea destruido, y Dios, justo y recto, indignado, derrame el furor de su ira contra la España entera, adelantándose a sus primeros designios. [...] Una guerra tal sería propia de fiera barbarie y de una crueldad aún mayor que la de los escitas, y debería llamarse guerra diabólica más bien que cristiana; y los indios que hacen la guerra a los españoles, por hacerla deberían ser honrados con

las más exquisitas alabanzas por los más prudentes filósofos (Maestre Sánchez, 2004: 130).

Las Casas sostenía que la guerra contra los bárbaros no cristianos era injustificable. Su argumento partía de que los indios “pertenecen en potencia a la Iglesia, y por lo tanto se encuentran bajo de su protección” (Las Casas, 1975: 247-248). Y agregaba: la Iglesia debe velar por que “esta intervención no genere un mal más grande que el que lo motiva [...] [y] la Iglesia, incluso si se juzga competente, no debe siempre decidir empezar esta guerra” (Las Casas, 1975: 249-264).

La Controversia de Valladolid no concluyó con una decisión definitiva de los jueces en favor de una u otra de las partes. “Cada miembro del jurado fue invitado a comunicar por escrito su opinión, para dar una opinión mayoritaria, a la que nunca se le dio forma” (Bienvenu, 1998). Sin embargo, Las Casas siempre sostuvo que la decisión fue favorable a sus opiniones, aunque, añadía, para desgracia de los indios, esta decisión no fue bien ejecutada. Por su parte, Sepúlveda estaba convencido de que los jueces consideraron justo que los indígenas fueran dominados por los cristianos.

Lo que sí ocurrió es que Las Casas continuó luchando para impedir la guerra contra los indios, y Sepúlveda fue un héroe para aquellos que buscaban seguir conquistando tierras y hacerles la guerra a los indios, aunque su doctrina y la publicación de sus libros fueron prohibidas durante su vida (Maestre Sánchez, 2004: 131). Por otra parte, la guerra de conquista no fue interrumpida, aunque la Corona española siempre encargó a sus virreyes y capitanes que no abusaran de su poder.

Algunos piensan que “la controversia de Valladolid permitió sin duda, por primera vez en la historia de la humanidad, el planteamiento [...] de los dos polos extremos [...] entre los cuales oscila hoy día el pensamiento occidental de la guerra: la pretensión universalista y la tentación relativista” (Bienvenu, 1998). Nosotros coincidimos con Céspedes del Castillo (1988: 231) en que, si bien había importantes y significativas diferencias entre las dos posturas, ambas eran etnocéntricas, pues acababan por coincidir en que el único destino deseable para los indios de América era que se convirtieran al cristianismo.

Los dos ejemplos de etnocentrismo que hemos desarrollado en las páginas precedentes se produjeron antes del nacimiento del racismo. Aún no estaban dadas las condiciones que permitieron que el concepto “raza” y los dispositivos de poder que lo rodearon se implantaran en Europa y en el mundo, lo que, como lo planteamos en el capítulo anterior, no ocurrió hasta mediados del siglo XVIII. El racismo nació y se desarrolló en forma paralela al surgimiento y desarrollo del concepto biológico de “raza”, a la forma de clasificación a la que ello condujo y al ejercicio de poder a ella asociado. Fue a partir de fines del siglo XVIII cuando este nuevo y contundente sistema clasificatorio y jerarquizante fue concebido y se constituyó como una de las maquinarias centrales del poder y de la dominación global.

El racismo no podría haberse implantado antes de que se consagrara el concepto de “raza” como un marcador moderno de las diferencias de carácter innato —y por tanto irremediable y determinista— entre los grupos humanos. Tampoco podría haberse constituido antes de que dicho concepto fuera difundido como una realidad fehaciente, científicamente probada y fundamental para explicar y justificar la jerarquía entre grupos ahora llamados “raciales”, vistos como biológica y esencialmente desiguales. Fue la aceptación generalizada de la legitimidad de este concepto lo que condujo a la convicción de que los seres humanos estamos divididos en distintas categorías raciales, y de que la pertenencia de las personas a una determinada “raza” —cuyas características son heredadas a sus descendientes— las coloca automáticamente en un claro e incuestionable lugar ya sea de superioridad o de inferioridad frente a las demás.

El nacimiento del concepto de “raza” y el de las convicciones y los sistemas de poder que se desarrollaron a partir de entonces contribuyeron en buena medida a acendrar las desigualdades ya de por sí existentes entre grupos humanos que eran geográfico-cultural o étnicamente distintos (Wade, 1997), y añadieron a las argumentaciones que justificaban dichas desigualdades aquellas relativas a lo “racial” o lo “biológico”.

Como hemos visto en los dos ejemplos desarrollados, antes del siglo XVIII los argumentos centrales con los cuales se justificaba la existencia

de este tipo de desigualdades no eran de carácter racista, sino etnocéntrico. Dichos argumentos partían de interpretar y valorar toda la realidad de los otros con base en los parámetros culturales propios o, en otras palabras, de considerar que la lengua, las costumbres, las tradiciones, la religión y las creencias del grupo al que se pertenece son mejores.

Julio Arias y Eduardo Restrepo plantean que, desde la Ilustración, “lo biológico” (o lo referente a la “naturaleza”) fue presentado como un territorio objetivo, científicamente comprobado y no sujeto a cuestionamientos, pero en realidad se convirtió en un nuevo “artefacto cultural” de marcaje irreductible de la diferencia (2010: 55). Si bien antes de ese momento se pensaba que era fundamentalmente la pertenencia étnica de cada grupo humano —ligada a su credo religioso— lo que dividía a los grupos en superiores e inferiores, civilizados y bárbaros, fue a partir del siglo XVIII cuando se le empezó a dar más peso a la dimensión física de los seres humanos. El ser humano empezó a percibirse como “dividido en una parte físico-material y en ‘otra’ —el alma, el espíritu, la razón, la mente— que aludía a una dimensión inmaterial [moral] que daba sentido a lo humano frente a otros seres físicos” (Arias y Restrepo, 2010: 58). El pensamiento racial dividió en esas dos partes a la humanidad para luego relacionarlas de nuevo, pero lo hizo de tal manera que por primera vez fue “desde la primera” (la biología) que se empezó a “definir la segunda” (el espíritu) (Arias y Restrepo, 2010: 58-59).

El pensamiento racial se convirtió en una nueva forma de ver y de regir las relaciones sociales y también se instaló en las instituciones del Estado, constituyéndose en una herramienta muy útil para los poderes que controlaron los procesos de industrialización y el imperialismo. Su argumento central era que la “diferencia fisiológica” —alojada sobre todo en el tamaño del cerebro— y la diferencia “biológica” —que se ve a simple vista en el aspecto físico— explican de manera fehaciente la inferioridad o superioridad de las personas y de los grupos humanos. Inferioridad y superioridad que, no se negaba, eran también de carácter étnico o cultural. En otras palabras, el nacimiento del racismo no marcó la desaparición del etnocentrismo, sino que lo armó con nuevos y poderosos dientes.

El hecho de que haya aparecido el racismo en un momento específico de la historia humana no significa que antes de su nacimiento no hayan sido cruentas las diversas manifestaciones etnocéntricas que pesaron, por ejemplo, sobre musulmanes y judíos en la España de la Baja Edad Media o sobre los pueblos indígenas de América y las personas traídas de África a este continente en calidad de esclavas.⁶

Hoy en día, el etnocentrismo sigue siendo un elemento crucial para entender las desigualdades entre los grupos humanos, y más aún porque el racismo ha determinado o profundizado dichas desigualdades. Cuando, en un momento y en un lugar determinados, un pueblo sufre inferiorización, a veces no es claro si se trata de etnocentrismo o racismo, o de una combinación de ambos. Cuando estos dos fenómenos se combinan, tampoco es claro cuál de ellos tiene mayor peso. Como lo escribe George Fredrickson, especialista en la historia comparada del racismo:

Si pensamos en la cultura como históricamente construida, fluida, variable en el tiempo y el espacio, y adaptable a circunstancias cambiantes, cultura es un concepto antitético al de raza. Pero la cultura puede ser reificada y especializada hasta el grado en que se convierte en el equivalente funcional de la raza. Los pueblos o los grupos étnicos pueden ser dotados con almas nacionales o con [...] “espíritu de pueblo”. El particularismo cultural determinista puede hacer con eficacia el trabajo que le corresponde al racismo biológico (2010: 6-7).

Racismos en el mundo contemporáneo

En los últimos años hemos presenciado un reposicionamiento del racismo a nivel global, tanto en los discursos políticos como en las políticas que diversas naciones han implementado para conseguir unidad en tiempos de crisis. En este apartado queremos esbozar y caracterizar

⁶ En el segundo ejemplo de etnocentrismo aquí desarrollado no nos referimos a los africanos porque no fueron incluidos en la Controversia de Valladolid.

tres manifestaciones contemporáneas del racismo: el antisemitismo, la islamofobia y la supremacía blanca en Estados Unidos. Hay quien considera que los dos primeros no son formas de racismo sino de intolerancia religiosa. No obstante, sin que los argumentos que se esgrimen en contra de judíos y musulmanes dejen de ser etnocéntricos, muchos responden también a las lógicas del racismo.

El antisemitismo

El antisemitismo es la expresión moderna y racista de una hostilidad de muy larga duración hacia el pueblo judío, llamada antijudaísmo o judeofobia. Este racismo en contra de los judíos nació en el siglo XIX, cuando se afirmó que había una “raza judía”, que fue llamada “raza semita”. Explicaremos este último término más adelante.

Antes del nacimiento del cristianismo, hubo algunas manifestaciones judeófobas aisladas; por ejemplo, en la Alejandría del siglo III a.C. por parte de los egipcios.⁷ Sin embargo, la aversión hacia las poblaciones judías data sobre todo de la acusación indebida que pesó sobre el pueblo judío como responsable del asesinato y la crucifixión de Jesucristo. Esta acusación se implantó como dominante en el territorio del Imperio romano a partir del siglo III o IV d.C. En ese entonces y a lo largo de casi quince siglos de historia europea, la violencia hacia los judíos no estaba sustentada en la idea de que eran una “raza” distinta, sino en diversos estereotipos y prejuicios muy arraigados que tenían su origen en diferencias religiosas (Rozat, 2000). No fue sino hasta el siglo XIX, con el auge del racismo científico, cuando el hoy llamado “pueblo judío” fue repensado y construido como una “raza” (Jerade, 2018).

La historia decimonónica de este nuevo racismo contra los judíos se halla notablemente influida por lo que ocurrió en Francia. En 1791, tras la Revolución francesa, nació el proyecto de otorgar a los judíos ciudadanía y derechos civiles y políticos iguales a los del resto de la población

⁷ Recomendamos el siguiente portal de la TV francesa, con una diversidad de programas referentes al antisemitismo: <https://www.arte.tv/fr/search/?q=antisemitisme>.

nacional (Hobsbawm, 2013). Esta aspiración se topó con innumerables obstáculos políticos alimentados por los milenarios prejuicios en contra de los judíos, de modo que no fue sino hasta 1846 cuando, en Francia, desapareció el último vestigio de la desigualdad jurídica para esta franja de la población (Berstein, 1991). Sin embargo, fue después de esta llamada “asimilación” que la hostilidad religiosa hacia los judíos se transformó en una hostilidad que pretendía justificarse en la política y en la ciencia, tratando de establecer “criterios objetivos” para distinguir y excluir a los judíos (Poliakov, 1991).

Se combinaron tres diferentes modalidades de hostilidad en contra de esta minoría: una tradicional y antigua —la judeofobia cristiana— y dos modernas. De esas tres, la primera, de carácter religioso, no desapareció. Sin embargo, adoptó una nueva cara: se empezó a acusar a los judíos de ser los creadores de la masonería y del “complot” de esta última para acabar con el catolicismo.

De las otras dos modalidades antijudías, la primera surgió en la era de la Revolución industrial y de la lucha obrera por los derechos sociales, y fue enarbolada por varias izquierdas. Algunas de ellas argumentaban que los judíos eran ampliamente responsables del capitalismo, pues se les acusaba de estar ligados o ser dueños de la más poderosa banca internacional (Berstein, 1991). A pesar de que la mayoría de los judíos franceses eran de clase media y una cuarta parte estaba compuesta por indigentes, se les acusaba de hallarse ligados al más poderoso banquero de la época, el barón Rothschild, que era judío. Por otro lado, debido a que muchos judíos, entre otros sectores de la población, eran partidarios de la Revolución industrial, los socialistas utópicos los acusaban de fomentar las injusticias que ésta acarrearía a las clases populares.

La segunda modalidad surgió, paradójicamente, tanto entre algunos anarquistas como entre los enemigos de los principios igualitarios y democráticos de la Revolución francesa. En el pensamiento y los escritos de Proudhon, el famoso anarquista francés, se anunció claramente un racismo antijudío.⁸ En sus *Carnets* escribió: “El judío es el enemigo

⁸ Este racismo nació como consecuencia, por una parte, del recelo que causaba en Francia una ola de inmigrantes judíos que huían de los pogromos en Europa oriental

de la humanidad. Esta raza debe ser devuelta a Asia o exterminada” (Poliakov, 1991: 207). Poco después surgieron diversas voces provenientes de las derechas, que, entre otras cosas, expresaban un gran reconocimiento por los aportes a la vida social y cultural provenientes del otro lado del Rin (Trejo, 2013: 11-13). Fueron esas voces los ejemplos más patentes del antijudaísmo racista francés decimonónico. Su pensamiento tendía a exaltar a la que llamaba “la raza aria” o “raza indoeuropea” frente a “las otras razas”, fundamentalmente aquella que empezó a denominarse “raza semita”, dado su origen geográfico-cultural y lingüístico.

En 1871 el orientalista alemán August Ludwig von Schlözer usó el término “semita” para referirse a un grupo de “lenguas semitas”: el arameo, el hebreo y el árabe, entre otras. En 1873 apareció el término “antisemitismo”, en la pluma del periodista alemán Wilhelm Marr, quien recurrió a esa palabra para designar el rechazo racial no a todos los pueblos que hablaban lenguas semitas, sino únicamente a los judíos. Esta reducción racializada de lo semita a lo judío tenía, por lo visto, el claro propósito de poner de relieve que los pueblos que eran de origen semita, pero no hebreo, eran pueblos agrupados fundamentalmente en torno a una cultura y a ciertas lenguas, mientras que los judíos eran una “raza” (Pérez Vejo, 2009: 85-86; ver Taguieff, 2019: 76-80). A partir de entonces, es una convención aceptada que antisemitismo es sinónimo de racismo en contra de los judíos.

Cuando Ernest Renan publicó su *Histoire générale des langues sémitiques* (1855), enfatizó más el carácter racial del término “semita” antes que su carácter lingüístico, al colocar en el nivel inferior a la raza negra y en el superior a la raza blanca, a la que veía como compuesta por dos razas: la aria y la semita. Renan argüía que, a sus ojos, la raza aria y la semita no podían distinguirse en términos fisionómicos y eran igualmente bellas físicamente. Sin embargo, para él, lo que hacía a una superior y a la otra inferior eran sus “características morales”.⁹

(Poliakov, 1991: 211) y, por la otra, del auge del darwinismo social, que hizo que el concepto de “raza” se impregnara profundamente en la cultura política y científica europea.

⁹ Olvidando en este proceder la veta árabe, sefardí de los judíos. Se pensó sólo en los judíos de Europa occidental, central y oriental.

Para hacerse eco de este pensamiento, surgió la voz de uno de los más agresivos exponentes de la animadversión racializada contra los judíos: Édouard Drumont. En su libro *La France juive* (1886) se empeñó en mostrar que la raza aria, “hija del cielo, entusiasta, heroica, caballerosa, desinteresada, franca,” era infinitamente superior a la semita, “terrácola, mercantil, codiciosa, intrigante, sutil, astuta” (Poliakov, 1991: 215; Kauffmann, 2008; Domínguez Michael, 2018). A este coro se sumaron Gustave Le Bon, connotado psicólogo social racista, que veía a los judíos como desprovistos de artes, ciencia, industria o algo que constituyera una civilización (Poliakov, 1991), y Maurice Barrès, activo militante antisemita, quien escribió:

que un judío se críe en una familia aria desde su nacimiento [...] ni la nacionalidad ni el idioma habrán cambiado un átomo de las células germinales de este judío, por lo tanto, de la estructura hereditaria y la textura de sus tejidos y órganos (Poliakov, 1994).

En la misma época, Jules Soury, lingüista, historiador y biólogo francés, realizó estudios de craneometría y llegó a la conclusión de que los cerebros de los arios y de los semitas —entiéndase por ello los judíos— no eran iguales. Soury afirmaba que estos últimos eran incapaces de sentir generosidad, sentido del honor y patriotismo. Todas estas afirmaciones “científicas” se desarrollaban en tiempos de la maduración de los Estados nacionales y de los nacionalismos, alimentando así la animadversión contra los judíos.

El antisemitismo tuvo varias manifestaciones álgidas entre el tercer cuarto del siglo XIX y la Segunda Guerra Mundial. Varias de ellas plantearon la creencia, ya muy extendida en Europa, de que los judíos, estuvieran donde estuvieran, no sólo representaban únicamente sus propios intereses supranacionales, sino que tenían la capacidad de controlar al mundo. Uno de los ejemplos más claros de estas manifestaciones fue el llamado “caso Dreyfus” en Francia. Empezó en 1894, con la falsa acusación que pesó contra el capitán judeo-francés Alfred Dreyfus, en plena guerra franco-prusiana, en el sentido de que estaba pasando información secreta a los alemanes. Este caso desató una ola

de antisemitismo en todo el territorio nacional y más allá de las fronteras francesas. Absuelto unos años después gracias a la presión de importantes intelectuales, entre ellos fundamentalmente Émile Zola, se descubrió que el verdadero espía era un capitán francés, no judío. Otra muestra del acentuado antisemitismo del siglo XIX se observa en la publicación y amplia circulación de libelos difamatorios: *Los protocolos de los sabios de Sion*, en la Rusia zarista, y *El judío internacional* de Henry Ford.

En 1898, el servicio secreto zarista le encargó a Mathieu Golovinsky, un escritor, la redacción del panfleto *Los protocolos de los sabios de Sion*. Ahí se afirmaba que, encabezada por los ancianos dirigentes del pueblo judío, existía una secreta conspiración judía dispuesta a dominar al mundo, pasando por encima de los intereses de cada Estado-nación. La esencia del contenido de este panfleto fue incluida por el empresario antisemita estadounidense Henry Ford en un libro que él patrocinó, *El judío internacional*, publicado en la década de los veinte del siglo pasado en diversas lenguas y distribuido por los cinco continentes. No obstante, ya desde aquellos años veinte se desmintió el contenido del libelo y se demostró que su único propósito era la difamación del pueblo judío y su construcción como una amenaza al poder del zar, en favor de un tipo de modernización política, económica y social que permitiría en Rusia el desarrollo de la agenda republicana de separación de poderes, así como la instauración de derechos civiles y políticos al estilo francés (Eisner, 2005).

Sin embargo, los estereotipos que esta propaganda generó y atizó alimentaron aún más los prejuicios en contra del pueblo judío en diáspora, acrecentando el miedo, el rechazo y la violencia antijudía de carácter racista. Poco después, el antisemitismo racista a ultranza del régimen nazi condujo al exterminio de un tercio de todos los judíos del planeta.

El antisemitismo ha seguido vigente y se ha extendido en el mundo hasta nuestros días. En la Alemania nazi no sólo fue razón de Estado, sino parte de la estructura jurídica del Estado alemán. Tras la derrota de la Alemania nazi y la difusión de los horrores del Holocausto, el antisemitismo religioso y racializado tuvo un repliegue de más de cincuenta años. Sin embargo, cada vez con mayor frecuencia hay ataques

y manifestaciones antisemitas en Europa y Estados Unidos, así como en muchos otros lugares, incluido México.

La islamofobia: la sombra del terrorismo

“Islamofobia” es un concepto de reciente aparición. Si bien los fenómenos agrupados bajo ese término son mucho más antiguos, la islamofobia tiene sus raíces en una larga tradición europea de ver y percibir al islam y todo lo relacionado con esa religión como un enemigo cultural y religioso (Bravo, 2010). La islamofobia asigna a la persona que es leída o vista como musulmana, lo sea o no, diversos estereotipos y prejuicios que no corresponden a la amplia y diversa realidad del mundo islámico, ni a la cultura de los muy diversos pueblos que practican tal religión a lo largo y ancho del mundo. Crea así una visión simplista y reduccionista de la diversidad de los pueblos y las culturas que practican el islam.

De acuerdo con datos del Alto Comisionado de las Naciones Unidas para los Refugiados (ACNUR, 2017), más de 1800 millones de personas se identifican con esta religión, que abarca diversos pueblos como el árabe,¹⁰ el magrebí, el egipcio y el indonesio, entre otros. Las personas musulmanas que viven en estos países tienen culturas, lenguas y tradiciones distintas. Además, los regímenes políticos que gobiernan estos Estados-nación van desde dinastías casi absolutas, como la de Arabia Saudita, hasta repúblicas laicas, como la turca o la indonesia. Si bien en buena parte países con población mayoritariamente islámica las mujeres carecen hoy de muchas de las libertades consagradas en el

¹⁰ Corresponde aquí explicar algunos términos que suelen confundirse: 1) La religión es el islam. 2) A quienes practican el islam se les llama musulmanes. La palabra “mahometanos” es errónea. 3) El árabe es un grupo humano que proviene de la península arábiga, y también es una lengua. Es decir, puede haber árabes cristianos, ateos y de otras denominaciones religiosas. 4) El islamismo es una opción política que busca incidir en la toma de decisiones a partir de los mandatos propios de la religión. Algo así como la democracia cristiana en los países occidentales. Sin embargo, los estereotipos y los prejuicios racistas han simplificado y reducido toda esa complejidad, al construir a esta población como un todo homogéneo y enemigo del Occidente cristiano (De Prado, 2018).

sistema internacional de derechos humanos, en otros —como Pakistán— hay mujeres que han llegado a ser jefas de Estado. Es cierto que existen grupos musulmanes de fundamentalistas religiosos que han emprendido, por medio de la violencia terrorista, una guerra santa, el *yihad*,¹¹ contra Occidente y contra los musulmanes que no piensan como ellos. Su propósito es imponer la “ley *sharia*”, es decir, un cuerpo legal sancionado bajo criterios propios de la religión musulmana. Los discursos racistas de Occidente utilizan la *sharia* como sinónimo de imposición cultural total. Argumentan que un objetivo del islam es imponer esta ley de manera estricta y así coartar las libertades civiles de los países occidentales, imponiendo una intolerancia religiosa, la sumisión de las mujeres y la pena de muerte. Lo que buscan esos argumentos sesgados es promover el prejuicio islamóforo, aunque los grupos fundamentalistas no representan ni religiosa ni políticamente a las grandes mayorías islámicas.

Como se puede ver, el mundo del islam es sumamente complejo. Sin embargo, la islamofobia omite esta complejidad y está cargada de estereotipos y prejuicios que encasillan a los y las practicantes del islam como terroristas en potencia y como irremediabilmente misóginos. Tales ideas son reductivas y omiten intencionalmente la enorme diversidad de personas, pueblos, culturas, escuelas religiosas y programas políticos que se identifican realmente con el islam.

En el siglo XXI la islamofobia ha tenido un auge inusitado, muy distinto a la vieja tensión entre el cristianismo y el islam desarrollada desde la Edad Media. Muchos medios de comunicación sesgan los reportajes informativos sobre el islam, y muchas películas y series de ficción caracterizan a sus personajes musulmanes como peligrosos. Así, la reproducción de los estereotipos y prejuicios racistas islamófobos se potencia, dada la globalización mediática (Al Jazeera, 2018).

¹¹ *Yihad* es un término árabe que significa ‘guerra santa’. Aunque en los últimos decenios se le vincula directamente al fundamentalismo religioso y al terrorismo, su origen filosófico y religioso alude a “la lucha interior por ser mejor”. Es decir, se trata de un ejercicio interno para hacerse justo merecedor de la gracia de Dios (De Prado, 2018).

En Europa ya sonaban las alarmas porque este fenómeno iba en aumento desde los años ochenta, cuando en plena guerra fría el Medio Oriente era un tablero más en el juego por la hegemonía de uno u otro bloque (Veiga, Da Cal y Duarte, 1998). Sin embargo, el ataque de Al Qaeda del 11 de septiembre del 2001 en Estados Unidos fue el suceso que potenció la islamofobia en el mundo entero. Aunado a la narrativa de la guerra contra el terrorismo, el auge de las tecnologías de la información y de la comunicación (TIC) ha permitido y fomentado una circulación de estereotipos y prejuicios racistas en contra del islam y de las poblaciones musulmanas y árabes.

Esto ha sentado las bases para que la gente identifique al islam como una amenaza. Ante las complejidades de la geopolítica, estas representaciones han incidido en hacer aceptable una construcción del islam, de las personas musulmanas y árabes como una amenaza que se cierne sobre los modos de vida occidentales. Por ejemplo, en algunos países europeos se han organizado agrupaciones como Pegida (Patriotas Europeos contra la Islamización de Occidente), que se manifiestan contra una supuesta “islamización de Europa”. Actualmente, el grupo más nutrido de esta organización se encuentra en Alemania (*The New York Times*, 2015).

Una vez considerado lo hasta aquí expuesto, es posible identificar la islamofobia como un racismo cultural o de la diferencia, ya que no se basa en la argumentación biologicista del racismo clásico (Wievior-ka, 1992). Es decir, para la mente islamófoba el rechazo al islam (y por extensión a las y los árabes) no es sólo un tema religioso. La cuestión reside en que se ha fabricado una imagen de las personas musulmanas como tan radicalmente diferentes a las occidentales que no sólo se considera que son incompatibles con ellas y sus sociedades, sino que son una amenaza para ambas.

La supremacía blanca en Estados Unidos

El supremacismo blanco es una ideología racista a ultranza, que promueve la idea de que sólo la “raza blanca” puede ser la autoridad política,

económica, social y cultural que debe predominar sobre aquellos “elementos no blancos” que existan en el seno de las sociedades.

Cohen y Blanco (2017) identifican cuatro ideas centrales de la supremacía blanca:

- Los “blancos” deben dominar a las otras “razas”.
- Los “blancos” deben vivir en espacios separados de los otros grupos.
- La cultura de los “blancos” es en esencia superior al resto de las culturas.
- Los “blancos” son genéticamente superiores a cualquier otro grupo humano.

A partir de lo anterior, podemos entender el supremacismo blanco como una postura cultural, ideológica y política que se construye para mantener y ampliar los privilegios de la “raza blanca” y perpetuar las desigualdades entre ésta y las otras “razas”. Los movimientos supremacistas blancos creen que las luchas de los grupos inferiorizados y excluidos por sus derechos suponen una amenaza al modo de vida de la “raza” y la “cultura blancas”. Es más, llegan a argumentar que ahora son ellas y ellos, “los blancos”, quienes son objeto de persecución, proscripción y violencia. En el actual Estados Unidos incluso han elaborado la “teoría de la suplantación”, que postula que la inmigración de personas no blancas va a desplazarlos laboral, económica y políticamente hasta el punto de exterminarlos (Fox News, 2021). Esta teoría sostiene que ahora existe un “racismo a la inversa”, en el que las sociedades blancas son las víctimas (Vox, 2017). Sin embargo, como vimos en el segundo capítulo, el racismo a la inversa no existe, pues para que exista racismo es condición necesaria que quienes lo ejercen estén en posiciones estructurales de poder.

En las sociedades que se construyeron históricamente como blancas, suelen ser grupos de la extrema derecha los que se vinculan con posturas radicales contra la inmigración y de ensalzamiento de sus identidades nacionales basadas en la supuesta jerarquía entre las “razas humanas”. En los últimos años, Estados Unidos ha sido uno de los

países que más ha visto la multiplicación de grupos organizados de supremacismo blanco (Southern Poverty Law Center, 2019).

Durante el gobierno demócrata de Barack Obama (2009-2017) personas de ámbitos tanto rurales como urbanos que se identificaban como de “raza blanca” fomentaron la creencia de que existía una gran conspiración dirigida desde el Ejecutivo para arrebatarles sus derechos. Acusaban también al presidente Obama de no ser estadounidense sino keniano, musulmán, y de abrigar tendencias comunistas (López, 2017; Tatum y Acosta, 2017; Serwer, 2020).

El surgimiento del “TEA Party”,¹² un ala de derecha radical del Partido Republicano, marcó el inicio de una inclusión cada vez más constante de narrativas conspirativas y noticias sesgadas en el debate público estadounidense. A partir de algunas personalidades de ese segmento político se establecieron redes de comunicación entre el Partido Republicano y otras agrupaciones de extrema derecha, dispersas en todo el territorio estadounidense y con agendas segregacionistas y abiertamente racistas. Distintas milicias se han organizado desde entonces a través de internet para crear su propio ecosistema, contenidos noticiosos no corroborados e incluso sesgados y falseados (Gall, 2016; Vice, 2017; Vice, 2022). Lemas como el de Sarah Palin, *Don't Retreat, Reload* (No retrocedan, recarguen), hacían alusión a la organización de milicias armadas que, como dijimos, desde entonces han ido en aumento.

En 2016, la elección presidencial en Estados Unidos confirmó un desplazamiento hacia la extrema derecha en aquel país. El régimen de Donald Trump (2017-2021) agudizó drásticamente los discursos y las políticas xenófobas y racistas. Estigmatizó, desde su campaña por la candidatura del Partido Republicano, a la migración mexicana en particular y latinoamericana en general, además de prometer un infranqueable

¹² *Taxed Enough Already* o “Basta de más impuestos”. El uso de esas siglas es simbólico, pues refiere a los inicios del movimiento independentista estadounidense, en particular al “motín del té” (Boston Tea Party), ocurrido en 1773 en Boston, cuando unos colonos vestidos como indígenas protestaron contra la imposición de la ley del té que gravaba la importación de este producto y lanzaron al mar un cargamento de té dirigido a Inglaterra. Hay un juego de palabras en el movimiento surgido en 2008, pues alude a la protesta del siglo XVIII y la incorpora como lema político.

muro en su frontera sur, que habría de ser pagado en su totalidad por México (Gall, 2016; Vera, Zapata y Gandini, 2020).

Ya en el gobierno, Trump prohibió el ingreso a las y los ciudadanos de siete países de mayoría musulmana, por considerarlos una amenaza terrorista. Acción totalmente arbitraria, puesto que no había evidencia de grupos terroristas activos en Estados Unidos provenientes de esos países. En cambio, sí había conflictos sociales que, en algunos de ellos, provocaron una emigración masiva de personas en búsqueda de refugio (Ruiz y Varela, 2020). Asimismo, impuso políticas de deportación con métodos cada vez más amenazantes, arbitrarios y violentos hacia las personas indocumentadas de México y Centroamérica. Su gobierno maltrató de forma cada vez más evidente a las personas solicitantes de asilo y refugio, entre las cuales se cuentan miles de familias separadas, así como niñas, niños y adolescentes menores no acompañados, a quienes se ha aislado en campos de detención, en condiciones que ponen en riesgo su salud física y mental (Vera, Zapata y Gandini, 2020).

Trump se negó reiteradamente a condenar a las organizaciones supremacistas blancas, que bajo su régimen pasaron más allá de lo que la primera enmienda de la Constitución de Estados Unidos les permitía en términos de libertad de expresión. Ahora esas organizaciones pasan a menudo a la acción violenta contra minorías “raciales”, cuestión que el gobierno del expresidente republicano no castigaba sino incluso promovía. En 2020, en el contexto del primer debate entre los dos candidatos a la presidencia del país, Trump volvió a negarse a condenar a estas milicias, y en cambio les mandó el mensaje *Stand back, and stand by* (Tranquilas pero firmes).

Si bien se dice que Trump es más el síntoma que la enfermedad, el apoyo que ganó y las organizaciones que surgieron y se consolidaron bajo su mandato han mostrado hasta qué punto el racismo supremacista blanco estadounidense es, en esa sociedad, un fenómeno importante, peligroso y arraigado. La elección de 2020 en Estados Unidos convocó una cifra récord de votantes, porque la ciudadanía de ese país se posicionó claramente ya sea a favor o en contra de Trump y de lo que él representa. Ambos candidatos recibieron más votos que nunca.

RACISMO Y ETNOCENTRISMO

A pesar de la clara victoria de Joe Biden, Trump no sólo recibió más votos populares que en 2016, sino que tales votos representaron poco menos de la mitad de las y los electores, quienes se mostraron partidarios de sus políticas, muchas de ellas racistas, xenófobas, nacionalistas y autoritarias.

CAPÍTULO IV

MESTIZAJE Y RACISMO EN MÉXICO

PERIODO COLONIAL Y SIGLO XIX¹

Desde hace más de un siglo la identidad nacional mexicana está asociada al ser mestizo, por cuyas venas corre tanto sangre indígena como española. Se nos ha enseñado, desde la infancia, que la sociedad actual es fruto de la continua mezcla entre esos dos grupos, que a lo largo de los trescientos años del periodo colonial y los doscientos de nuestra vida independiente ha ido conformando la identidad mexicana. En este capítulo contaremos el relato historiográfico y oficial de la historia de México durante el periodo colonial y el siglo XIX.

Composición étnico-demográfica de la Nueva España

Los datos demográficos recopilados por distintos especialistas que trabajan este periodo histórico, y a los que haremos referencia, varían de acuerdo con sus fuentes e interpretaciones. Sin embargo, aunque presentan diferencias, permiten hacer las reflexiones y análisis que ofrecemos a continuación.

¹ Este capítulo retoma fragmentos del cuadernillo 4, *Mestizaje y racismo en México*, de nuestra autoría, publicado por el Conapred en 2021.

Según la estimación demográfica de Borah y Cook (1963) y McCaa (1995), que presentan las cifras más altas de nativos de la Nueva España al inicio de la colonización española, habitaban en este territorio 25 millones de personas. Frente a la cruenta colonización española, los pueblos originarios, llamados “indios” por los conquistadores, no volvieron a la forma en que habían vivido durante siglos.

En primer lugar, durante el siglo xvi, entre 70 y 90% de la población nativa murió a causa de las enfermedades que viajaron desde Europa, en el cuerpo de los conquistadores, como la viruela y el sarampión (Muriá, 2010: 92). Para entonces, la mayoría de los españoles ya eran inmunes a dichas enfermedades, pues llevaban siglos en contacto con ellas, mientras que las y los indígenas americanos no las conocían.

El sometimiento colonial de los pueblos originarios al poder de la Corona española y de la Iglesia convirtió a todos los pueblos aborígenes de este territorio en algo que no era ni la sombra de lo que habían sido. Hacia fines del siglo xvi, si bien las epidemias y las guerras habían diezmado a los indios, la población indígena seguía siendo claramente mayoritaria. De acuerdo con las cifras de López Sarrelangue (1963: 523), que coinciden en general con las de Borah y Cook, a principios del siglo xvii esa población aumentó ligeramente, al ascender a dos millones, y a finales de la misma centuria llegó a cerca de 2.5 millones.

En cuanto a los españoles, fue en el siglo xvi cuando arribó el mayor número a este territorio: en total, alrededor de 125 000 (Martínez Shaw, citado en Macías Domínguez, 1999: 55). Si se compara esta cifra con la de Borah y Cook sobre los habitantes originarios, los españoles representaban sólo 0.5% de la población. Hacia fines de este siglo, considerando que las epidemias y las guerras habían trastocado la demografía, esos 125 000 españoles —que para entonces ya habían tenido hijos y nietos, llamados criollos— representaban 8.92% de todos los habitantes, es decir, alrededor de 180 000 seres humanos. A principios del siglo xvii, la población española había aumentado de manera insignificante (Pla Brugat, 2011; Borah y Cook, 1963; McCaa, 1995), y en adelante la población peninsular representaría una porción cada vez menor (Martínez Shaw, citado en Macías Domínguez, 1999: 55).

En la cúspide de la estructura social de la Nueva España estaban los españoles peninsulares y los criollos. Durante buena parte del periodo colonial los primeros se ocuparon de la administración y la actividad económica. A pesar de ser una minoría demográfica, acaparaban la mayor parte de la riqueza y llevaban las riendas del poder político, eclesiástico y militar en la Nueva España. A partir de los procesos de modernización administrativa, conocidos como “reformas borbónicas” (1760-1810), los criollos lograron un acceso paulatino a posiciones de poder, particularmente en los ayuntamientos y cabildos, pero también en la administración virreinal.

Otro grupo poblacional importante en la Nueva España fue el de los africanos y afrodescendientes. Debido al fuerte descenso demográfico de las poblaciones indígenas durante el siglo XVI y a causa de las Leyes Nuevas de 1542 que prohibieron la esclavización de los indios, la Corona española decidió traer personas del África a la Nueva España en condición de esclavitud. El argumento era que se “requería mano de obra para la extracción minera, la ganadería, la caña de azúcar y las haciendas agrícolas, y para diversos oficios y servicios domésticos en las regiones rurales y ciudades” (Velázquez e Iturralde, 2016a: 63). Las personas traídas como esclavas a la Nueva España procedían principalmente de Senegambia y África central u oriental, o eran mandingos, wolof, brans o bantúes (Castañeda García, 2021: 17-18).

Cálculos basados en los registros de las compañías navieras y de la aduana de la época consideran que [...] de 1576 a 1650 [...] llegaron a la Nueva España entre 200 000 y 250 000 africanos. Una cifra que no considera a los que fueron introducidos de contrabando, algo difícil de estimar, y a los que nacieron esclavos en la Nueva España (Vinson y Vaughn, 2004: 11).

A toda América llegaron alrededor de 12.5 millones de africanos esclavizados. A la Nueva España llegó un pequeño número de ellos: entre 200 000 y 250 000.

A finales del siglo XVII comenzó a declinar la importación directa de personas esclavizadas a la Nueva España y, al mismo tiempo, aumentó la pro-

porción de descendientes de africanos, quienes en su convivencia con indígenas y europeos poco a poco constituyeron los grupos de población mestiza, conocida en el siglo XVIII con el nombre de castas. Algunos historiadores calculan que, para finales del siglo XVIII, había un millón de personas descendientes de africanos en la Nueva España (Velázquez e Iturralde, 2016a: 65-66).²

De acuerdo con la “Base de datos del comercio de esclavos transatlánticos de la Universidad de Emory” (2009, citada en Velázquez e Iturralde, 2016a: 49),³ del total de africanos que desembarcaron en este continente, 45.4% lo hicieron en Brasil, 3.6% en Estados Unidos, 3.48% en el Caribe británico y francés y en las Antillas holandesas y francesas, y 12.08% en toda Hispanoamérica.⁴ También arribaron a la Nueva España personas afrodescendientes en condición de libertad, algunas de las cuales se desempeñaron como soldados, artesanos y herreros, entre otros oficios.

Las y los esclavos africanos traídos a la Nueva España tuvieron una presencia demográfica y cultural que no ha sido reconocida en la historia oficial ni en los libros de texto en los que estudia la infancia mexicana.

De acuerdo con los estudios pioneros de Gonzalo Aguirre Beltrán sobre la que llamó “la población negra” de la Nueva España, durante los siglos XVI, XVII y la primera mitad del XVIII se trató del segundo grupo poblacional más importante (ver tabla 1). En la tabla 1 se aprecia que, en 1570, la población africana representaba el triple de la española; en 1646 poco más del doble (2.5), y en 1742 el doble.

² El historiador al que se refieren las autoras es Gerhard, 1986: 493.

³ <http://www.slavevoyages.org/tast/>.

⁴ Del total de personas esclavizadas de África entre 1501 y 1866, una parte fue llevada a Europa y otra al propio continente africano. “Base de datos del comercio de esclavos transatlánticos de la Universidad de Emory” (2009).

TABLA 1

Año	Total	Población europea	Población africana	Población indígena	Poblaciones mestizas
1570	3 380 012	6 644	20 569	3 366 860	15 939
1646	1 712 615	13 780	35 089	1 269 607	394 139
1742	2 477 277	9 814	20 131	1 540 256	907 076
1793	3 799 561	7 904	6 100	2 319 741	1 465 816
1810	6 122 354	15 000	10 000	3 376 281	2 421 073
Año	%	%	%	%	%
1570	100.0	0.2	0.6	98.7	0.44
1646	100.0	0.8	2.0	74.6	22.6
1742	100.0	0.4	0.8	62.2	36.6
1793	100.0	0.2	0.1	61.0	38.6
1810	100.0	0.2	0.1	60.0	39.5

Fuente: Aguirre Beltrán, citado en Velázquez e Iturralde, 2016a: 36.

A diferencia de otras partes de América, en la Nueva España había cierta flexibilidad para las personas esclavizadas que deseaban obtener la libertad. Las vías eran diversas. Podía ser otorgada por quien detentaba el contrato de propiedad sobre una persona esclavizada, en reconocimiento al trabajo, los cuidados y las atenciones que ella le había brindado. La libertad también podía comprarse mediante el ahorro de dinero, por medio de la venta de algunos productos que los amos autorizaban. Ser miliciano permitía acceder a ciertos privilegios reservados a los militares, y podía redundar en la liberación. Los hijos de hombres afrodescendientes con mujeres indígenas nacían libres, pues la condición de esclavitud se transmitía por vía materna y las mujeres indígenas eran libres. En ciertos casos los hombres españoles, criollos o mestizos reconocían la descendencia engendrada con mujeres esclavas, liberando a sus vástagos de la esclavitud (Velázquez e Iturralde, 2016a: 70-74).

Los que llegaron a la Nueva España en condición de esclavitud fueron sometidos a un trato cruel, por lo que hubo fugas, protestas e incluso insurrecciones armadas. A quienes conseguían escapar de sus dueños se les llamó “cimarrones”. El término cimarrón hacía referencia a animales salvajes que, luego de ser domesticados, huían de regreso a las cimas montañosas; de modo que llamar cimarrones a las personas que habían escapado de la esclavitud era una forma de equipararlas con animales salvajes, feroces e indolentes (Cruz-Carretero, 2003: 73-77). Las y los prófugos construyeron comunidades a las que se denominó palenques.

Los esclavos africanos traídos a la Nueva España tenían una presencia demográfica y cultural mucho mayor de la que suele admitirse en México. Los primeros africanos en arribar formaban parte de los ejércitos de los conquistadores españoles y actuaron como tales. A fines del siglo XVII, el comercio de esclavos hacia la Nueva España comenzó a decaer. Sin embargo, la proporción de afrodescendientes creció, debido en parte a la coexistencia y miscegenación de africanos, indígenas y europeos, las llamadas “castas” (Curtin, 1969; Lovejoy, 1983), de las que hablaremos más adelante.

Las tres poblaciones arriba mencionadas —los indígenas, los españoles peninsulares y criollos y los afrodescendientes— eran llamadas y clasificadas en términos de calidades. Para Pilar Gonzalbo, “la calidad era un término que incluía varias condiciones y características de las personas, entre otras, el origen o la nación, el oficio, la situación económica y el reconocimiento social” (Gonzalbo, 1998: 151).

Quienes eran producto de la mezcla entre españoles e indios fueron llamados “mestizos”. La noción de mestizo posee una historia anterior. Se originó en la península ibérica de la Edad Media y no tenía una connotación biológica, sino que aludía a “una elección política: [...] los mistos o mestizos eran los cristianos que prefirieron aliarse con los musulmanes contra el rey Rodrigo” (Gruzinski, 2007: 49). Con la conquista de América, la noción de mestizo se resignificó para hacer referencia a la mezcla de personas españolas e indígenas.

El *Diccionario de la Real Academia Española* (DRAE) define la palabra “mestizaje” como ‘cruce de razas diferentes’, así como ‘mezcla de culturas distintas, que da origen a una nueva’. En su acepción biológica,

los mestizos —sean animales, humanos o vegetales— integran los rasgos genéticos provenientes de sus ancestros de diferentes poblaciones, pero en su acepción cultural el mestizaje sólo puede aplicarse a los humanos, y su resultado es una cultura nueva a partir de la mezcla de dos o más preexistentes. La población mestiza se empezó a formar debido a que, desde el principio, los varones españoles tuvieron encuentros sexuales con las mujeres indígenas —muchas veces forzados—, lo que dio como resultado una descendencia ni española ni indígena, sino algo más, algo distinto.⁵

En la Nueva España, quienes provenían de la mezcla entre españoles y africanos o afrodescendientes eran llamados “mulatos” o “pardos”, y quienes eran producto de mezclas múltiples eran agrupados en la categoría de “castas”. En los registros parroquiales de la época por lo general se pueden encontrar las siguientes calidades: español, indio, mestizo, negro, pardo, mulato y casta. Los distintos grupos poblacionales tenían un estatus legal y unas obligaciones fiscales distintos a los de los demás, así como prerrogativas sociales y económicas diferenciadas.

La dominación española en la Nueva España implicó que los conquistadores establecieran sus instituciones sociales, políticas y culturales sobre las instituciones prehispánicas, y el proceso de sojuzgamiento y sometimiento violento de los pueblos indígenas fue muy profundo. Sin embargo, no siguió el camino de una separación física absoluta entre colonizadores y colonizados, como en el caso de colonizaciones conducidas por otras monarquías europeas, como la británica, la holandesa o la portuguesa. Por ejemplo, las Leyes Nuevas establecieron cierta protección de las personas nativas. También hubo un interés tangible de los religiosos por tratar de conocer, entender y traducir las culturas indígenas. Como sucede con la cultura, los elementos, prácticas y simbologías indígenas se fueron incorporando a la naciente sociedad colonial.

⁵ Hay que recordar que al principio del periodo colonial no llegaron a estas tierras mujeres españolas. Arribaron aproximadamente a partir de la segunda mitad del siglo xvi. Más adelante también hubo algunos encuentros sexuales y reproductivos de mujeres españolas con hombres nativos, aunque en número mucho menos importante que los de los hombres españoles con las mujeres nativas.

También ocurrió que las instituciones españolas, extrañas a estas tierras, se engarzaron en su momento y de maneras complejas y múltiples con las de los pueblos originarios. A pesar de la profunda diferencia entre los dos mundos que chocaron en 1492, uno de ellos ejerciendo una brutalidad física y cultural sobre el otro, y a pesar de la incompatibilidad entre los sueños que caracterizaron a cada uno de estos mundos, sus culturas se enredaron muy temprano, y tales enredos tuvieron una existencia real (Le Clézio, 1992: 63). A partir de 1525, momento de la destrucción de México-Tenochtitlan y de la construcción de la capital del virreinato, nació una sociedad fractal, como la llama Serge Gruzinski (1994: 19).

La sociedad colonial podía considerar al mestizo más español o más indígena. Mestizos y mestizas muchas veces recibían una educación como la de los españoles, ya que la población peninsular pensaba que el hijo de un español tenía que educarse como español y no como indio. El padre de un mestizo solía pagar a la administración para que su hijo fuera registrado como español en su partida de nacimiento o fe de bautismo. Un niño mestizo también podía ser abandonado por su padre y educado después como indio. De hecho, ni los españoles ni los nativos aceptaron verdaderamente a los mestizos como propios. Al comienzo mismo de la colonización, la mejor forma en que se podía describir la condición de la descendencia de los primeros invasores con las mujeres americanas era la de un grupo social muy vulnerable y legalmente desprotegido (López Beltrán, 2008: 306).

Ya avanzado el siglo XVI y durante una parte del XVII, los mestizos eran tachados por el mundo indio y el español de “gente vil”. Muchas restricciones y prohibiciones pesaban sobre ellos. No podían ocupar cargos reales ni eclesiásticos, ni actuar como funcionarios públicos o encomenderos;⁶ tampoco se les permitía portar armas o ser escribanos, caciques, magistrados, recaudadores de impuestos, alcaldes, protectores de los indios, soldados o estudiantes de las universidades. Se les prohibía igualmente ejercer cualquier cargo religioso. Por ello estaban obligados a trabajar como carpinteros, albañiles o peones, algo que

⁶ Esa prohibición nació a partir de una orden expresa de Carlos V fechada en 1549.

recuerda el trato dado a judíos y musulmanes en los siglos XIV a XVI en la península ibérica (Gall, 2021).⁷

Los individuos que formaban parte de esta masa multiforme de personas mestizas eran un nuevo producto biológico y social, pero “estaban tan absortos tratando de sobrevivir y encontrar su lugar en este mundo socialmente polarizado entre españoles e indios, que apenas tenían la fuerza para afirmar su propia identidad individual o colectiva” (Florescano, 2014).

A mediados del siglo XVI se formaron repúblicas de indios y repúblicas de españoles. Estas últimas —las villas y las ciudades— se organizaron conforme al modelo castellano. En un principio, la población africana y afrodescendiente vivía junto a la española en condiciones de esclavitud. En esta división, que funcionó durante algún tiempo (1560 a 1600), las personas indígenas se ubicaron en pueblos separados de los españoles. Esta medida facilitaba por un lado la evangelización y, por otro, conocer el número exacto de habitantes para calcular los tributos.

A las repúblicas de indios les fueron reconocidas sus tierras y la jerarquía social de las personas nobles o caciques, a quienes muchas veces se les condonaba el tributo. Estos pueblos indios se trazaron a la manera española, y en ellos fue puesto en marcha un amplio programa de castellanización. Quienes vivían en esas repúblicas se convirtieron en fuerza de trabajo subordinada a las necesidades de la economía colonizadora, pero sin dejar de residir en sus pueblos.

A partir de entonces, sus formas de gobierno, creencias religiosas, algunos de sus hábitos culturales y su vida pública y ceremonial adoptaron las tradiciones españolas. Esto fue en parte resultado de las Leyes Nuevas (1542) y de la moderación en las prácticas de poder que defendieron voces como la de Bartolomé de las Casas en la Controversia de Valladolid. En estos pueblos la Corona también autorizó el despliegue de un mecanismo que permitió la toma de conciencia de esas nuevas comunidades. Se trata de los “títulos primordiales”, un conjunto de documentos que, elaborados por los propios pueblos, se convirtieron en

⁷ Sólo si podían probar que eran hijos legítimos, en algunos casos eran aceptados en esas “profesiones”.

los títulos de propiedad de las tierras de los indígenas. Tales documentos no significaron que fuera desmantelado el orden español de reglamentación de la propiedad de la tierra. Sin embargo, lograron conservar y transmitir la memoria y las costumbres colectivas sobre la tierra de los diferentes pueblos originarios (Inoue, 2013; Florescano, 2014).⁸ Así, de manera paradójica, al mismo tiempo que los españoles imponían a los indígenas una nueva forma de vivir, también impulsaron medidas que los ayudaron a resistir ese orden de cosas. Por ejemplo, todavía después de la Revolución de 1910, algunos campesinos presentaron ante las autoridades esos títulos para defender sus tierras (Inoue, 2013).

A partir del siglo XVII el mestizaje comenzó a reinar en la Nueva España. Los mestizos adquirieron paulatinamente una importancia demográfica y cultural no menor, aunque quizá no tan consciente de sí misma (Florescano, 1986; Knight, 2004: 12-13; Gruzinski, 1994). Con el paso del tiempo, la población se fue mezclando. Los mestizos, los mulatos o pardos y las personas pertenecientes a las llamadas castas podían vivir indistintamente en cualquiera de las dos repúblicas, pagando tributo u otro tipo de contribuciones. El sistema de castas no fue un régimen de segregación, es decir que, en el correr de los años, la Corona y la Iglesia no mantuvieron una separación estricta de las distintas poblaciones.

En el siglo XVIII, en algunas partes del Imperio español y a petición de las autoridades virreinales, fueron pintados algunos cuadros que mostraban las distintas mezclas que se daban en la región. Esas pinturas, conocidas como “cuadros de castas”, representaban categorías y nombres de mezclas que no eran usados para nombrar o clasificar a la población, ni en la vida cotidiana ni en los registros oficiales de la época. Tales cuadros estaban destinados a ser vistos por los viajeros o las autoridades monárquicas europeas. Con ellos, las autoridades colo-

⁸ “Las comunidades que carecían de mercedes de tierras o habían perdido sus documentos, que se habían congregado recientemente o que tenían disputas de tierras con sus vecinos prepararon sus títulos primordiales y otros documentos similares para defender sus derechos ancestrales sobre la tierra y preservar el territorio que sus padres y abuelos habían legado” (Florescano, 2014).

niales novohispanas querían mostrar el “complejo proceso de mestizaje entre los tres grupos principales que habitaban ese territorio español: indígenas, africanos y españoles” (Katzew, 2004: 5).

Un mosaico de castas



Imagen 3. Pintura de castas que al pie dice: “Expresión de las castas de gentes de que se compone este reino de México; los motivos por que resultó la diversidad, y los nombres con que se distinguen todas las calidades. Hecha en la Puebla de los Ángeles”.

En las representaciones pictóricas, los nombres de las castas cambian de acuerdo con la región y la época; se llegaron a nombrar más de cuarenta posibles combinaciones, entre ellas “lobo”, “coyote”, “cambujo”, “sambaigo”, “tente en el aire” o “no te entiendo”. Sin embargo, salvo por “mestizo” y “mulato” o “pardo”, estas categorías no existían. A partir de lo representado en esos “cuadros de castas” se ha popularizado la idea de que la sociedad novohispana se estructuraba conforme a las categorías que aparecen en esas imágenes. Esta idea es promovida hasta hoy en la educación básica de México como un hecho histórico fehaciente.

En los cuadros de castas, los pintores suelen mostrar una secuencia de blanqueamiento cuando la mezcla se da entre personas españolas e indígenas. En los ribetes de los cuadros se puede leer: “español e india produce mestizo”, “español y mestiza produce castizo”, “español y castiza se vuelve español”.

La secuencia del blanqueamiento



Español e indígena:
mestizo



Español y mestiza:
castizo



Español y castiza:
torna español

Imágenes 4, 5 y 6. En el primer cuadro se ilustra cómo la mezcla de español e indígena produce al “mestizo”. En el segundo se representa la mezcla de español y mestiza, origen del “castizo”. En el tercer cuadro se muestra cómo la mezcla de español y castiza “torna español”, es decir, que su descendencia se vuelve de nuevo “española”. Esto evidencia la posibilidad de un blanqueamiento secuencial cuando las y los mestizos e indígenas se unían con descendientes de españolas y españoles.

También se suele mostrar cómo, en la mirada del pintor o de quien le encargó el cuadro, si entraba en la ecuación de la mezcla una persona afrodescendiente, ya no existía la posibilidad de ascenso hacia “ser tenido por español” o al blanqueamiento. Por ejemplo, el resultado de la mezcla de español y negro era el mulato; de español y mulato, morisco; de español y morisco, albino, y de español y albino, torna atrás. Sin embargo, lo anterior no necesariamente se verificaba en todos los casos en la vida novohispana del siglo XVIII.



Imagen 7. Español y albina: torna atrás.

Los criollos y el sincretismo en la Virgen de Guadalupe

Al inicio del periodo colonial, la Corona española atacó el poder económico y social de los hijos de los primeros conquistadores, pues se excluyó de los cargos directivos de la burocracia virreinal a los criollos. A finales del siglo xvi, esos criollos desarrollaron una animadversión respecto a los peninsulares, a quienes empezaron a llamar “gachupines”, término despectivo destinado a quienes se quedaban unos años en Hispanoamérica y regresaban enriquecidos a España.

Aunque los criollos no cuestionaron el dominio político de la Corona sobre el territorio y sobre sus súbditos, sí exigieron el reconocimiento de sus derechos a las tierras y a construir en ellas una identidad propia. En cuanto a la dimensión religiosa, necesitaban fundar una base para su propia Iglesia, a la que buscaban dar autonomía respecto del clero peninsular.

La historia religiosa de esa Iglesia criolla nació en 1532, cuando un hombre nahua, Juan Diego, afirmó que se le había aparecido la Virgen María en el cerro del Tepeyac, al norte de la Ciudad de México, y ella le dijo que habría de ser la “protectora de los indios”. Juan Diego señaló que era una hermosa virgen de piel oscura, conocida desde entonces como la Virgen de Guadalupe, la virgen morena. El arzobispo fray Juan de Zumárraga declaró que él también había visto la imagen en un trozo de tela que Juan Diego le mostró. Ordenó entonces colocar ese lienzo en una ermita situada en el mismo sitio en el que, durante décadas, los mexicas de esa región realizaban procesiones para adorar a Tonantzin, “madre de los dioses”, “nuestra madre”, una importante deidad mexicana de antes de la conquista española.

Colocar la imagen en esta ermita en particular tuvo un notable poder simbólico y religioso entre los pueblos indígenas. No sólo en los de la región central de la Nueva España, ya que se montó sobre la importante tradición mexicana del *ixiptla* —encarnación de una divinidad en forma de ser humano o animal—, cuyo significado era que “cualquier objeto sagrado podía condensar una presencia divina, convirtiéndose en esa misma presencia” (Gruzinski, 1994: 19). Nació así un nuevo sincretismo

entre la tradición del *ixiptla* y aquella que habría de surgir a partir de la consagración de la virgen morena. Este sincretismo tendría gran resonancia tanto entre los criollos como entre los pueblos originarios. La Virgen de Guadalupe se convirtió simbólicamente en madre y protectora de todos los nacidos en el virreinato, y la evangelización encontró menos barreras a partir de entonces.⁹

En 1648 Miguel Sánchez, sacerdote, teólogo y célebre predicador criollo, publicó el libro *Imagen de la Virgen María Madre de Dios de Guadalupe*. Afirmaba ahí que la aparición de la virgen morena se convirtió en un símbolo de orgullo para quienes nacieron en estas tierras. Tal fue la culminación del proceso de autoafirmación de las y los criollos y de su progresiva separación de España. Enrique Florescano señala que

a partir de entonces la Guadalupana sería el emblema orgulloso de la patria criolla, el símbolo de identidad de un grupo hasta entonces huérfano de prestigios propios, y un puente de unión entre el grupo criollo y el mundo también desarraigado de los indios (Florescano, 1986).

Este puente religioso, encarnado en la Virgen de Guadalupe, se había vuelto sumamente eficiente, pues las personas indígenas, criollas y mestizas practicaban por igual el culto híbrido de la virgen morena, que se convirtió en el símbolo de su tierra común.¹⁰ El poder de la Vir-

⁹ Sobre este tema recomendamos *La ideología mestizante, el guadalupanismo y sus repercusiones sociales. Una revisión crítica de la "identidad nacional"*, libro de Jorge Gómez Izquierdo y Ma. Eugenia Sánchez Díaz de Rivera (2011).

¹⁰ Es necesario señalar que sin duda hubo diversas resistencias indígenas a la conquista espiritual que implicaba la evangelización católica. Varios grupos indígenas rechazaron las formas de vida y religión que predicaban los misioneros. Los acaxeos de Durango se sublevaron continuamente contra las misiones jesuitas; en el siglo XVIII, los coras y huicholes lograron repeler la penetración de las misiones jesuitas y franciscanas en lo que hoy son partes de Jalisco, Zacatecas, Nayarit y Durango; los mixes en los valles y sierras del actual estado de Oaxaca lucharon contra los dominicos oponiendo resistencia a la conversión cristiana (Florescano y Eissa, 2008: 100). Estas historias se repitieron a lo largo y ancho del territorio novohispano: no hay que olvidar que los procesos de sincretismo cultural que dieron pie a las nuevas formas culturales y religiosas de la Nueva España, y posteriormente de México, no se dieron en ningún caso sin tensiones y resistencias.

gen de Guadalupe como figura simbólica central de la contradictoria hibridez novohispana se conoce como “guadalupanismo”. A lo largo de la historia colonial, esta construcción cultural unió a sectores muy diversos —étnica o ideológicamente opuestos— de la sociedad colonial. Su poder como representación social identitaria se ha extendido hasta nuestros días. La Virgen de Guadalupe, la “Madre de México”, sigue siendo alternativamente criolla o indígena, indocumentada e incluso encapuchada. Aún hoy, muchos sectores sociales la consideran el emblema del México mestizo.



Imágenes 8 y 9. En la primera, a la Virgen de Guadalupe le cubre el rostro el paliacate tradicional mexicano usado por el EZLN. En la segunda, dos cananas de balas que emulan las usadas por los ejércitos campesinos de la Revolución mexicana se cruzan sobre su pecho.

La ideología mestizante de la primera mitad del siglo XIX

La Guerra de Independencia de México se extendió desde 1810 hasta 1821. En esos años, los españoles peninsulares y los criollos se disputaron el poder, y al final las élites comerciales y eclesiásticas que en un inicio se

opusieron a la independencia, decidieron apoyar la emancipación de México cuando ya no les convino seguir sujetas a la metrópoli. El 21 de febrero de 1821 Vicente Guerrero y Agustín de Iturbide firmaron el Plan de Iguala, que declaró la Independencia de México.

¡Americanos! bajo cuyo nombre comprendo no sólo a los nacidos en América, sino a los europeos, africanos y asiáticos que en ella residen: tened la bondad de oírme. Las naciones que se llaman grandes en la extensión del globo, fueron dominadas por otras; y hasta que sus luces no les permitieron fijar su propia, no se emanciparon. [...] Trescientos años hace que la América Septentrional está bajo de la tutela de la nación más católica y piadosa, heroica y magnánima. La España la educó y engrandeció formando esas ciudades opulentas [...]. Aumentadas las poblaciones y las luces [...] la opinión pública y la general de todos los pueblos es la de la independencia absoluta de la España y de toda otra nación. Esta misma voz que resonó en el pueblo de Dolores el año de 1810 [...] fijó también la opinión pública de que la unión general entre europeos y americanos, indios e indígenas es la única base sólida en que pueda descansar nuestra común felicidad.¹¹

El 28 de septiembre de 1821 se conformó el Imperio mexicano y se firmó el Acta de Independencia, en la que podemos leer:

La nación mexicana que, por trescientos años, ni ha tenido voluntad propia, ni libre el uso de la voz, sale hoy de la opresión en la que ha vivido.

Los heroicos esfuerzos de sus hijos han sido coronados; y está consumada la empresa, eternamente memorable, que [...] principió en Iguala, prosiguió y se llevó al cabo, arrollando obstáculos casi insuperables.

Restituida pues esta parte del septentrión al ejercicio de cuantos derechos le concedió el Autor de la Naturaleza, y reconocen por inenajenables y sagrados las naciones cultas de la tierra; en libertad de constituirse del modo que más convenga a su felicidad; y con representantes que puedan manifestar su voluntad y sus designios; comienza a hacer uso de tan pre-

¹¹ Las citas del siglo XIX que aparecen aquí han sido adaptadas al español actual.

ciosos dones, y declara solemnemente, por medio de la Junta Suprema del Imperio, que es Nación Soberana, e independiente de la antigua España, con quien, en lo sucesivo, no mantendrá otra unión que la de una amistad estrecha, en los términos que prescribieren los tratados [...] Plan de Iguala y Tratado de Córdoba...

Tanto en el Plan de Iguala como en el Acta de Independencia, la élite criolla estableció, en los siguientes términos, las primeras piedras de la historia oficial y del futuro del país. Por un lado, reconoció y le otorgó valor al pasado indígena, admitiendo aquella opresión que “la nación mexicana” había vivido durante 300 años. Por otro lado, manifestó que sólo el Estado-nación independiente podría y habría de sacar de la miseria y del olvido a la “nación mexicana”. Finalmente, dejó sentado que la única base sólida posible del nuevo Estado nacional mexicano habría de ser la unión entre “europeos y americanos, indios e indígenas”, sin la cual el nuevo país no podría ser feliz.

Para intentar explicar cuáles fueron las razones por las que se dio al mestizaje entre españoles e indígenas un papel primordial en la construcción del proyecto liberal del Estado-nación mexicano, se tiene que volver la mirada hacia la historia novohispana.

Un primer paso consiste en analizar los porcentajes poblacionales de españoles y criollos, indígenas, afromexicanos, mestizos y castas a principios del siglo XIX. Varios demógrafos de esta centuria trataron de determinar esas cifras, revisando las actas de nacimiento, matrimonio y defunción que la Iglesia reunía en aquel tiempo, así como los archivos notariales, los censos regionales y los registros y cálculos demográficos de cronistas y viajeros. A partir de los resultados de todas esas investigaciones, Gonzalo Aguirre Beltrán muestra la composición étnico-demográfica de la Nueva España durante el periodo colonial (ver tabla 1). En la columna “poblaciones mestizas” de la tabla 1 se halla incluida la gente producto de varios tipos de miscegenación.

Se aprecia además que a lo largo de los 300 años de colonización, esa franja fue creciendo exponencialmente, no sólo en términos absolutos, sino también con respecto a la población indígena, española y africana o afrodescendiente:

- En 1570 representaba apenas 0.44% de la población total, frente a 98.7% de población indígena, 0.2% de población española y 0.6% de población afro.
- En 1646, 22.6%, frente a 74.6% de indígenas, 0.8% de españoles y 2% de población africana.
- En 1793, 38.6%, frente a 61% de “indios”, 0.2% de peninsulares y criollos, y 0.1% de población afro.
- En 1810, 39.5%, frente a 60% de población nativa, 0.2% de españoles y 0.1% de afrodescendientes.

Eso significa que, tan pronto como en 1646 y sobre todo durante el siglo XVIII, las personas mestizas —incluidos los mulatos y las castas— fueron, por mucho, la segunda población de importancia en la Nueva España, detrás de los indígenas y muy por delante de los afrodescendientes y los españoles.

Para la élite dirigente, la pregunta lógica debió ser: ¿cómo construir un proyecto nacional viable y no perder el liderazgo, cuando tienes esta composición poblacional y, como grupo criollo, eres demográficamente muy minoritario en un país con un inmenso territorio? Como veremos en las páginas que siguen, parece haberse encontrado una respuesta satisfactoria a esta pregunta en el relato mestizante.

Por ejemplo, José María Luis Mora (1794-1850), considerado el padre del liberalismo mexicano en la primera mitad del siglo XIX, se expresó de la siguiente forma: hay que disolver a los pueblos indígenas en el crisol del mestizaje, “derretir la raza azteca en las masas en general”; es decir, mantener la división de clases, pero permitiendo a las personas indígenas disfrutar de “los beneficios de la sociedad” (Mora, 1950). Para este autor, “el indio mítico” del pasado precolombino era el verdadero pilar de la nacionalidad, pero creía, como lo planteó en *México y sus revoluciones* (1836), que las y los indígenas de su tiempo ya no eran sino “cortos y envilecidos restos de la antigua población mexicana”, que habían llegado a esa condición porque habían vivido por siglos aislados del “mundo civilizado” (Mora, 1950: 63), y a los que había que ayudar entonces a renacer y a fortalecerse, pero en el contexto de una nación moderna y liberal.

En la voz de los primeros criollos liberales que empezaron a conformar la narrativa nacional mestizante, los afromexicanos no figuraban. Si bien en 1829 México fue uno de los primeros países de América y el Caribe en abolir la esclavitud y el Plan de Iguala mencionó a “los africanos” como parte de América, el Estado mexicano los borró de la narrativa de la construcción nacional unificada. En otras palabras, en el discurso acerca del México por construir, la veta africana del mestizaje colonial no fue recuperada, ni reivindicada o dignificada, y sólo se mantuvieron dos vetas: la indígena y la española. Sin embargo, como se ve en la tabla 1, la población afrodescendiente siguió mezclándose.

En los años en los que Mora escribió estas líneas, el país y su sector dirigente estaban batallando por construir, de la manera más estable posible, el “Estado cívico” (Pérez Vejo, 2017); es decir, crear las instituciones del nuevo Estado republicano y las normas constitucionales de ese país libre dotado de un territorio propio y soberano. No era tarea fácil en un territorio tan grande y en el que los contextos geográficos, económicos y étnicos eran tan diversos. Si bien el país perdió la mitad de su territorio en 1848, construir el Estado cívico tampoco era sencillo, dados los enfrentamientos que los liberales federalistas, republicanos y laicistas tenían con los conservadores, favorables a la idea de México como un imperio independiente, centralista y católico.

En tiempos de Mora, México aún no ingresaba plenamente a la era del racismo y del discurso racializado como base para construir la identidad étnica nacional, pero esto no tardaría en llegar.

La “raza mestiza” mexicana frente a la “raza pura” del darwinismo social

En la década de los cincuenta, los liberales, conducidos por Benito Juárez, se consolidaron en el poder, después de haber derrotado la invasión estadounidense de 1848. En 1856 lograron una hazaña: establecer un Estado laico, republicano y federalista. A partir de entonces, la llamada “ideología mestizante” fue plenamente desarrollada como base de la construcción de la “comunidad nacional imaginada”.

Benedict Anderson, en su libro *Comunidades imaginadas* (1993), explica cómo el relato histórico fue fundamental para fomentar la identidad de las naciones en ciernes. Anderson definió la nación moderna así: “una comunidad política imaginada como inherentemente limitada y soberana” (1993: 23). Para él la nación es “imaginada” porque en la mente de sus integrantes existe la idea de que pertenecen a una misma gran comunidad, aunque los habitantes de ese territorio nacional no se conozcan y haya desigualdades entre ellos. La nación es geográficamente limitada porque incluso la más grande del mundo tiene fronteras que la separan de otras naciones. Además, afirma que las naciones son soberanas porque cuentan con la garantía de libertad que les brinda el Estado soberano (Anderson, 1993: 23-25). En síntesis, para que una nación exista debe consolidarse un sentimiento de comunidad nacional, un nacionalismo.

El nacionalismo es un sentimiento porque las personas que conforman una nación, a pesar de la imposibilidad de conocerse entre sí, comparten elementos que las unen y diferencian de otras naciones. Ese relato de una comunidad imaginada permite a los habitantes de un país sentir un vínculo entre sí y con la nación misma, al tiempo que posibilita la cohesión entre diversos grupos, por más opuestos o confrontados que se encuentren dentro de un territorio.

Tomás Pérez Vejo habla más bien de la construcción del “Estado étnico” nacional (Pérez Vejo, 2017).

Un dispositivo clásico en los relatos nacionales es la representación de “los muchos” en “uno”. Sintetizar opuestos, tender a uniformidades, desestimando o aplanando diferencias sociales, regionales o étnicas. Con distinto énfasis y resultados también diversos, la operación simbólica por excelencia es la de presentar una nación étnicamente homogénea, monocromática, o la propuesta de soluciones para llegar a ese estado de cosas (Funes, 2017: 99).

La segunda mitad del siglo XIX marcó, en el mundo, el nacimiento del concepto “raza” como base de las diferencias humanas y como el dispositivo central de la unidad del Estado-nación y de la determinación de

la identidad nacional. En la mirada del racismo llamado científico, del positivismo y del darwinismo social, la “pureza de sangre” era el lema central que sustentaba la construcción de la comunidad nacional, y la garantía de un futuro de progreso para los Estados-nación.

En el caso mexicano, los liberales en el poder y los intelectuales que los acompañaban, principalmente criollos y mestizos, pensaban que el hecho de que la mayoría de la población de México fuera indígena representaba un obstáculo para unificar y consolidar el Estado-nación mexicano. Para ellos, la pregunta de cómo construir un proyecto nacional viable seguía vigente. En el relato mestizante seguían encontrando un camino convincente para lograr la anhelada unidad.

Las primeras piezas de dicha comunidad imaginada consistieron en armar un relato histórico nacional que diferenciara a México del resto de las naciones y que cohesionara a los diversos habitantes de aquel enorme territorio convenciéndolos de que tenían una identidad común. Las constituciones liberales mexicanas del siglo XIX (1824 y 1856) especificaban que, en términos legales, todo mexicano era un ciudadano “igual” a los demás, independientemente de sus características étnicas. En ese marco, los liberales opinaban que había que buscar las mejores vías para convertir a esa importante parte de la población en individuos-ciudadanos que compartieran con los demás una identidad nacional unificada.

Uno de los caminos prácticos más frecuentados por esas élites en la construcción del modelo mestizante fue el de la educación de los indígenas como proyecto integrador. Sin embargo, desde la década de los sesenta del siglo XIX la educación oficial adoptó la filosofía positivista. Aunque aún no existía un sistema educativo nacional, varias generaciones se formaron en el positivismo, el cual proclamaba que, a partir del conocimiento obtenido científica, neutral y objetivamente, podían ser deducidas teorías de carácter universal, válidas para todas las personas en todas las circunstancias, para resolver muchos problemas y ordenar la vida humana. Sin embargo, como sabemos, en nombre de esa “verdad válida para todos los hombres [...] atacaron a todas aquellas verdades que no se conformaban con la suya” (Zea, 1968: 18); entre otras, las indígenas.

Otro de los caminos propuestos para la integración mestizante de la nación se hallaba en el proyecto económico-cultural implícito en la Ley de Desamortización de Bienes de Manos Muertas o “Ley Lerdo”, promulgada en 1856. Este proyecto, netamente liberal y laicista, pretendía poner a disposición de pequeños propietarios agrícolas, incluidos los indígenas, los bienes inmuebles de la Iglesia católica y las tierras comunales de los pueblos indígenas. La idea era fomentar la pequeña propiedad privada agrícola con el fin de que cada campesino tuviera, en su carácter de hombre libre y de pequeño empresario, más ingresos y mayor independencia, así como modernizar las estructuras sociales y económicas de México. El primer gran conflicto entre el régimen juarista y los pueblos indígenas fue la disolución de la propiedad colectiva de esos pueblos, que también respondió a la idea de que la propiedad privada de la tierra los liberaría de sus sistemas comunales premodernos, los ayudaría a integrarse a una nación moderna y a salir de la pobreza y la degradación en las que habían vivido por siglos. Francisco Pimentel, en su libro *Memoria sobre las causas que han originado la situación actual de la raza indígena de México y medios de remediarla* (1864), señalaba, como una de las causas de la degradación, la falta de propiedad privada:

La falta de propiedad individual conduce al hombre a la esclavitud, a la pérdida de su libertad, porque la propiedad particular no es otra cosa sino el círculo en que cada uno se aísla, se mueve con absoluta independencia de los demás (Pimentel, 1864: 76).

Sin embargo, los indígenas vivieron el despojo de sus tierras comunales como una agresión, como un intento de eliminar sus costumbres ancestrales, centradas en una cosmovisión a la que estaban estrechamente ligados la propiedad y el usufructo colectivo de la tierra. Este conflicto produjo varios levantamientos indígenas.

Un tercer camino propuesto por los liberales fue intentar traer a México inmigrantes de Europa occidental, quienes, según los primeros, eran más “avanzados” e industriales. A la luz del paradigma mestizante se pensaba que un buen futuro para México “pasaba por un proceso

inmigratorio capaz, a la vez, de explotar los inmensos recursos naturales del país y de blanquear [o mejorar] a la ‘inferior’ raza indígena” (Pérez Vejo, 2009: 151-152).

Las tres iniciativas liberales mestizantes —la educación, la Ley Lerdo y el proyecto inmigratorio— estuvieron, como tantos otros proyectos gubernamentales en México y el mundo, llenas de contradicciones. Mostraron cómo la visión mestizante integradora de los liberales no lograba conciliar la idea de que la etnia mítica indígena era el sustento esencial de la identidad nacional con la idea de que el país sólo habría de progresar si los indígenas se tornaban mestizos.

En el México del tercer cuarto del siglo XIX, paralelamente a la reflexión mestizante se dio un gran impulso al conocimiento científico. Esto se reflejó en parte en el creciente número de investigaciones acerca de los pueblos indígenas, sustentadas por nociones extraídas del darwinismo social y de la ciencia positiva. Se trataba de “medir su ‘avance’ o ‘atraso’ evolutivo”. En esas investigaciones los científicos mexicanos creyeron encontrar “datos objetivos” para hablar de lo que llamaban “el problema indígena” de México y de la posibilidad de remediarlo. Algunos de estos científicos aseguraban, influidos por el darwinismo social, que las personas de “raza indígena” eran “decadentes en su biología” (Urías, 2000). Otros intelectuales o políticos afirmaban que la opresión y la explotación sufrida por los pueblos originarios los habían convertido en una “degeneración” de lo que había sido su pasado precolombino, y que esa situación sólo podía revertirse si las condiciones en las que se desarrollaban eran transformadas (Urías, 2000).

A pesar de esta mirada, la mayoría de los intelectuales y políticos mexicanos de la época siguieron creyendo que el camino para la “regeneración” de esa población era el mestizaje. No se adscribieron ni al lema racializado y racista clásico de la “pureza de la sangre” como fundamento del Estado-nación, ni tampoco al modelo identitario y étnico-racial nacional que ese lema implicaba. Se inclinaron por otro modelo que se oponía radicalmente al de la “pureza de la sangre”: el de la “mezcla de sangres y culturas”, o mestizaje, como fundamento del Estado-nación.

En *México a través de los siglos*, Vicente Riva Palacio planteaba cómo garantizar que México tuviera una sola raza nacional:

Para que exista una verdadera nacionalidad es indispensable que sus individuos tengan relativamente entre sí aptitudes semejantes, tendencias armónicas, organismos constituidos similarmente, que estén sujetos en lo general a las mismas vicisitudes morfológicas y funcionales, a los mismos peligros epidémicos y que no presenten entre sí más que anomalías individuales en su construcción, como una variación de la raza, ni en sus múltiples manifestaciones intelectuales (Riva Palacio, citado en Urías, 2000: 115).

Como apunta con claridad Jesús Antonio Machuca: “si el paradigma de la ideología nacionalista europea del siglo XIX es sangre limpia o pura / raza / identidad / Estado-nación, el de la ideología mestizante liberal mexicana es sangre sucia o impura / raza / identidad / Estado-nación. En dicho paradigma, lo que cambia es que el mestizo reemplaza al blanco en el lugar dominante” (Machuca, 1998: 44). De acuerdo con esta narrativa, en la población mestiza se expresaban armónica y equilibradamente los dos componentes reconocidos de la nación, el indígena y el español. La parte española o criolla del México de entonces debía ceder espacio a la cultura y la población mestiza, entonces vista como numéricamente estable y en crecimiento. Por su parte, la población mestiza administraría el Estado y establecería las instituciones encargadas de alimentar esta identidad a su imagen y semejanza.

En *México a través de los siglos*, Vicente Riva Palacio escribió que “las naciones, al igual que los individuos, deben tener un espíritu, un alma nacional, pero también un cuerpo, un organismo material igualmente nacional” (Riva Palacio, citado en Urías, 2000: 114).

Sin embargo, los argumentos utilizados para defender el carácter positivo de la “mezcla racial y cultural” se desarrollaron de manera muy contradictoria. Se decía que el envilecimiento o la degeneración de la raza indígena era producto de su larga opresión colonial, y había que integrarla al país revirtiendo ese proceso de degeneración mediante el mestizaje.

A finales del siglo XIX se difundió cada vez más la idea de que el mestizo representaba el futuro de la nación. Simultáneamente, se hablaba de los indígenas como de un “lastre” o un “problema a solucionar”: el “problema indígena”. Vicente Riva Palacio escribió:

El atavismo de raza no se manifiesta nunca entre los mestizos descendientes de indio reproduciendo los caracteres puros de esa raza; y si el principio de la herencia hace alguna manifestación, es siguiendo siempre la línea española, cuyos detalles de construcción se fijan de una manera más persistente en la descendencia [...] modificaciones que han venido a constituir la raza de los mexicanos modernos (Riva Palacio, citado en Moreno, 1989: 247).

Francisco Pimentel sostenía:

Mientras que los naturales guarden el estado que hoy tienen, México no puede aspirar al rango de nación, propiamente dicha. Nación es una reunión de hombres que profesan creencias comunes, que están dominados por una misma idea, y que tienden a un mismo fin (1864: 217).

¿Cómo resolver la tensión entre una población considerada como degenerada y en vías de extinción, y la necesidad de que esa misma población se transformara en mestiza? La clave residió en emplear sólo algunos argumentos del gran debate evolucionista europeo. Cortando aquí y allá la obra de diversos autores, se logró argumentar científicamente que había posibilidades de regenerar a los indígenas.

Los intelectuales y naturalistas mexicanos de la segunda mitad del siglo XIX veían en la población indígena una dicotomía. Por un lado, reconocían los logros civilizatorios de los pueblos de la región mesoamericana, pero no podían creer que quienes construyeron esas civilizaciones estuvieran emparentados con la población indígena contemporánea, a la que tachaban de indolente, perezosa, refractaria al progreso, pasiva y sin cualidades cívicas. Los pueblos indígenas eran retratados como fósiles vivientes de una “raza” que, si bien había alcanzado cimas en el pasado, había sucumbido a causa del régimen colonial hasta un es-

tado de degeneración que sólo sería posible sortear fomentando el mestizaje. El mestizaje biológico y la aculturación revitalizarían a los pueblos indígenas, pero para que ello ocurriera de manera ordenada, quienes deberían encargarse de esta mejoría eran las élites nacionales, que debían saber que “redimir al indio suponía reconocer que por sí mismo era incapaz de buscar su transformación, no sólo debido a sus propias limitaciones sino porque además albergaba un odio justificado contra el blanco...” (Urías, 2007: 49).

Las visiones negativas de la población indígena corrieron en paralelo a las apreciaciones positivas del mestizo. Así, se podían enunciar las cualidades que el mestizo debía a su glorioso pasado indio, y a la par condenar las revueltas indígenas que ocurrieron en ese lapso por instintos salvajes o “atavismos” primitivos de los indígenas.

En ese contexto, las publicaciones científicas de fines del siglo XIX mezclan un tanto la visión paternalista de mejorar a una población irredenta, a partir de aculturar a los desvalidos indígenas, con la visión técnica de fomentar una raza mestiza. Lo que se elogiará de las y los mestizos se criticará de los grupos indígenas. Mientras el mestizo y el mestizaje representan el futuro de la nación, los y las indígenas son un “lastre”, una reliquia o un problema que es necesario solucionar. Y así como se plantearon remedios para mestizar a la población a partir de un diagnóstico que mostraba la falta de unidad nacional, se planteó la “solución” al “problema indígena” a partir de diagnósticos que mostraban su degeneración y decadencia como un hecho que debía modificarse.

Era necesario conducir el proceso de conformación de la identidad nacional bajo una dirección científica; en ese tenor, “hubo autores que endurecieron esta posición y sustentaron que la raza blanca era la única capaz de gobernar debido a que el indio no podía ser regenerado” (Urías, 2007: 49). Aunque minoritaria, esta línea dura que veía al indígena como un ser esencialmente inferior ha pervivido hasta nuestros días. Sin embargo, los argumentos empleados para defender la mezcla racial, pese a que los científicos europeos la consideraban nociva, implicaban también entender la supuesta degeneración indígena como algo que podía revertirse a partir del mestizaje.

Pero ¿cualquier mestizaje era válido? No todas las “razas” eran benéficas para el país. Hacia 1896 hubo quienes, contra la idea generalizada a favor del mestizaje, señalaban los peligros que implica la mezcla entre “razas humanas”: “Los partidarios entusiastas del cruzamiento [entre distintas razas humanas], los que creen que sólo por este medio pueden perfeccionarse las razas y las familias, no tienen en cuenta que de ser verdad su doctrina los mulatos serían los hombres más perfectos de la tierra” (Parra, citado en García Murcia, 2013: 48).

Para entonces, la población afrodescendiente era todavía ignorada como parte de la nación. Ni siquiera se le menciona en las narrativas históricas nacionales, como si no hubiera existido. Y cuando aparecía en las apreciaciones de la biología, se mezclaban prejuicios y estigmas con un lenguaje científico: “El atavismo era muy común en la casta de los mulatos, no sólo por la preponderancia de trasmisión de la raza negra, sino porque la indígena carece absolutamente de este poder” (Riva Palacio, citado en Moreno, 1989: 247). Pero también otros grupos humanos, calificados como “razas”, estaban sujetos al arbitrio de lo que las élites mexicanas juzgaban “avanzado” o “primitivo”. Por ejemplo, la población china que emigró al país en el último tercio del siglo XIX fue objeto de acoso por la población mexicana que veía a los chinos como despreciables a causa de sus diferencias culturales y su apariencia.

En las últimas décadas del siglo XIX se produjo mucha bibliografía científica nacional que abordaba las razas indígenas mexicanas, sus deficiencias, proporciones físicas, adaptaciones al medio, una supuesta tendencia natural a la criminalidad y su papel tanto histórico como contemporáneo en la consolidación de la nación. A pesar de esto, seguían entonándose loas al mestizaje, y desde la criminología, el derecho, la historia y la antropología se apreciaban las bondades de la unidad “racial” y cultural mexicana. Hasta hoy, la narrativa sigue haciendo del mestizo el protagonista central del futuro de México.

Hubo también una corriente popular hispanófoba del liberalismo, que abogaba por apartar la tendencia hispanófila del proyecto mestizante. Para sus partidarios, “la raza mexicana era la indígena, la azteca para ser más exactos, y la española sólo una raza espuria a la que todo mexicano debía de odiar y rechazar [...] [porque eran] los asesinos de

sus padres” (Pérez Vejo, 2017: 77). Y agregaban que si “México tiene el dialecto español, los usos, la apatía, la ignorancia y las preocupaciones [que hoy tiene, es porque las adquirió de] la raza que nos subyugó” (*El Pata de Cabra*, CDMX, 24 de noviembre de 1856, citado en Pérez Vejo, 2017: 78). Sin embargo, la narrativa de esta corriente, con todo y su hispanofobia a cuestas, también acababa por hacer del mestizo el protagonista central del futuro de la nación.

A principios del siglo xx, el régimen de Porfirio Díaz, que había empezado a gobernar al país en 1876, era celebrado como un garante del desarrollo nacional. Había paz, desarrollo económico, instituciones públicas que parecían llevar a México al ideal del progreso característico de ese momento histórico, a pesar de que la llamada *pax* porfiriana ocultara muchos conflictos por la tierra, por el trabajo y por la representación democrática. El relato patrio mestizante hizo de los mestizos un grupo social y racial en ascenso, que empezó a ocupar cada vez más espacios administrativos indispensables para el Estado y que, gracias a su posición económica, permitía advertir el surgimiento de la clase media urbana. Las transformaciones sociales y económicas del porfiriato podían entenderse como la evidencia de este ascenso mestizo.

El mestizaje se veía como la meta por alcanzar, y las élites laicas veían al gobierno porfirista como el único capaz de hacer progresar a las poblaciones “atrasadas” y como el que habría de sostener este proceso de mestizaje para que los componentes originarios de la nación se fusionaran hasta quedar totalmente diluidos en la población mestiza.

La situación de pobreza y marginación en la que vivía la mayoría de los mexicanos a principios del siglo xx generó algunas ideas que explicaban los problemas nacionales como consecuencia de fallas en la economía, así como en la composición racial de la población. En *Los grandes problemas nacionales* (1909), Andrés Molina Enríquez, uno de los más importantes precursores de la Revolución mexicana que habría de estallar en 1910, sostenía que “la patria no podía existir sin la raza ya que la unificación racial genera cohesión comunitaria”. Para Molina, el mestizo, el nuevo mexicano, sintetizaba las mejores características de dos “razas”:

Los mestizos son enérgicos porque reflejan de los indios y los españoles la energía común a las dos razas, aunque esa energía haya sido de distinta naturaleza, pues era de defensa en los indios y de agresión en los españoles; son generalmente perseverantes, porque en ellos se conjugan el impulso volitivo español y la lenta sensibilidad indígena, lo que hace que aquel impulso se desarrolle en un gran espacio de tiempo; y son generalmente serios, porque en ellos se neutralizan la taciturnidad de los indios y la alegría de los españoles, dando un término medio de dignidad austera y noble (1979: 317).

Para Molina Enríquez, el mestizo, que buscaba diferenciarse tanto de los “indios” como de los “criollos”, estaba destinado a estar en el poder, y el futuro del país dependía de ello. Sus ideas fueron retomadas por la ideología de la Revolución mexicana y se mantuvieron en la base de los gobiernos posrevolucionarios. El mestizo se volvió, a partir de 1920, el “protagonista oficial” de la historia y del futuro; marcaba, así, una sola forma de ser una persona mexicana.

No podemos cerrar este capítulo sin plantear nuestra postura acerca de la visión que tenía el connotado antropólogo Guillermo Bonfil (1994) sobre el mestizaje mexicano a la que se adscriben algunos otros colegas (Navarrete, 2016; Pla Brugat, 2011). Esta visión considera que lo que aquí hemos llamado mestizaje no fue tal, sino más bien el producto de proyectos y políticas a los que Guillermo Bonfil llamó de desindianización:

un proceso histórico a través del cual poblaciones que originalmente poseían una identidad particular y distintiva, basada en una cultura propia, se ven forzadas a renunciar a esa identidad, con todos los cambios consecuentes en su organización social y su cultura. La desindianización no es resultado del mestizaje biológico, sino de la acción de fuerzas etnocidas que terminan por impedir la continuidad histórica de un pueblo como unidad social y culturalmente diferenciada (Bonfil, 1994: 41-42).

Para Bonfil, la desindianización no es producto de un mestizaje de naturaleza biológica ni cultural.

[Es] fundamentalmente [...] un proceso que ocurre en el campo de lo ideológico cuando las presiones de la sociedad dominante logran quebrar la identidad étnica de la comunidad india. [...] la desindianización se cumple cuando ideológicamente la población deja de considerarse india, aun cuando en su forma de vida lo siga siendo (Bonfil, 1994: 79-80).

Para Bonfil, el mestizaje constituye un fenómeno exclusivamente de naturaleza biológica. Por ello argumenta que el concepto “mestizaje” no es útil para explicar lo que sucede cuando diferentes grupos culturales entran en contacto en un contexto de dominación colonial (Bonfil, 1994). En ese contexto de profunda desigualdad entre los españoles y los indígenas que entraron en contacto durante la Colonia, argumenta Bonfil, lo que ocurrió fue una imposición de carácter étnico o desindianización, que de ninguna manera puede ser llamada mestizaje cultural.

En abono a esta interpretación, Federico Navarrete afirma que en el México colonial el mestizaje no fue un proceso biológico, lo cual se explica de la siguiente manera: “durante la época colonial fue tan poco importante [este tipo de mestizaje] que, aunque había muchas uniones entre personas de diferente origen, no eran ni la regla ni la práctica más común o preferida” (Navarrete, 2016: 108). Y agrega: “los diferentes grupos humanos que han convivido en México no han estado siempre abiertos a adoptar las culturas de los demás, y los grupos política, económica y culturalmente dominantes estaban cerrados a introducir en sus vidas y costumbres elementos culturales de indígenas, afros u otros” (Navarrete, 2016: 112).

Dolores Pla Brugat se une a esta interpretación. Basa su argumentación en el aumento exponencial de la franja mestiza de la población durante el siglo XIX. Al hacer referencia a los datos recabados por tres demógrafos mexicanos decimonónicos, García Cubas (1885), Hermosa (1991 [1857]) y Navarro y Noriega (1869), muestra el vertiginoso aumento de la población mestiza a lo largo de ese siglo, y el igualmente vertigi-

noso descenso de la población indígena que se produjo en el mismo periodo:

- En 1810, la población mestiza representaba 22% de la población total, frente a 60% de población indígena.
- En 1857, 33% de población mestiza frente a 50% de población indígena.
- En 1876 y 1885, 43% de mestizos frente a 37 o 38% de indígenas (Pla Brugat, 2011: 71).

Pla Brugat argumenta que no es que haya habido una miscegenación biológica real tan importante durante ese siglo, sino que hubo una estrategia del Estado para que las personas se presentaran como mestizas y ya no como indígenas, aunque en realidad seguían siendo esto último en su inmensa mayoría (2011: 71). Para la autora, con la que Navarrete coincide, eso equivale a desindianización.

Por supuesto que hubo mezcla biológica, pero aun cuando todos y cada uno de los foráneos hubieran integrado parejas mixtas, su número reducido habría hecho imposible que fuera por esta vía que los descendientes de la población originaria se convirtieran en mestizos. Esto sin tomar en consideración que durante los tres siglos de dominación española las comunidades indígenas, las llamadas repúblicas de indios, estaban organizadas por separado de las de españoles, lo que dificultaba el mestizaje. A ello aún habría que agregar que los diversos grupos étnicos, a excepción de la población africana llegada como esclava, mostraban poco interés en mezclarse (Pla Brugat, 2011: 71).¹²

12 Esta tesis de que las personas de las repúblicas de indios y las de la república de españoles vivían aisladas unas de otras no tiene mucho fundamento, de acuerdo con los especialistas ya citados en este capítulo. Ellos han explicado que los africanos y afrodescendientes, que en principio vivían en la república de españoles, más adelante empezaron a transitar de ida y vuelta entre ella y los pueblos de indios. Por otra parte, la afirmación de que solamente los africanos y afrodescendientes se querían mezclar con los demás es muy contundente, y la autora no la apoya en ninguna fuente.

Esta postura plantea dos cuestiones centrales: que no hubo mestizaje biológico entre indígenas y españoles, y que, si la llamada miscegenación cultural es producto de una imposición colonial y luego de una estrategia capitalista liberal, no se le puede llamar “mestizaje cultural”, sino desindianización.

Es patente que los procesos colonialistas etnocéntricos y los procesos unificadores modernos y racistas se dirigieron de manera brutal contra la población indígena y afrodescendiente. De modo que para la corriente que comentamos, la existencia de esta violencia es argumento suficiente para negar que hubo mestizaje. Por lo tanto, sus partidarios introducen la idea de que desindianización y mestizaje biológico o cultural no pudieron coexistir. Esta visión de la realidad histórica de México no da cuenta de la complejidad de los procesos sociales y culturales que generalmente se mueven entre lógicas múltiples y multidireccionales.

Creemos que no es importante tomar partido por la desindianización o por el mestizaje. Lo importante reside en entender que, desde fines de la Colonia, en el imaginario social del mundo novohispano, entre 20 y 40% de la población total era considerada y se consideraba a sí misma mestiza; que el nuevo Estado-nación nació y se desarrolló conforme a esta convicción; y que la certeza identitaria mestiza nacional ha sido la piedra de toque de la construcción de la comunidad nacional imaginada o Estado étnico mexicano desde hace un siglo y medio.

Todos los proyectos de creación y consolidación de los Estados-nación posteriores a la Ilustración implicaron procesos intrínsecos de racismo o etnocentrismo. El caso mexicano no es una excepción. Sin embargo, el proyecto mestizante de construcción de la comunidad nacional imaginada, convertido en política de Estado después de la Revolución de 1910-1920 (ver capítulo V), se organizó como una estrategia político-cultural exitosa de unificación identitaria nacional, que influyó en los sentimientos y en el imaginario nacionalista de la enorme mayoría de la población mexicana.

Por ello, no podemos avalar el argumento de Pla Brugat y de Navarrete en el sentido de que dicho proyecto o ideología decimonónica fue meramente una estrategia bien diseñada por las élites liberales y

capitalistas para desindianizar a los indígenas del país, pero construida sin una base histórico-demográfico-cultural que la sostuviera. Como sabemos, un proyecto de creación y consolidación de la comunidad nacional o del Estado étnico nacional no puede sostenerse por mucho tiempo sin construir a la vez consensos. Como argumentamos en páginas anteriores, el proyecto mestizante liberal decimonónico tenía fuertes amarres en la composición étnico-demográfica, y por tanto cultural, de fines del siglo XVIII y principios del XIX, lo que le permitió crear consensos. Por ello perduró hasta hace muy poco, y no parece haber muerto, aunque hoy nos hagamos llamar un país pluricultural o multiétnico.

CAPÍTULO V

DE LA POLÍTICA MESTIZANTE POSREVOLUCIONARIA AL RECONOCIMIENTO DE LA MULTICULTURALIDAD¹

Política educativa e indigenismo mestizante del siglo xx

En 1910, cumplidos 34 años del inicio del gobierno del general Porfirio Díaz, México celebró en grande el centenario de su Independencia. Las élites estaban complacidas con el modelo de *orden y progreso* que la dictadura de Díaz había establecido en el país. Sin embargo, el derrumbe del régimen era inminente. La Revolución mexicana (1910-1920) fue una guerra civil, detonada por la enorme desigualdad y explotación de los sectores obreros y las comunidades rurales e indígenas, así como por la búsqueda de un régimen democrático, bajo el lema “sufragio efectivo, no reelección”. La Revolución puso de manifiesto que el proyecto económico, político y social de las élites había excluido y marginado a amplios sectores de la población.

El grupo revolucionario que tomó el poder en 1920 —conocido como “Grupo Sonora”— estaba integrado por Adolfo de la Huerta, Álvaro Obregón y Plutarco Elías Calles. Como jefes del nuevo Estado, los “sonorenses” continuaron el proyecto de fomento de “la identidad nacional”. Para ello recurrieron a la intelectualidad revolucionaria, que, desde la

¹ Este capítulo retoma fragmentos del cuadernillo 3, *¿Qué es y cómo se manifiesta la xenofobia?*, y del cuadernillo 4, *Mestizaje y racismo en México*, ambos de nuestra autoría, publicados por el Conapred en 2020 y 2021.

óptica del centro del país, propuso políticas culturales y educativas que se distanciaban del viejo régimen, pero daban continuidad al proyecto mestizante y a la unidad racial.

Dos intelectuales fueron particularmente importantes: José Vasconcelos (1882-1959) y Manuel Gamio (1883-1960). Ambos creían que para consolidar el Estado-nación mexicano era necesario consolidar un México mestizo. Para ello, establecieron algunas de las bases del proyecto de nación posrevolucionario y ejercieron, desde sus campos de conocimiento, una influencia duradera en la construcción de la identidad nacional.

Vasconcelos fue el primer secretario de Educación Pública del país (1921-1924). Desde esa posición propuso una educación antipositivista que rompía con la propuesta positivista de Justo Sierra, ministro de Educación del régimen porfirista. Sin embargo, continuó con la propuesta mestizante decimonónica, reforzando aún más el carácter racial. Como secretario de Educación Pública Vasconcelos impulsó la creación de las “casas del pueblo” y las misiones culturales, y bajo su dirección se promovió un movimiento artístico cultural conocido como nacionalismo revolucionario.

Desde la Secretaría de Educación Pública (SEP), Vasconcelos auspició el movimiento muralista, con el cual se reafirmó el carácter mestizo de la nación mexicana. Se reivindicó el arte prehispánico y se promovió que las y los artistas incorporaran elementos indígenas en sus obras. Muchas de las imágenes que hoy relacionamos con el nacionalismo muestran el México que se pretendía construir y mostrar al mundo. En los años posteriores a la Revolución este movimiento continuó en gran medida por la influencia de Vasconcelos.

Cortés y Malintzin



Imagen 10. José Clemente Orozco, 1924.

Fragmento de mural ubicado en el Antiguo Colegio de San Ildefonso, Ciudad de México.

La educación pública replicó el mito fundacional de Hernán Cortés y Malintzin como la pareja ancestral del pueblo mexicano. En este mestizaje, sólo las raíces española e indígena fueron reconocidas, y se siguió invisibilizando la presencia de la población afrodescendiente. Como veremos más adelante, los gobiernos posrevolucionarios establecieron que no todas las “razas” eran asimilables al modelo del mestizaje mexicano. De hecho, también fue excluida y silenciada la contribución de personas y grupos humanos procedentes de Medio Oriente, Asia o África.

En 1925 Vasconcelos publicó *La raza cósmica*. En esta obra defendía el mestizaje a partir de la idea de que las civilizaciones que habían florecido lo habían hecho por hallarse abiertas a la mezcla con otras culturas. En ese sentido, para él en Hispanoamérica se estaba llevando a cabo el proceso de conformación de una “quinta raza mítica”, a la que llamaba “raza cósmica”. Esta raza sintetizaría todas las cualidades de sus componentes, borraría sus defectos y estaría destinada a ser la expresión racial y cultural ideal y planetaria de la especie humana.

Muchos obstáculos se oponen al plan del espíritu, pero son obstáculos comunes a todo progreso. Desde luego ocurre objetar que, ¿cómo se van a unir en concordia las distintas razas si ni siquiera los hijos de una misma estirpe pueden vivir en paz y alegría dentro del régimen económico y social que hoy oprime a los hombres? Pero tal estado de los ánimos tendrá que cambiar rápidamente. Las tendencias todas del futuro se entrelazan en la actualidad: mendelismo en biología, socialismo en el gobierno, simpatía creciente en las almas, progreso generalizado y aparición de la quinta raza que llenará el planeta, con los triunfos de la primera cultura verdaderamente universal, verdaderamente cósmica (Vasconcelos, 1948: 34-35).

Antes de publicar *La raza cósmica*, Vasconcelos, en su calidad de rector de la Universidad Nacional (1920-1921), cambió el lema positivo de esta institución: “En el amor de la ciencia y de la Patria está la salud del pueblo”, creado por Justo Sierra en 1910, por el lema: “Por mi raza hablará el espíritu”, que sigue vigente hasta el día de hoy. En el *Boletín de la Universidad* del 27 de abril de 1921 publicó:

en los tiempos presentes se opera un proceso que tiende a modificar el sistema de organización de los pueblos, sustituyendo a las antiguas nacionalidades, que son hijas de la guerra y la política, con las federaciones constituidas a base de sangre e idioma comunes, lo cual va de acuerdo con las necesidades del espíritu, cuyo predominio es cada día mayor en la vida humana. [...] A fin de que los mexicanos tengan presente la necesidad de fundir su propia patria con la gran patria hispanoamericana que representará una nueva expresión de los destinos humanos, se resuelve que

el Escudo de la Universidad Nacional consistirá en un mapa de América Latina con la leyenda: “POR MI RAZA HABLARÁ EL ESPÍRITU”. Se significa en este lema la convicción de que la raza nuestra elaborará una cultura de tendencias nuevas, de esencia espiritual y libérrima (Vasconcelos, 2009: 15).

Manuel Gamio, el primer mexicano graduado en antropología, escribió en 1916 *Forjando patria*, libro donde propuso la incorporación de la población indígena al México contemporáneo con base en el mestizaje cultural. Esta obra se inicia con el siguiente epígrafe:

Toca hoy a los revolucionarios de México empuñar el mazo y ceñir el mandil del forjador para hacer que surja del yunque milagroso la nueva patria hecha de hierro [hispano] y de bronce [indígena] confundidos. Ahí está el hierro... Ahí está el bronce... ¡Batid, hermanos! (Gamio, 1982: 6).

Para Gamio, la nación debía construirse mediante la aplicación de leyes científicas, y la antropología era la ciencia que podía ayudar a los gobiernos posrevolucionarios a integrar a los pueblos indígenas a la “modernidad” y a construir una verdadera nación.

Es axiomático que la antropología en su verdadero, amplio concepto, debe ser el conocimiento básico para el desempeño del buen gobierno, ya que por medio de ella se conoce a la población que es la materia prima con que se gobierna y para quien se gobierna. Por medio de la antropología se caracterizan la naturaleza abstracta y la física de los hombres y de los pueblos y se deducen los medios apropiados para facilitarles un desarrollo evolutivo normal (Gamio, 1982: 16).

El interés de Gamio no era solamente antropológico; como simpatizante de la Revolución mexicana, pensaba que los antropólogos mexicanos debían contribuir al cambio cultural del país. Estaba convencido de que en México todas las personas debían hablar una sola lengua para poder formar “una verdadera nación”. Para ello, el papel de la antropología era fundamental, pues mediante esa disciplina se podía llevar a

cabo la homogeneización tanto lingüística como cultural del país. A estas políticas de integración se les conoce como indigenismo mexicano.² Al mismo tiempo que Manuel Gamio señalaba los beneficios de la homogeneización cultural, los gobiernos de la Revolución iniciaron el reparto agrario y la construcción de escuelas, convencidos de que ambos procesos ayudarían a transformar al país.

El proyecto mestizante de Vasconcelos y el indigenismo de Estado de Gamio formaron una mancuerna ideológico-política que habría de ser la clave de las políticas asimilacionistas construidas en torno a la idea de que toda la ciudadanía mexicana debía pertenecer a una misma raza y cultura: la mestiza.

En los años treinta del siglo xx se estableció el llamado “socialismo de la Revolución mexicana”. El presidente Lázaro Cárdenas desarrolló grandes obras de carácter social; por ejemplo, nacionalizó el petróleo y los ferrocarriles, e inició una extensa reforma agraria. Al igual que muchos marxistas y socialistas, Cárdenas creía que los factores económicos y sociales determinaban los factores ideológicos, étnicos y culturales. Por ello, su régimen construyó su poder sobre la base de una alianza obrero-campesino-popular, representada por grandes sindicatos, confederaciones e instituciones bajo el control del Estado, que se consideraba garante y protector de sus intereses.

En el caso de los indígenas mexicanos, Cárdenas estaba convencido de que, si su situación socioeconómica mejoraba y si el Estado los protegía, su marginación quedaría resuelta. Por tal motivo, el presidente continuó impulsando el proyecto indigenista integracionista, ya que sostenía que la educación de los pueblos indígenas ayudaría a que se incorporaran a la nación mestiza, lo cual les representaría un gran beneficio.

² Luis Villoro, en *Los grandes momentos del indigenismo en México*, define el indigenismo como “aquel conjunto de concepciones teóricas y de procesos concieniales que, a lo largo de las épocas, ha manifestado lo indígena” (1984: 32). Por su parte, Gonzalo Aguirre Beltrán lo definía como “una política no formulada por los indios para la solución de sus problemas sino la de los no-indios respecto a los grupos étnicos heterogéneos que reciben la general distinción de indígenas” (1976: 24).

Durante la primera mitad del siglo xx, la política y el discurso mestizantes se manifestaron en otros ámbitos, además del educativo. El cine, la radio y la prensa tuvieron un peso importante en la reproducción de la ideología del mestizaje, de la “modernidad”, la higiene y las “buenas costumbres” como principales vías de superación y ascenso social. Los mensajes que se difundían en el cine —cuya industria creció considerablemente entre la década de los años treinta y sesenta con apoyo del Estado— fomentaron estereotipos de la vida rural y urbana de las distintas regiones del país. La construcción de los estereotipos culturales fue parte de la política nacionalista que buscaba incorporar a las clases populares y élites en una misma narrativa (Pérez Monfort, 2015).

Otras expresiones culturales del nacionalismo fueron la literatura y la filosofía. Escritores como Alfonso Reyes, Antonio Mediz Bolio, Nellie Campobello y Martín Luis Guzmán describieron en sus obras tanto el México revolucionario como el mestizo. Desde la filosofía, surgieron los trabajos de Samuel Ramos, *El perfil del hombre y la cultura en México* (1934); Luis Villoro, *Los grandes momentos del indigenismo en México* (1948); pero quizá el más célebre fue el de Octavio Paz, cuyo libro *El laberinto de la soledad* (1950) buscaba perfilar el carácter de las y los mexicanos.

Xenofobia racista y mestizante en la política migratoria

Otro de los espacios donde se puede apreciar las políticas racistas de los Estados nacionales, como vimos en el primer capítulo, son las políticas migratorias. En México éstas —especialmente en las décadas de los veinte y treinta— fueron determinadas por el proyecto mestizante. La ideología del mestizaje resultó crucial para establecer lineamientos en torno a qué nacionalidades, religiones o “razas” no debían ser admitidas en México por considerarse no asimilables a la mexicanidad mestiza (biológica y culturalmente entendida). Las normativas migratorias de la época fueron receptivas con poblaciones

que consideraron “asimilables”.³ El gobierno mexicano impuso estrictas medidas contra la inmigración de varias poblaciones. Para este fin, el Departamento de Población de la Secretaría de Gobernación expedía “circulares confidenciales” en materia migratoria, que llegaban a los consulados mexicanos en el exterior, los cruces fronterizos, las capitanías de puerto y los aeropuertos. Tales circulares prohibían la inmigración de determinados grupos étnicos y nacionales: los chinos en 1921; los indios en 1923; “las poblaciones negras” en 1924; los gitanos en 1926; las “poblaciones de origen árabe” (sirios, libaneses, armenios, palestinos, árabes y turcos) en 1927, lo que también limitaría la inmigración judía de origen árabe (Siria y Líbano) y sefardí (países de Medio Oriente, Turquía y Grecia) (Gleizer, 2010: 1210).

Si bien el presidente Calles (1924-1928) declaró que ampliaría la política de apertura a “toda inmigración de hombres de buena voluntad” (Gleizer, 2010: 1208), también consideró necesario dejar fuera a aquellas personas que podían “amenazar nuestras costumbres” o “resultar inadaptables al medio” mestizo mexicano (González y González, en Gleizer, 2010: 1208). La Ley de Población de 1926, en su exposición de motivos, señalaba que era necesario “seleccionar a los inmigrantes”, separando a los “deseables” de los “indeseables” para evitar el “peligro de degeneración física para nuestra raza” (Schwarz, 2017: 59-60). “La ‘deseabilidad’ se comenzó a utilizar como sinónimo de ‘asimilabilidad’ a la mezcla ‘robusta’ mestiza mexicana, producto de la miscegenación [mezcla] entre indígenas y españoles” (Gleizer, 2010: 1209).

En 1930 se promulgó una nueva Ley de Población aún más restrictiva que la establecida en 1926. Por ejemplo, la Circular 250, de octubre de 1933, prohibió el ingreso de las “razas negra, amarilla, malaya, hindú”; también del pueblo gitano “por sus malas costumbres”. Asimismo, debido a “la clase de actividades a las que se dedican”, restringió la entrada

³ Como fue el caso de la recepción de aproximadamente 20 000 españoles exiliados durante la Guerra Civil en su país entre 1936 y 1939; o la solidaridad mostrada hacia cientos de familias indígenas guatemaltecas refugiadas que durante las décadas de los ochenta y noventa huían de su país debido al conflicto armado, así como a refugiados y asilados sudamericanos que huyeron de las dictaduras de la región en los años setenta y ochenta.

al país de personas polacas, lituanas, checoslovacas, sirio-libanesas, palestinas, árabes y turcas. Y finalmente, en aras de proteger a los profesionistas mexicanos, prohibió el ingreso de profesionales de la medicina y la enseñanza (Yankelevich, 2011: 63).

En la Circular 157, de abril de 1934, se profundizaron estas prohibiciones para “las razas africanas, australianas, amarillas, indostanas y malayas”, pues no se les juzgó étnico-racialmente asimilables a México. Los “letones, palestinos, armenios árabes, turcos, búlgaros, rumanos, persas, yugoslavos y griegos” fueron añadidos a los indeseables porque se dedicaban al comercio ambulante que, según se adujo, ponía en riesgo el trabajo de muchas personas mexicanas. Se incluyó además a las personas albanesas, afganas, abisinias, argelinas, egipcias y marroquíes, porque esos pueblos estaban formados por gente “cuya mezcla de sangre, índice de cultura, hábitos, costumbres, etc., los hace ser seres exóticos para nuestra psicología”. Por último, se prohibía el acceso a las personas judías, independientemente de su nacionalidad, por “sus características psicológicas y morales” y por “la clase de actividades a las que se dedican”. Esta circular ordenaba que se le preguntara a cada solicitante cuál era “su raza”, “su subraza” y su religión (Gleizer, 2011: 238-239; Gall, 2018).

La Ley General de Población de 1936 continuaba con el pensamiento racial y eugenésico. Decía ponerse al servicio del “mejoramiento de la ‘especie mexicana’”, proceso al que debía contribuir la asimilación de “elementos extranjeros compatibles” (Schwarz, 2017: 59-60). Ésta es la época en la que se alcanza el momento cumbre del prohibicionismo migratorio (Yankelevich, 2011).⁴

En México, la xenofobia ha tenido una fuerte impronta de racismo derivado del proyecto mestizante. Tal ideología fue fundamental para definir qué poblaciones eran deseables o asimilables a la convivencia

⁴ Décadas después, en 1974, se promulgó una nueva Ley General de Población, destinada a regular mejor los flujos migratorios al país. Se le criticó por su espíritu criminalizador; la existencia de imprecisiones que acrecentaban la discrecionalidad de las autoridades, y la falta de armonización respecto de los estándares internacionales de derechos humanos. No obstante, estuvo vigente hasta 2011, cuando se expidió la primera Ley de Migración.

con la sociedad mexicana. El Estado rechazó a otras culturas y trató de impedir activamente su mezcla con la población nacional en su intención de crear una nación racial y culturalmente mestiza y homogénea posterior a la Revolución.

Auge y crítica del indigenismo

Durante la segunda mitad del siglo xx el Instituto Nacional Indigenista (INI), creado en 1948, fue el encargado de atender a la población indígena. En esos años —después de la Segunda Guerra Mundial y del genocidio cometido por los nazis contra el pueblo judío y el romaní— el concepto de “raza” fue cuestionado por la antropología mexicana y gradualmente desplazado por el de “etnia” para referirse a los pueblos indígenas. Así, tanto en la antropología como en los discursos del Estado mexicano el término “raza” fue perdiendo vigencia.

En la década de 1950 el antropólogo Gonzalo Aguirre Beltrán formuló una nueva propuesta para la acción y el discurso indigenistas. En 1951 propuso la creación de los Centros Coordinadores Indigenistas, unidades destinadas a la investigación y la promoción de un cambio cultural. En su obra *Regiones de refugio* (1967), Aguirre Beltrán explicó que en las regiones indígenas del país dominaba una estructura colonial que debía romperse para que México fuera una “nación moderna”. Escribió:

A nivel nacional no existen obstáculos graves que impidan al miembro de una minoría étnica integrarse a la mayoría, siempre y cuando fuese su deseo; pero, a nivel regional local, los mecanismos dominicales [es decir de dominación] niegan la igualdad, estorban la movilidad, procuran el aislamiento del grupo y mantienen el *statu quo* de la situación colonial conservando, en el seno de la sociedad clasista, relaciones de casta totalmente anacrónicas⁵ (1987: 18).

⁵ Un anacronismo es algo que pertenece a otro tiempo, pero lo encontramos en el presente.

Los Centros Coordinadores Indigenistas fueron el instrumento del Estado mexicano para emprender la castellanización y alfabetización de las personas indígenas, así como para realizar campañas de vacunación destinadas tanto a las poblaciones indígenas como a los animales domésticos con los que se convivía. Desde estos centros se llevaron a cabo proyectos productivos que buscaban romper las relaciones de dominación establecidas en esas regiones.

Aguirre Beltrán también fue el primer antropólogo en estudiar a las poblaciones afrodescendientes de México. En su libro *Cuijla: esbozo etnográfico de un pueblo negro* (1958) explica la existencia de diferentes tipos biológicos en México. El tema central de su análisis no es el racismo; sin embargo, reconoce que éste es un problema de las relaciones interétnicas en México. Durante su trabajo de campo en Cuijla, Aguirre Beltrán reunió testimonios que señalaban que “entre más oscuro era el color de la piel más degenerado era el sujeto [...]. Los negros completamente negros, de pelo pasita, son llamados *cuculustes*, porque son los más degenerados” (1995: 70). Afirmaba también que detrás de este tipo de comentarios había la evidente convicción de una superioridad racial de los blancos sobre la población afrodescendiente y la población indígena. Sin embargo, para él, estos comentarios eran “anacronismos en el México revolucionario resultado del conservadurismo cultural en lugares aislados del país, [que] ha permitido la supervivencia de conceptos científicamente inaceptables” (1995: 70).

Para los indigenistas mexicanos el racismo era impensable, ya que les resultaba difícil percibir como tal la discriminación cotidiana que enfrentaban los pueblos indígenas y afrodescendientes del país. Creían que la desigualdad y la marginalidad en que éstos vivían llegarían a su fin cuando se rompieran las relaciones coloniales de dominación y sus integrantes se insertaran en una sociedad “moderna” con clases sociales y economía de mercado. Los indigenistas negaban que la discriminación contra las personas indígenas tuviera una dimensión racial, y estaban preocupados por llevar la justicia de la Revolución a los pueblos indígenas, fomentar su asimilación al mestizaje y consolidar la nación mexicana.

Para mediados de la década de los sesenta, en América Latina comenzó una discusión sobre el subdesarrollo. Pablo González Casa-

nova, en *La democracia en México* (1965), planteó la existencia de un colonialismo interno que reproducía dentro de los países latinoamericanos las mismas relaciones establecidas entre los grandes imperios y sus colonias. Consideraba que a las comunidades indígenas se les trataba como colonias en el interior de sus propios Estados y explicó que la situación de los pueblos indígenas estaba marcada no sólo por la explotación económica, sino también por la dominación política, lingüística y cultural.

Conforme a esta línea, ese mismo año Rodolfo Stavenhagen publicó un artículo titulado *Siete tesis equivocadas sobre América Latina* (1965), donde apoyó la noción de colonialismo interno de González Casanova y criticó la política indigenista de algunos Estados latinoamericanos. A continuación analizaremos dos de las tesis planteadas por Stavenhagen que nos parecen importantes para entender las críticas al indigenismo y al proyecto del mestizaje. La primera tesis equivocada es que “los países latinoamericanos son sociedades duales”. Como vimos arriba, ésta era la idea de Aguirre Beltrán, principal promotor de las políticas indigenistas, quien estaba convencido de que la modernidad aún no llegaba a todos los rincones del país. En cambio, para Stavenhagen lo importante no era la existencia de dos “sociedades”, “una moderna y otra atrasada”, sino las relaciones que existían entre esos “dos mundos”, ya que las “regiones atrasadas” se subordinaban a las demandas de mano de obra, materias primas y otros recursos indispensables para sostener la industrialización y desarrollo de su contraparte. La sexta tesis falsa rezaba: “la integración nacional en América Latina es producto del mestizaje”. Stavenhagen explicó que bajo esta afirmación se escondía un prejuicio racista, así fuera de forma inconsciente, pues el mestizaje no era neutral:

En los países en que la población mayoritaria acusa rasgos indígenas, el mestizaje significa un “blanqueamiento”, por lo que las virtudes del mestizaje esconden un prejuicio en contra de lo indígena. Pero como ya nadie cree en los argumentos raciales, el mismo prejuicio se manifiesta en el aspecto cultural. El llamado “mestizaje cultural” constituye, de hecho, la desaparición de las culturas indígenas; hacer de este mestizaje la condición

necesaria para la integración nacional es condenar a los indios de América, que aún suman varias decenas de millones, a una lenta agonía cultural.

En el contexto internacional se estaba discutiendo el racismo y sus consecuencias en los Estados nacionales. Como vimos en el primer capítulo, desde la UNESCO en 1950 se emitió la primera declaración sobre la raza, la cual estableció que no era una realidad biológica. En la “Convención internacional sobre la eliminación de todas las formas de discriminación racial”, de 1965, la ONU se pronunció en contra de la violencia y la discriminación racista. Se condenaron todas las formas de discriminación racial, y los Estados participantes se comprometieron a combatirlas desde sus instituciones públicas.

En México se siguió pensando que, debido a la supuesta conformación mestiza de la nación, el racismo era un fenómeno del cual el país estaba exento. En los años setenta varios pueblos indígenas y diversos intelectuales levantaron la voz para demandar respeto a los derechos colectivos de los pueblos indígenas, así como el reconocimiento a sus identidades particulares, pues las políticas indigenistas se encaminaban hasta entonces a que esos pueblos abandonaran sus identidades étnicas para “transformarse en mestizos”. Es importante destacar que, ante las políticas indigenistas de incorporación, y como resistencia, los diversos pueblos indígenas siguieron reproduciendo sus culturas, lenguas y tradiciones en el ámbito comunitario y privado.

En 1971, el programa de apoyo económico para combatir el racismo del Consejo Mundial de las Iglesias, con el apoyo de la Universidad de Berna (Suiza), organizó en la isla de Barbados una reunión con antropólogos y antropólogos interesados en denunciar las acciones de los países en América del Sur, lo que dio como resultado la *Declaración de Barbados*, en la cual las y los asistentes responsabilizaron tanto a los Estados-nación como a la antropología de llevar a cabo políticas etnocidas. La declaración planteaba, además, que debían reconocerse el pleno derecho y la capacidad de los pueblos indígenas para crear “sus propias alternativas históricas y de liberación”.

Samuel Ruiz, quien estaba a la cabeza de la diócesis de San Cristóbal de las Casas en el estado de Chiapas, seguía muy de cerca el debate

internacional sobre los pueblos indígenas. Desde los años sesenta, a partir de las *comunidades eclesiales de base*, Samuel Ruiz había reflexionado con las comunidades indígenas sobre la pobreza, injusticia, discriminación y marginación de las que eran objeto. Don Samuel fue uno de los grandes representantes de la teología de la liberación en México. En octubre de 1974 organizó en San Cristóbal de las Casas el Congreso Estatal Indígena, con el lema “Igualdad en la justicia”, al cual asistieron 1 230 personas delegadas, representantes de 327 comunidades tzeltales, choles, tojolabales y tzotziles, para discutir, en su lengua materna, cuatro temas centrales: tierra, comercio, educación y salud.

En 1977 se organizó otra reunión en la isla de Barbados, pero en esta ocasión, además de antropólogos, asistieron también líderes e intelectuales indígenas. La *Segunda Declaración de Barbados* dejó claro que los pueblos indígenas del continente se encontraban bajo “un sistema de dominación físico y cultural”. En este contexto, las nuevas generaciones de antropólogos criticaron desde distintas posiciones el indigenismo integracionista.

Del mestizaje de Estado al multiculturalismo neoliberal

Estados Unidos, Canadá, Gran Bretaña y varios países europeos se alejaron de las políticas económicas y sociales del Estado de bienestar para adoptar un modelo neoliberal. Esto implicó un cambio de los Estados-nación concebidos en el siglo XIX. En su libro *Ciudadanía multicultural: una teoría liberal de los derechos de las minorías*, Will Kymlicka señala que:

la mayoría de los países son culturalmente diversos. Según estimaciones recientes [1990], los 184 Estados independientes del mundo contienen más de 600 grupos de lenguas vivas y 5 000 grupos étnicos. Los países cuyos ciudadanos comparten el mismo lenguaje o pertenecen al mismo grupo étnico-nacional son muy escasos (1996: 13).

También explica que el liberalismo parte de la premisa de que las culturas minoritarias de los Estados-nación tienen el derecho de preservarse como comunidades o pueblos culturalmente diferentes, siempre y cuando respeten los principios liberales de libertad, igualdad y autonomía.

Los años ochenta representaron para México un cambio de los paradigmas económicos, políticos y culturales. Los gobiernos que llegaron al poder a partir de 1982 dejaron de enarbolar lo que se conoció como “el nacionalismo revolucionario”, para abrazar el nuevo sistema mundial neoliberal, que además de proponer nuevas políticas económicas, reconocía la multiculturalidad de los Estados-nación.

En este contexto, la Organización Internacional del Trabajo (OIT) propuso el Convenio 169 de Pueblos Indígenas y Tribales, que en su artículo 21 manifiesta:

1. Los gobiernos deberán asumir la responsabilidad de desarrollar, con la participación de los pueblos interesados, una acción coordinada y sistemática con miras a proteger los derechos de esos pueblos y a garantizar el respeto de su integridad.
2. Esta acción deberá incluir medidas: a) que aseguren a los miembros de dichos pueblos gozar, en pie de igualdad, de los derechos y oportunidades que la legislación nacional otorga a los demás miembros de la población; b) que promuevan la plena efectividad de los derechos sociales, económicos y culturales de esos pueblos, respetando su identidad social y cultural, sus costumbres y tradiciones, y sus instituciones; c) que ayuden a los miembros de los pueblos interesados a eliminar las diferencias socioeconómicas que puedan existir entre los miembros indígenas y los demás miembros de la comunidad nacional, de una manera compatible con sus aspiraciones y formas de vida.

En 1990, el régimen del presidente Salinas (1988-1994) fue el segundo gobierno del mundo y el primero en América Latina en firmar y ratificar tal convenio. Con este acto México se adhirió a la legislación internacional de protección a los derechos colectivos y culturales de los pueblos indígenas del planeta. En 1992, México reformó el artículo 4.º de la Constitución, mediante el cual reconocía por primera vez el

carácter pluricultural de la nación mexicana, “sustentada originalmente en sus pueblos indígenas”.

La firma del Convenio 169 de la OIT y el reconocimiento de la pluriculturalidad del país colocaron a los pueblos indígenas en una nueva situación jurídica. Aunque esto no ha significado que la relación entre el Estado y los pueblos indígenas cambiara de manera radical. La lucha por los derechos colectivos de los pueblos indígenas continúa hasta la fecha.

De acuerdo con las políticas neoliberales, además del artículo 4.º constitucional, se reformó el artículo 27, que reglamenta lo referente a la propiedad de la tierra y los recursos naturales. Esta modificación iba en sentido opuesto al espíritu de la reforma pluricultural, pues eliminaba las garantías que tenían los bienes ejidales y comunales para que no pudieran ser alienados, embargados o transferidos. El artículo 27 garantizaba el patrimonio de las familias indígenas y campesinas, pero con su modificación se introdujeron prácticas individualistas en torno al territorio. Al legalizar la privatización de las tierras ejidales o comunales se abrió el campo a la inversión privada de compañías, sociedades mercantiles, grandes inversionistas, inmobiliarias y transnacionales (Ventura, 2008). Tras las crisis económicas de 1982 y 1994 el nivel de pobreza en el campo se agudizó y las posibilidades de despojo en los territorios indígenas se multiplicaron.

La denuncia indígena del racismo mexicano: el EZLN

El 1 de enero de 1994 entró en vigor el Tratado de Libre Comercio con América del Norte (TLCAN), firmado por el gobierno mexicano con los Estados Unidos y Canadá. Ese mismo día el Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN o EZ) se levantó en armas en el estado de Chiapas. Esto marcó la súbita visibilización de las y los indígenas como actores políticos en el país y fue también la primera denuncia pública, que se convirtió en noticia nacional e internacional, de la existencia del racismo en México.

En aquel año, el entonces vocero del Ejército Zapatista, el subcomandante Marcos, afirmó que el movimiento indígena armado era

una reacción a la crisis del desarrollo, que incrementó la pobreza y la marginación, la represión y el racismo (Le Bot, 1995: 17). En sus primeras declaraciones, el EZLN señaló que en México existía un racismo soterrado y no reconocido.

El racismo mexicano, que había sido tan difícil de percibir, pues se encontraba cubierto bajo el manto de la ideología mestizante y de la política indigenista, fue puesto sobre la mesa del debate nacional. Los zapatistas abrieron los ojos de un país donde nadie hablaba de racismo como una de las formas estructurales de dominación, y denunciaron las profundas desigualdades y la exclusión en que vivían los pueblos indígenas.

En 1995, el EZLN propuso iniciar un proceso de diálogo con los representantes del Estado mexicano a fin de impulsar una reforma constitucional que reconociera las demandas indígenas y garantizara sus derechos. En este marco, el 9 de marzo de 1995 nació la Comisión de Concordia y Pacificación (Cocopa), una instancia conformada por senadores de todos los partidos, una persona representante del Poder Ejecutivo federal y una del Poder Ejecutivo de Chiapas con el propósito de facilitar el diálogo con el EZLN. Los diálogos culminaron en 1996 con los llamados Acuerdos de San Andrés, firmados el 16 de febrero entre el EZLN y el gobierno federal, entonces encabezado por el presidente Ernesto Zedillo.

Los Acuerdos de San Andrés sobre Derechos y Cultura Indígena apuntaban las claves para modificaciones constitucionales en materia de derechos indígenas a las que se comprometía el gobierno federal, es decir: reconocer a los pueblos indígenas en la Constitución; reconocer su autonomía, su libre determinación y su autogestión; ampliar su participación y representación políticas; garantizar pleno acceso a la justicia; promover sus manifestaciones culturales; asegurar su educación y la satisfacción de sus necesidades fundamentales; impulsar la producción y el empleo en regiones indígenas, así como la protección a los indígenas migrantes. “En específico se trataba de establecer una nueva relación entre el Estado y los pueblos indígenas, reconociendo en la Constitución política sus derechos políticos, jurídicos, sociales, económicos y culturales” (Sámano, Durand y Gómez, 2001: 107).

La principal demanda zapatista era el derecho a la autonomía y a la autodeterminación, como se explica en el documento:

La autonomía es la expresión concreta del ejercicio del derecho a la libre determinación [...]. Los pueblos indígenas podrán, en consecuencia, decidir su forma de gobierno interna y sus maneras de organizarse política, social, económica y culturalmente. Dentro del nuevo marco constitucional de autonomía se respetará el ejercicio de la libre determinación de los pueblos indígenas en cada uno de los ámbitos y niveles en que la hagan valer [...]. El ejercicio de la autonomía de los pueblos indígenas contribuirá a la unidad y democratización de la vida nacional y fortalecerá la soberanía del país (OIT, 1996: 4-5).

Los Acuerdos tocan explícitamente el tema del racismo en dos ocasiones. En el punto “Educación y cultura” se señala: “Los gobiernos [...] promoverán [...] campañas de concientización [...] para eliminar los prejuicios y racismos y para [...] legitimar socialmente la autonomía de los pueblos indígenas”. En el punto “Acceso a los medios de comunicación” se puede leer: “Legislar la obligatoriedad del establecimiento de códigos de ética en los medios de comunicación, que [...] evite la denigración, racismo e intolerancia [hacia los pueblos indígenas]”.

La Cocopa presentó, en noviembre de 1996, una iniciativa de ley que recogía los principales consensos establecidos en los Acuerdos de San Andrés. A esta iniciativa se le conoció como “Ley Cocopa”. En un primer momento, tanto el EZLN como el gobierno federal aceptaron la propuesta de ley; sin embargo, el gobierno se retractó más tarde y pidió un plazo de quince días para analizarla. La postura del presidente Zedillo y de su equipo de juristas era contraria al reconocimiento de los derechos a la autonomía y la libre determinación de los pueblos, pues se argüía que eran anticonstitucionales y “ponían en peligro la unidad del país” (Márquez, 2010: 75). Esta postura implicó el rechazo del Estado mexicano a los Acuerdos de San Andrés, a la iniciativa de la Ley Cocopa y a lo establecido en el Convenio 169 de la OIT.

Un mes antes, el 12 de octubre de 1996 en la Ciudad de México, se constituyó el Congreso Nacional Indígena (CNI), conformado por per-

sonas representantes de todos los pueblos indígenas de México. El CNI es un órgano independiente del Ejército Zapatista y se encarga de llevar la reflexión sobre la autonomía indígena plasmada en los Acuerdos de San Andrés y las Declaraciones de la Selva Lacandona a todas las regiones del país, respetando las formas propias de organización y de toma de decisiones en cada pueblo. Entre 1996 y 2016, dicho organismo independiente llevó a cabo cinco Congresos Nacionales.

Durante el gobierno de Zedillo, en Chiapas aumentó la presencia de las fuerzas armadas y de todas las corporaciones policiacas. En marzo de 1998 el gobierno federal propuso una iniciativa de reforma constitucional que estableció cierto grado de autonomía, sin conceder la plena autodeterminación a los pueblos indígenas. La iniciativa fue rechazada por el EZLN, ya que incumplía los Acuerdos de San Andrés, lo que provocó que se rompiera el diálogo con el gobierno.

Dos años después, durante su campaña por la presidencia, Vicente Fox prometió “arreglar el problema de Chiapas en 15 minutos”, minimizando la injusticia en la que habían vivido los pueblos indígenas hasta ese momento. En diciembre del año 2000, cuando tomó posesión como primer presidente no emanado del PRI, entregó la iniciativa de ley de la Cocopa al Congreso de la Unión para su discusión, y declaró: “Yo propongo y el Congreso dispone”. Con ese acto dio por resuelto el “problema de Chiapas” y dejó en manos del Congreso la aprobación de la iniciativa de ley.

En enero de 2001 el Senado de la República modificó sustancialmente la iniciativa de la Cocopa y presentó en el pleno otra iniciativa que no contemplaba las principales demandas zapatistas. En marzo de ese mismo año, el Ejército Zapatista organizó, con el apoyo activo del CNI y de muchas asociaciones civiles y pueblos indígenas, la “Marcha del Color de la Tierra”. Ésta recorrió buena parte del país para exigir, una vez más, el reconocimiento de los derechos indígenas plasmados en los Acuerdos de San Andrés y en la Ley Cocopa. Al llegar a la Ciudad de México, los contingentes de la marcha fueron recibidos por miles de personas en el Zócalo capitalino. En aquel momento el subcomandante Marcos declaró:

El EZ está demandando el fin del racismo como cultura nacional y como política de Estado, y nos responden con la oferta de recibirnos en la cocina, en el cuarto de servicio, en el lavadero, en el traspatio, en la acera [...]. Con actitudes racistas se pretende atender nuestra demanda del fin del racismo (Méndez y Garduño, 2001).

Ante la enérgica movilización, el 28 de marzo de 2001 se llevó a cabo, con la presencia de personas delegadas del EZLN, la Reunión de Trabajo de las Comisiones Unidas de Puntos Constitucionales y Asuntos Indígenas del Senado. En ella, los congresistas de todos los partidos políticos plantearon algunas preguntas a los delegados zapatistas que no sólo habían sido respondidas a lo largo de los anteriores cinco años en múltiples ocasiones, sino que evidenciaban un claro desconocimiento del Convenio 169 de la OIT, de los Acuerdos de San Andrés y de la Ley Cocopa (Gómez, 2013: 51-53). Durante ese debate legislativo, la comandanta Esther, integrante de la dirección del EZ, tomó la palabra desde la tribuna del Congreso y, en su discurso, habló con toda claridad de racismo:

¡Ése es el país que queremos los zapatistas, un país donde se reconozca la diferencia y se respete! [...]; uno, donde los indígenas seamos indígenas y mexicanos; uno, donde el respeto a las diferencias se balancee con el respeto a lo que nos hace iguales. [...] Se acusa esta propuesta de balancear el país y se olvida que el país ya está dividido: [...] En este país fragmentado, vivimos los indígenas condenados a la vergüenza de ser el color que somos, la lengua que hablamos, el vestido que nos cubre, la música y la danza que hablan nuestras tristezas y alegrías, nuestra historia. [...] Se acusa esta propuesta de promover un sistema legal atrasado y se olvida que el actual sólo promueve la confrontación, castiga al pobre y le da impunidad al rico, condena a nuestro color y convierte en delito nuestra lengua (comandanta Esther, 2001).

Este discurso y todos los debates que se habían dado un mes antes tuvieron el objetivo de sensibilizar y crear conciencia en los congresistas de todas las fracciones parlamentarias acerca de qué era la multicultu-

ralidad, la autonomía y la libre determinación que los zapatistas exigían una vez más. Sin embargo, el Congreso votó a favor de una reforma constitucional en materia indígena que no retomaba los Acuerdos de San Andrés ni el convenio internacional de la OIT con el que el Estado mexicano se había comprometido a reconocer la autonomía de los pueblos originarios.

Según los análisis de Gilberto López y Rivas (2018) y Jorge Alonso (2001), los siguientes son algunos de los aspectos más problemáticos y criticados de la ley aprobada:

- No se reconoce a los pueblos indígenas como “sujetos de derecho colectivo”, lo que implica que no son considerados como un solo sujeto jurídico colectivo que tiene derechos, obligaciones, bienes comunes y capacidad de generar sus propias normas. De habérseles dado dicho reconocimiento, tendrían el mismo estatus legal que un ayuntamiento, por ejemplo.
- Se delega la definición de la autonomía indígena a los estados y las leyes locales. Esto tiene la desventaja de que cada pueblo depende de escenarios diferentes, donde las relaciones entre el Estado, los pueblos indígenas y otros actores políticos pueden obstruir o fomentar el reconocimiento de las autonomías.
- Se otorga a la Federación, entidades y municipios —en la sección B del artículo 2.º de la Constitución— la responsabilidad de “abatir las carencias y rezagos que afectan a los pueblos y comunidades indígenas” y de fomentar su desarrollo, lo que contradice el reconocimiento de la autonomía, otorgado en la sección A del mismo artículo. Puesto en estos términos, los pueblos indígenas no tienen derecho a decidir su propio modelo de desarrollo, sino que éste les es impuesto desde los distintos niveles del Estado mexicano.
- Se manifiesta que los pueblos indígenas tienen derecho a acceder a la tierra “con respeto a las formas y modalidades de propiedad y tenencia de la tierra establecidas en esta Constitución y a las leyes de la materia, así como a los derechos adquiridos por terceros o por integrantes de la comunidad, al uso y disfrute preferente de

los recursos naturales de los *lugares* que habitan y ocupan las comunidades, salvo aquellos que corresponden a las áreas estratégicas, en términos de esta Constitución”. En este texto desaparece el concepto de “territorio”, clave para entender y definir la autonomía, sustituyéndolo por el de “lugares”. El Convenio 169 de la OIT ya reconocía que el territorio es el fundamento de la identidad de los pueblos y la base material de su reproducción económica y cultural.

- Se manifiesta: “Las comunidades indígenas, dentro del ámbito municipal, podrán coordinarse y asociarse en términos y para los efectos que prevenga esta ley”. Esta disposición viola el Convenio 169 y la propuesta de la Cocopa, en el sentido de que reemplaza el concepto de “pueblo indígena” por el de “comunidad indígena”. Con ello, limita la capacidad de organización y asociación de estos pueblos a la delimitación municipal. Por tanto, la ley desconoce las autonomías en ámbitos regionales (o en los que los pueblos indígenas los hagan valer) y esto implica una barrera a los mecanismos de reconstitución de los pueblos después de más de 500 años de fragmentación y marginación.

En síntesis, la reforma constitucional en materia indígena, que modificó primero el artículo 4.º y después el 2.º constitucional, se interpretó como una “contrarreforma” que no garantizaba la autonomía, sino sólo consistía en programas de atención a la pobreza. Al respecto, la reconocida abogada de derechos indígenas, Magdalena Gómez, escribió:

Con la promulgación de la contrarreforma se pretende ofrecer a los pueblos “gato por liebre”, perdón, indigenismo por autonomía, tutela por capacidad de decisión. [...] A estas alturas ya existen evidencias suficientes de que la clase política no acepta la libre determinación y la autonomía, aun cuando la haya dejado escrita en el texto promulgado. Fue debidamente mutilado para quitarle toda implicación relativa a la reforma del Estado. Y no podemos llamarnos a engaño: [...] los senadores [...] no quieren dar poder a los pueblos indígenas. Ése es el sentido último de la demanda de

autonomía, poder de decisión, de organización y poder frente al Estado y frente a los grupos sociales y económicos (Gómez, 2001).

Después de la reforma de 2001, el EZLN optó por el silencio en el ámbito público, y se concentró en consolidar los municipios autónomos zapatistas (Caracoles) y dotarlos de educación, salud y una economía propia.

Las elecciones presidenciales de 2018 fueron las primeras en la historia de México en que se permitió la postulación de candidaturas independientes. En octubre de 2016, el Congreso Nacional Indígena (CNI) inició una consulta para crear el Concejo Indígena de Gobierno (CIG), el cual concluyó que la palabra de los pueblos (acordada mediante asambleas, donde todos y todas participaran) sería llevada a la mirada pública por la vía de una mujer indígena que contendría, como vocera del CNI, en el proceso electoral presidencial de 2018. Designaron a María de Jesús Patricio, mejor conocida como Marichuy, como la mujer que representaría al CNI y se registraría como precandidata a la presidencia.

La selección de Marichuy como vocera del CNI fue un acto abiertamente contestatario ante la discriminación de clase, étnica y ante el racismo que viven los millones de personas indígenas en México. También buscó confrontar el machismo y la discriminación de género que viven las mujeres indígenas fuera y dentro de sus pueblos y comunidades.

La precandidatura de Marichuy enfrentó muchos problemas económicos, tecnológicos y racistas. Para empezar, el único medio para registrar el apoyo a cada candidato independiente era un *smartphone* o una tableta que funcionara con un sistema operativo avanzado y conexión a internet. Además, estos dispositivos móviles no eran proporcionados por el INE. Esto colocó a Marichuy en una gran desventaja, ya que un número considerable de sus “personas auxiliares” no contaban con esos equipos, ni tenían, al igual que muchas de las comunidades que visitaban en eventos proselitistas, acceso a internet o siquiera energía eléctrica. Los otros precandidatos independientes contrataron promotores que recibían sueldos por recoger firmas en oficinas, sindicatos y ventanillas. Al no contar con apoyo económico de ningún partido político, las y los “promotores” de la candidata fueron activistas, estudiantes

y artistas que reunieron firmas en universidades, parques y conciertos sin recibir un salario.

Tan sólo un mes después de la consulta sobre la creación del CIG e incluso antes de su aprobación oficial, las ofensas y burlas hacia la candidata ya eran evidentes. El 11 de noviembre de 2018, el subcomandante Moisés del EZ dijo:

hay mucho racismo en la sociedad. Y creo que se divierten y se aplauden entre ustedes de qué buen chiste que hicieron con su burla de izquierda, dicen, que llaman a Marichuy “*la candigata*” del EZLN (subcomandante Moisés, 2016).



Imagen 11. Tuits racistas dirigidos a Marichuy durante su precampaña en 2018.

Por último, el subcomandante Moisés del EZ señaló otra expresión de racismo pocas veces percibida y mucho menos discutida:

Y dicen que pinches indios que nos dejamos manipular y no tenemos buen pensamiento propio, sino que como borregos vamos donde dice el pastor [...]. ¿Así que todo es culpa del Sub Galeano que nos manipula y nos lleva por mal camino? [...] Esto último es una idea recurrente en las voces de periodistas y académicos, al inferir que detrás de toda movilización

indígena siempre hay un dirigente blanco o mestizo, tesis que sólo logra sostenerse al considerar que la población indígena carece de capacidad propia de organización y movilización (subcomandante Moisés, 2016).

Marichuy obtuvo únicamente 30% de las firmas requeridas para asegurar su candidatura. Sin embargo, ella y el CNI declararon: “Nuestra lucha no es por el poder o por votos electorales, buscamos algo más grande”; “venimos buscando la conciencia colectiva de abajo”.

La lucha de los afromexicanos por la visibilización y el reconocimiento

A comienzos de la década de 1980, en la Costa Chica de los estados de Oaxaca y Guerrero surgió una organización colectiva que dio origen y fundamento al movimiento social afromexicano. Los primeros colectivos que se consolidaron en la región tenían intereses de índole cultural, en particular, el rescate y la revitalización de sus expresiones artísticas, como la música y la danza, entre otras. Entonces la reivindicación de la identidad afromexicana no estaba presente entre sus motivaciones.

México Negro, A. C., una de las primeras organizaciones creadas en la región,⁶ fue fundada en 1977 por el padre Glyn Jemmott, originario de Trinidad y Tobago, que llegó a la costa de Oaxaca como misionero católico. En sus primeros años de trabajo la organización se dedicó al desarrollo comunitario y a la gestión de proyectos productivos o grupos de ahorro entre las poblaciones afrodescendientes. Desde el año de su fundación comenzaron a organizar los Encuentros de Pueblos Negros, donde diversas comunidades de la Costa Chica se reunían a reflexionar colectivamente sobre su cultura y problemáticas comunes.

Los Encuentros de Pueblos Negros se convirtieron en el principal espacio de diálogo y construcción de acuerdos entre las organizaciones

⁶ Otras organizaciones que surgieron en la década de los ochenta fueron Época, A. C., AFRICA, A. C., Ecosta Yutu Cuii, A. C., Púrpura, A. C., Odeca y Socpinda, entre otras (Hoffmann y Lara, 2012).

y las comunidades afrodescendientes de la Costa Chica. Impulsaron que otras organizaciones y comunidades afromexicanas crearan sus propios espacios de discusión y expresión cultural, para que el movimiento cultural afromexicano proliferara y se expandiera. Poco a poco se incorporó en sus debates el tema de la identidad colectiva de los pueblos afrodescendientes en el país y, años después, México Negro se contó entre las principales organizaciones impulsoras de la demanda por el reconocimiento constitucional de la población afromexicana.

Este hecho resultó extraño y sorprendente para muchas personas en el país, pues, como hemos señalado a lo largo de esta obra, la población afrodescendiente había sido invisibilizada de manera sistemática en México. Algunos sectores consideraron que se trataba de un movimiento que emergía de manera tardía, al copiar o imitar las demandas del movimiento afrodescendiente o negro que llevaba décadas luchando en América Latina y Estados Unidos. Sin embargo, según Odile Hoffmann y Gloria Lara Millán (2012: 28-29), la ausencia de una movilización “afro” en México, hasta antes de la década de los ochenta del siglo xx, fue en realidad resultado de siglos de invisibilización de los afrodescendientes en el relato nacional y del éxito de los mecanismos corporativos del Estado que los habían invisibilizado eficazmente hasta entonces. Las personas afrodescendientes en México, que vivían en comunidades indígenas o mestizas, habían estado siempre presentes y su movilización política había sido en su calidad de ciudadanas mexicanas dentro de los sectores campesinos, obreros y urbano-populares.

En 1989, la Dirección de Culturas Populares del Consejo Nacional para la Cultura y las Artes creó el Programa Nuestra Tercera Raíz con el objetivo de estudiar y valorar la presencia africana en México y reconocerla como un afluente de la cultura mestiza nacional. Ese año se realizó el Primer Encuentro de Afromexicanistas, presidido por Gonzalo Aguirre Beltrán, pionero de estos estudios en México. Tras un largo periodo de ausencia de estudios sobre africanía y afrodescendencia en el país, este programa revitalizó el interés académico por el tema a lo largo de toda la década de 1990 (Velázquez e Iturralde, 2016a: 235).

Si bien la visibilización, rescate y valoración del patrimonio cultural afrodescendiente fueron la primera causa que promovieron los colec-

tivos afromexicanos, éstos no se aglutinaron como movimiento político hasta que se formuló la demanda por el reconocimiento constitucional de su identidad colectiva, y a partir de entonces dicho reconocimiento se convirtió en el principal objetivo de su agenda. Su demanda consistía en ser explícitamente incluidos en la Constitución y que se les garantizara un conjunto de derechos a partir de su diferencia cultural y en razón de su condición de grupos históricamente inferiorizados dentro de la comunidad nacional. Esto involucraba la aplicación de cuestionarios sobre la identidad afro en censos y conteos a fin de conocer la dimensión, composición y características sociodemográficas de esa población. También se plantearon, y aún persisten, otras demandas, como acceso equitativo a servicios de salud, educación y programas contra la violencia familiar y la protección de sus tierras y comunidades frente a megaproyectos y proyectos de desarrollo, así como incentivos para el trabajo y la producción. No menos importante ha sido el trabajo de tales organizaciones sociales por visibilizar el racismo y la discriminación que sus comunidades viven y que las mantiene en situaciones de pobreza y vulnerabilidad (Velázquez e Iturralde, 2016a). Iturralde (2017: 141) señala que el movimiento afromexicano

hace referencia a una trayectoria de más de 30 años, a lo largo de los cuales se han sumado, en distintos momentos, académicos, representantes de organizaciones sociales, integrantes de partidos políticos y, recientemente, organizaciones y personas de otras regiones como Veracruz y Coahuila [...] en donde comienzan a gestarse reivindicaciones políticas vinculadas a la autoidentificación como afrodescendientes o afromexicanos.

Las demandas centradas en el reconocimiento de la identidad étnica de este grupo corren en paralelo y se han inspirado en el movimiento indígena nacional que abrió el debate en torno a los derechos. Como ya lo hemos señalado, los afrodescendientes fueron uno de los grupos más importantes en el territorio de lo que actualmente es México. Sin embargo, su presencia se borró del relato nacional. La invisibilización de esta población es la manifestación más contundente en las expre-

siones de racismo antinegro en México, de modo que la lucha por su reconocimiento en la Constitución adquirió una dimensión de justicia antirracista (Iturralde, 2017).

Poblaciones y comunidades afromexicanas



Imagen 12. Mapa de las poblaciones afrodescendientes elaborado por el INEGI con base en el Censo de Población y Vivienda 2020.

En el contexto mexicano “la afrodescendencia se experimenta de diversas formas y difícilmente se puede hablar de una identidad afro-mexicana homogénea” (Velázquez e Iturralde, 2016a: 234). La identidad afrodescendiente es

en realidad múltiple y cambia dependiendo de las regiones del país, de las expresiones culturales de las diversas comunidades, de las características fenotípicas de sus miembros, de su relación con los otros grupos

sociales (indígenas y mestizos) y del contexto político en el que se sitúan (Hoffmann y Lara, 2012: 238).

Los modos en que se identifican las diversas comunidades afromexicanas no se basan necesariamente en una definición que parta de criterios raciales, ni existe una sola manera de nombrarse. De hecho, hay varias formas de autodenominarse, entre las que se encuentran “negros”, “afromestizos” y “afromexicanos”.

Sólo a finales de la década del 2000 el Estado mexicano comenzó a prestar atención a la agenda afro y a canalizar sus demandas a través de algunas instituciones del gobierno. Entonces, las legislaturas estatales y el Consejo Nacional para Prevenir la Discriminación (Conapred) se convirtieron en espacios de negociación política. Debe destacarse que entre 2011 y 2012 la Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas (CDI) realizó una consulta para identificar las comunidades afrodescendientes de México en localidades de Guerrero, Oaxaca, Veracruz, Coahuila, Chiapas y Michoacán. Este ejercicio tuvo el propósito de generar información que permitiera considerar a esas poblaciones como titulares de derechos, además de incluirlas como beneficiarias de las políticas públicas focalizadas hacia ellas (Hoffmann y Lara, 2012).

El 2011 fue declarado por la ONU el Año Internacional de los Afrodescendientes. En México se realizaron diversos eventos para valorar los avances en torno a los compromisos adquiridos con la firma de convenios internacionales como el Tratado de Durban (2001). Durante ese año, el trabajo político de organizaciones y comunidades afromexicanas tomó fuerza y se hizo más visible a nivel nacional. La sinergia entre organizaciones sociales, instituciones públicas, organismos internacionales y la academia se potenció con la instauración del Decenio Internacional de los Afrodescendientes 2015-2024 (ONU), bajo el lema “Reconocimiento, justicia y desarrollo”.

Para el levantamiento de la Encuesta Intercensal 2015, el Instituto Nacional de Estadística y Geografía (INEGI) incluyó una pregunta para identificar a la población afrodescendiente a partir del autorreconocimiento, la cual logró, por primera vez, que se desglosara a esa población en las mediciones de la estadística oficial de México. De acuerdo con

los resultados de tal proyecto estadístico, se supo que en México se reconocían como afrodescendientes 1 381 853 personas, es decir, 1.2% de la población total del país.

Finalmente, el 9 de agosto de 2019, después de muchas discusiones y negociaciones, se aprobó la modificación al artículo 2.º de la Constitución, el cual reconoce a las personas y pueblos afromexicanos como sujetos de derecho colectivo:

Esta Constitución reconoce a los pueblos y comunidades afromexicanas, cualquiera que sea su autodenominación, como parte de la composición pluricultural de la Nación. Tendrán en lo conducente los derechos señalados en los apartados anteriores del presente artículo en los términos que establezcan las leyes, a fin de garantizar su libre determinación, autonomía, desarrollo e inclusión social.

El Censo de Población y Vivienda del INEGI levantado en 2020 fue el primero en incluir la pregunta sobre autoadscripción identitaria para las y los afrodescendientes en México, si bien desde el 2000 lo había hecho para las poblaciones indígenas. El resultado fue que 2 576 213 personas se reconocieron a sí mismas como afromexicanas. Así, en cinco años las personas que se identifican como afrodescendientes pasaron de 1.2% de la población nacional a 2%, lo que significa que una de cada 50 personas mexicanas se consideró afrodescendiente. Los estados con mayor presencia de personas con ese origen son Oaxaca, Veracruz y Guerrero. De este modo, podemos ver cómo el movimiento de reivindicación identitaria de las y los afromexicanos, acompañado de políticas de visibilización y reconocimiento, ha permitido a la nación mexicana mirarse en una diversidad cultural cada vez más profunda.

Multiculturalismo y racismo

El concepto “multiculturalismo” apareció en 1971 en Canadá y los diccionarios lo definieron como el reconocimiento y la promoción del pluralismo cultural. En términos concretos, este paradigma se instaura en el seno de los Estados liberales para crear marcos legales que otorgan

derechos específicos a grupos cultural o identitariamente diferenciados. De estas leyes suelen derivar políticas públicas de acción afirmativa focalizadas a esos grupos, muchas veces minoritarios o vulnerabilizados de manera sistemática.

En un principio, tres países del mundo estaban muy involucrados en términos políticos con el multiculturalismo: Canadá, Australia y Suecia. Canadá, debido al conflicto histórico entre su población anglófona y francófona; Australia y Suecia, a raíz de los dilemas causados por las migraciones múltiples que estaban ocasionando problemáticas sociales difíciles de contener. Estos planteamientos hicieron eco en muchos otros países del mundo, en particular aquellos en los que existen pueblos indígenas que mantienen conflictos dentro del marco de los Estados-nación. Hoy en día, en América Latina la multiculturalidad ha sido elevada a rango constitucional, fundamentalmente debido a la lucha de los pueblos y comunidades indígenas y afrodescendientes. Su agenda no sólo abarca el reconocimiento de la diferencia cultural, sino también el de los derechos de autonomía y autodeterminación.

En América Latina el debate ha tomado rumbos diversos y también se han elaborado críticas importantes al multiculturalismo. Por un lado, se ha dicho que los procesos de reforma legal pueden mantenerse únicamente en un nivel discursivo, sin traducirse en la disminución de las desigualdades sociales, étnicas o raciales de cada país (Wade, 2011: 16). Por otro lado, a pesar de los arreglos legales bienintencionados, las maneras en que las políticas multiculturales se aplican en la práctica varían de acuerdo con los contextos sociales y políticos donde aterrizan, generando dilemas, contradicciones e incluso nuevas formas de discriminación (Bocarejo, 2011: 98).

Las llamadas políticas de la diferencia coexisten con un modelo de desarrollo desigual y extractivista que afecta principalmente a pueblos indígenas, afrodescendientes y otros grupos minoritarios. Así, estas políticas no logran ser transformadoras ni redistributivas del poder al interior de cada Estado-nación.

En los países poscoloniales el campo de batalla del multiculturalismo está imbricado con el de la lucha contra la discriminación étnica, de clase y el racismo. Como hemos apuntado en diversos momentos en

este libro, durante el ingreso de esos países al territorio de la modernidad liberal, la idea de “raza” y las prácticas racistas a ella asociadas formaron parte central, constitutiva e inherente de la creación de los Estados-nación y han sido un factor crucial en la configuración de desigualdades estructurales. En ese contexto, la operación del multiculturalismo adopta características específicas, estrechamente ligadas con el racismo operante, y sus herramientas legales y políticas no necesariamente conducen a la erradicación de este fenómeno.

El racismo es uno de los motivos centrales por los que muchas de las leyes y las políticas públicas de la multiculturalidad no son eficaces en contextos específicos y no logran transformar las condiciones sociales, económicas y políticas de los pueblos que han sido racializados como inferiores y discriminados étnicamente. Las políticas multiculturales determinan que los derechos de estos pueblos y comunidades deben ser otorgados únicamente conforme a su pertenencia étnica. Sin embargo, en América Latina los indígenas no sólo han sufrido discriminación étnica, sino también racismo, aunque esto a menudo no se reconozca. Han sufrido racismo no porque se autodenominen o porque el Estado y la sociedad los llame “raza indígena” o “raza negra”, sino porque, si uno analiza las lógicas que subyacen a las opresiones y exclusiones que sufren, es evidente que el racismo también está en la base de muchas de esas exclusiones. El hecho de que las personas de piel oscura sufran el racismo por su color de piel —en el que se cree ver una inferioridad intrínseca— no significa que no sean excluidas e incluso deshumanizadas porque se les ve como culturas primitivas y poco civilizadas.

La líder maya cachiquel Emma Chirix ha declarado en diferentes ocasiones: “si quieres que hablemos de multiculturalismo, primero hablemos de racismo”. Con esto, expresa que, por más que el multiculturalismo esté institucionalizado en la normatividad y en algunas políticas públicas de nuestros países, el hecho de que no se haya avanzado de manera contundente en la resolución de los problemas sociales estructurales de los pueblos indígenas y afrodescendientes tiene que ver con la vigencia del racismo como sistema que organiza de forma desigual el acceso al poder, los derechos y recursos en nuestras sociedades.

¿Cómo pensar, entonces, la relación entre antirracismo y multiculturalismo en el contexto latinoamericano? Sin duda el reconocimiento de la pluriculturalidad del Estado-nación en México ha tenido logros importantes. Con base en él se han otorgado derechos colectivos a los pueblos indígenas y afromexicanos. Si bien tales derechos no se pueden dar por sentados, son herramientas mediante las cuales los pueblos y comunidades defienden continuamente sus territorios y formas de vida en los tribunales nacionales e internacionales. El multiculturalismo también ha posibilitado cuestionar la idea del mestizaje bipartido (español-indígena) como núcleo de la identidad nacional. De hecho, ha visibilizado el racismo, la parte fundamental de esta narrativa mestizante, y ha generado un momento de quiebre en la identidad nacional que buscaba presentarse como homogénea.

Para lograr que el multiculturalismo se vuelva más radical, es decir, que incida más en corregir de verdad la explotación, el racismo y la injusticia, se requiere que se desarrolle también la lucha antirracista que siempre opera en clave interseccional. Es necesario apoyar y defender la lucha multiculturalista, pero también hay que potenciar esta lucha enfatizando que el antirracismo no le es ajeno. Como dice Peter Wade (2011: 30):

El multiculturalismo tiende a hacer marginal el racismo, porque lo ve como algo relacionado con la biología y no con la cultura; pero el racismo es siempre un discurso que involucra la cultura y la biología —biologiza la cultura al mismo tiempo que culturiza la biología—, y por lo tanto el multiculturalismo no excluye necesariamente las cuestiones racializadas. En fin, el multiculturalismo se debe entender no solamente como una política, sino como un campo de lucha para definir qué es y qué se puede lograr con él.

REFLEXIONES FINALES

Las expresiones más claras de racismo en México han sido las que han afectado a los pueblos y las personas indígenas, y las que han ido en contra de las personas y comunidades afrodescendientes.

El racismo en contra de los pueblos indígenas ha residido en esconder que la mezcla entre indígenas y españoles sobre la que está supuestamente estructurado el México mestizo nunca fue planteada ni ha operado de manera equitativa entre los dos polos de este binomio. Es decir, no se le pidió al “polo español” que se indianizara, mientras que siempre se le pidió y se le impuso al “polo indígena” que se españolizara, se occidentalizara, se blanqueara. El mensaje que fue enviado a los demográficamente mayoritarios pueblos indígenas fue que, si sus integrantes querían ser reconocidos como ciudadanos y ciudadanas en pleno derecho, debían abandonar sus identidades étnicas diferenciadas y mestizarse. Nunca se mandó realmente este mensaje a los y las integrantes del demográficamente muy minoritario “polo español”. Para que ellos y ellas fueran aceptados como ciudadanos en pleno derecho no necesitaban pasar por el complejo y perentorio trámite de la mestización. Además, esta forma de racismo ha tratado a la categoría poblacional “indígena” y a quienes la integran, como expresión de “un polo” de población monolítico sin matices internos. En otras palabras, no reconoce ni otorga su justo valor a la gran diversidad étnica existente dentro de la población llamada “indígena”, cosa que ha tenido múltiples consecuencias en las vidas de los distintos pueblos que la integran (Gall, 2021: s/p).

El racismo en contra de los afromexicanos ha estado marcado, a partir de 1829, por la invisibilización total de la población afrodescendiente de nacionalidad mexicana, a la que se liberó de la esclavitud y se le dijo que se fuera y viviera libre, pero nunca más se le volvió a mencionar como un componente de México y como uno de los polos que el agua hibridizante del pozo mestizo debió haber fusionado con los demás para conformar la comunidad nacional. Por eso los niños/as mexicanos no aprenden, en sus libros de texto, que José María Morelos o Vicente Guerrero, por ejemplo, eran en parte o totalmente afrodescendientes. Esta expresión del racismo abarca desde declaraciones como que en México no existe tal población, hasta tratar a las personas que la integran como extranjeras por definición, porque asumen que una persona de piel negra no puede ser de nacionalidad mexicana, ya que “en este país no hay negros”. Y finalmente, cosa no menor, no considerar a los afromexicanos como parte integral del mestizaje mexicano, a pesar de que a lo largo de los siglos XVI y XVII ésta fue la segunda población en importancia en la Nueva España (Gall, 2021: s/p).

Podemos decir que también existen dos expresiones más derivadas del sistema estructural racista mexicano: la primera es la discriminación por color de piel que ocurre en el ancho mundo “mestizo”; la segunda se reconoce en la autodiscriminación endorracista por color de piel.

La franja “mestiza” abarca a quienes no son indígenas, afromexicanos o nacidos en el extranjero; es decir, cerca de 80% de la población del país. Las personas consideradas “mestizas” son por definición la esencia identitaria de México. A pesar de esto, no todo aquel que es considerado o se reconoce como mestizo se siente orgulloso de serlo. La sociedad mexicana tampoco ve en todos los mestizos a quienes representan el orgullo nacional. A esta población se le ve, se le valora y se le trata de maneras contradictorias. Sus integrantes están dispersos en todas las clases sociales, por lo que pueden ser parte de las élites económicas, culturales o políticas de México o ser despreciados y discriminados. Cuanto más morena es una persona “mestiza”, más se le va a tratar como la “parte indígena del mestizaje nacional” que como la “parte

española". La vida de los mestizos considerados "inferiores" por su color de piel y su fisionomía está marcada por la desigualdad de trato. Para las personas mestizas pobres, morenas y cuyas facciones se alejan del ideal europeo la desigualdad de trato se agudiza porque se combinan en ella el clasismo y el racismo.

Por otra parte, en contextos marcados por una violencia racista deshumanizante, los sentimientos negativos que el racismo construye pueden dirigirse hacia uno mismo o hacia la propia colectividad. Este endorracismo o racismo hacia adentro es muy frecuente en México. En el inconsciente de muchos mexicanos opera con frecuencia un mecanismo de "autodiscriminación por color de piel" o de "autoinfravaloración por la fisionomía".

En los últimos años hemos presenciado en el mundo un auge de las posturas políticas de derecha, y con ello un resurgimiento del racismo abierto. La ideología, las prácticas y hasta las legislaciones racistas y xenófobas han vuelto con agresividad a la escena pública. Hoy el racismo se ha vuelto parte importante del discurso político, incluso en países en los que esto no había ocurrido e incluso en la voz de sectores de centro y de izquierda.

Las manifestaciones abiertamente racistas en diversas sociedades han ocasionado que grandes sectores de la población sean cada vez más vulnerables y estén más amenazados por las consecuencias de este fenómeno. El miedo, propagado en muchos discursos políticos y reproducido en los distintos medios de comunicación, se ha utilizado para exagerar la necesidad de "defendernos" de "los Otros", y así impulsar y validar aberrantes actos racistas y xenófobos.

El racismo se sustenta en una falsa creencia: la existencia de razas humanas y la superioridad de unas sobre otras. Si esta creencia ha penetrado con tanta fuerza en el mundo es porque ha contribuido en forma muy eficaz a justificar y a hacer operativa la dominación de unos sobre otros. Este sistema de acciones, pensamientos y sentimientos tiene en su fundamento una teoría racial sobre la diferencia humana. Las categorías raciales que están en la base de esta teoría poseen una historia cargada de explotación, opresión e injusticia. El uso nor-

malizado e institucionalizado de categorías raciales define y fija a las personas en lugares específicos, separando y creando barreras entre los seres humanos. Como un sistema de diferenciación, jerarquización y dominación, el racismo ha caminado de la mano de estas categorías, dejando marcas y haciendo daño a sociedades y a los cuerpos de las personas. Estas marcas son profundas lesiones a la integridad y la dignidad de todas las personas que han sido racializadas hacia la inferioridad.

Conforme a los lugares y periodos históricos donde nos ubiquemos, las heridas y agravios a las personas racializadas hacia la inferioridad toman formas distintas. Por eso decimos que hay que hablar de racismo en plural, puesto que este fenómeno se ha manifestado de formas diversas según los contextos. La desigualdad y el dolor que ha generado el racismo y su sistema de opresión hacen imprescindible su combate. La gran pregunta es cómo enfrentarlo de manera integral, eficaz y profunda.

Dentro de los movimientos antirracistas del mundo hay consenso en que: a) las razas no existen como entes biológicos, sino que son construcciones sociales; b) las desigualdades y el sufrimiento que produce el racismo no se pueden borrar sólo porque hoy sepamos que no existen las “razas humanas”, biológicamente hablando; y c) muchas personas pertenecientes a grupos a los que se ha considerado “razas” inferiores, hoy mismo viven las consecuencias de esa clasificación y jerarquización.

Los frentes de lucha antirracista se desarrollan en ámbitos muy diversos, que van desde organismos internacionales, instituciones del Estado y organizaciones de la sociedad civil, hasta personas en el plano individual. Algunos de estos frentes son:

- El reconocimiento, en cada lugar, del racismo ahí operante; de sus lógicas y de sus consecuencias para las poblaciones racializadas hacia la inferioridad.
- La visibilización de las distintas formas que tiene el racismo, manifiesto y latente en la vida de cada sociedad.
- La identificación y el cuestionamiento de los estereotipos y prejuicios racistas personales y colectivos que inciden en el entorno inmediato de las personas.

- La plena garantía de los derechos civiles, políticos, sociales, económicos, culturales y ambientales para las personas que pertenecen a grupos racializados hacia la inferioridad.
- El reconocimiento constitucional de los pueblos étnicamente diferenciados, y la garantía de ser considerados sujetos de derecho colectivo en el marco de las legislaciones multiculturales.
- El desarrollo y la implementación de políticas públicas que fomenten condiciones y oportunidades para alcanzar la igualdad sustantiva en contextos de desigualdad estructural.
- El dotar a las instituciones públicas y privadas con mecanismos para prevenir, sancionar y prohibir la discriminación racista.
- El fomento a una educación, formal e informal, a partir de valores antirracistas.

Muchas luchas y políticas antirracistas han coincidido en estos caminos. Sin embargo, la manera de combatir el racismo en cada lugar depende de procesos históricos, contextos y actores. Hay que tener presente que el racismo o los racismos de cada país se han construido y han operado con esquemas de racialización y categorías raciales que no necesariamente se replican en otros países. Si la lucha antirracista de un país quiere ser eficaz y profunda, debe responder a la configuración específica que el racismo ha adoptado en ese contexto nacional. Por ello, también debemos hablar de antirracismos en plural.

Entre otras cosas, los antirracismos divergen en torno al uso del concepto “raza”. A este respecto, contrastaremos únicamente dos casos: Estados Unidos y México. En el primero, los movimientos antirracistas reivindican el concepto “raza” como la categoría central de análisis y de acción política. Esto sucede en todos los ámbitos de lucha, que van desde la academia y el activismo hasta las políticas públicas y las agendas políticas. Reivindicar la pertenencia a “razas” ha permitido evidenciar las brechas sociales y económicas existentes, así como crear fuertes identidades raciales para emprender y fortalecer las luchas. Por ejemplo, el movimiento afrodescendiente en Estados Unidos parte de autonombrarse representante de la “raza negra” para luchar contra el racismo, porque en la sociedad estadounidense se han institucionali-

zado a tal grado las categorías raciales que prácticamente nadie puede sustraerse de ellas. Identificarse con una determinada “raza” es algo común en esa sociedad, donde se habla de “raza blanca”, “raza negra”, “raza asiática”, “raza nativa americana” e incluso “raza hispana”, aunque tal identificación no esté privada de conflictos. Para muchas personas de ese país las categorías mencionadas no representan la complejidad de sus identidades, pertenencias y ascendencias. Aun así, la pertenencia a determinada “raza” es señalada en los documentos oficiales, en los censos, en los registros médicos y en muchos otros espacios. Es por ello que al movimiento antirracista afroamericano le resulta políticamente útil posicionarse desde categorías raciales.

En México, a diferencia de Estados Unidos, la población no se identifica fácilmente con la pertenencia a una “raza”. La pregunta “¿de qué raza eres?” le suena extraña a la mayoría de las personas, pues el concepto “raza” no forma parte de la vida cotidiana, ni de los trámites administrativos de las y los mexicanos. A diferencia de otros países que basaron su identidad nacional en una “raza pura”, como lo vimos en este libro, en México se exaltó la mezcla biológica y cultural como algo positivo e indispensable para alcanzar el ideal nacional. Las políticas culturales y los discursos promovidos por el Estado mexicano se basaron en el ideal del mestizaje (bipartito entre indígenas y españoles) como esencia de la identidad nacional. Como proyecto, la identidad mestiza unificaría al país, convirtiendo a su población en un grupo homogéneo desde el punto de vista biológico y cultural.

El proyecto del mestizaje buscaba en el discurso y mediante una política educativa convertir a la población mexicana en la mejor síntesis de dos mundos. Esta forma de plantear la identidad mexicana promovió la negación del racismo, pues ¿cómo podía ser racista un país si era orgullosamente producto de una mezcla? Por ello, visibilizar el racismo en México ha sido difícil. Se ha tenido que develar que, bajo el manto mestizante, ha operado un racismo encubierto que no institucionalizó las categorías raciales para definir a los grupos poblacionales del país. Por eso no es habitual que la población se identifique como perteneciente a alguna “raza”, pero sí que considere que una tez más clara, que esté más cerca de la fisonomía europea, es mejor o más valiosa. El

hecho de que la gran mayoría de la población mexicana se identifique como mestiza no significa que no exista el racismo hacia los pueblos y comunidades indígenas y afrodescendientes, e incluso en el seno mismo de la amplia mayoría llamada mestiza. El racismo existe, está presente y es indispensable combatirlo.

El antirracismo mexicano, como todos los antirracismos del mundo, no debe perder de vista la configuración histórica y contextual que este fenómeno ha adoptado en el país y en sus distintas regiones. Las luchas antirracistas mexicanas tienen la oportunidad de hacer frente al racismo sin reproducir la falsa creencia de que los seres humanos pertenecemos a “razas” distintas y sin imponer categorías raciales a la población. Al contar con la posibilidad de hacerlo de otra manera, ¿qué utilidad tendría encarar el racismo mexicano utilizando la categoría “raza” como eje de acción política?

La tarea por hacer consiste en visibilizar, problematizar, cuestionar e impugnar las ideas y prácticas racistas que se propagan en nuestras sociedades y exigir a cada país que emprenda acciones de manera decidida para erradicar el racismo. Cada quien, desde sus entornos y posibilidades, deberá hacer su parte para denunciar, combatir y derrocar este sistema de dominación que tanto daño ha hecho a la humanidad.

La aproximación histórica al problema del mestizaje nacional que hemos expuesto en este libro, y que es central ante el problema del racismo mexicano, ha tenido como objeto de estudio a los intelectuales de cada periodo y lo que ellos consideraban que debía ser México. Somos conscientes de que sus ideas y escritos no reflejan necesariamente la realidad de la época en la que escribieron, ni mucho menos la realidad de todas las regiones del país, sino que eran sus deseos y anhelos los que hablaban. Las identidades culturales en este país son complejas, además de diversas, y vale la pena entender lo que significan e implican para las personas y los grupos sociales. Desde la historia y la antropología es posible abordar cómo se ha vivido el mestizaje en las distintas regiones de México.

Aún está pendiente la investigación que responda a la pregunta esencial de qué ha significado “el mestizaje” en la vida de las personas. ¿Qué significa para quienes han sido llamados “mestizos” esa pertenencia

identitaria? ¿Se reconocen en ella o no, o parcialmente? ¿Qué significa para cada uno de ellos ser llamado mestizo cuando entran en contacto con el mundo indígena o el universo de los “extranjeros”? ¿Qué relación han tenido o no han tenido estas diversas vivencias identitarias con el racismo? Tales preguntas, entre otras, serán objeto de nuestros futuros recorridos investigativos, que sin duda nos conducirán por nuevos caminos.

BIBLIOGRAFÍA

- Aguirre Beltrán, Gonzalo (1976). Estructura y funciones de los Centros Coordinadores. En Gonzalo Aguirre Beltrán, Alfonso Villa Rojas y Agustín Romano Delgado. *El indigenismo en acción*. México: Secretaría de Educación Pública / Instituto Nacional Indigenista, pp. 27-40.
- Aguirre Beltrán, Gonzalo (1987). *Regiones de refugio. El desarrollo de la comunidad y el proceso dominical en Mestizo-América*. México: Instituto Indigenista Interamericano.
- Aguirre Beltrán, Gonzalo (1995). *Cuijla: esbozo etnográfico de un pueblo negro*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Aizenstatd, Alexander (2007). Origen y evolución del concepto genocidio. En *Revista de la Facultad de Derecho de la Universidad Francisco Marroquín*, núm. 25, pp. 11-22.
- Alonso, Jorge (2001). Ley indígena: una burla y un retroceso. En *Revista Envío Digital*, núm. 230. <https://www.envio.org.ni/articulo/1078>.
- Alto Comisionado de las Naciones Unidas para los Refugiados (10 de noviembre de 2017). *Países musulmanes: desde África Occidental hasta el sudeste asiático*. <https://eacnur.org/es/actualidad/noticias/emergencias/paises-musulmanes-desde-africa-occidental-hasta-el-sudeste-asiatico>
- Anderson, Benedict (1993). *Comunidades imaginadas. Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Angier, Natalie (12 de septiembre de 2000). La genética descalifica el concepto de raza. *El País*. Consultado el 11 de julio de 2022. https://elpais.com/diario/2000/09/13/futuro/968796001_850215.html
- Aquino, Tomás de (1935). *Somme théologique. La Loi ancienne, II*. París: Desclée éditions.
- Arias, Julio y Eduardo Restrepo (2010). Historizando raza: propuestas conceptuales y metodológicas. En *Crítica y emancipación*, núm. 3, pp. 45-64.

- Arias, Karina y Nancy Carmona (2012). *Evolución y retos del marco normativo migratorio en México: Una perspectiva histórica*. México: Indesol / Oxfam / Sin Fronteras IAP.
- Baldry, H. C. (1965). *The Unity of Mankind in Greek Thought*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Balibar, Étienne (1988). ¿Existe el neorracismo? En Immanuel Wallerstein y Étienne Balibar (Eds.), *Raza, nación y clase*. Madrid: IEPALA Editorial, pp. 31-48.
- Ballester, Mateo (2013). El pensamiento de Juan Ginés de Sepúlveda. Vida activa, humanismo y guerra en el Renacimiento, de Francisco Castilla Urbano. En *Revista Española de Ciencia Política*, núm. 33, pp. 161-165.
- Bataillon, Marcel (2013). *Las Casas en la historia*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Berstein, Serge (1991). Les trois âges de l'antisémitisme. En *L'Histoire*, núm. 148. <https://www.lhistoire.fr/les-trois-âges-de-lantisemitisme-o>
- Bhabah, Homi K. (2002). *El lugar en la cultura*. Buenos Aires: Manantial.
- Bienvenu, Gilles (1998). Universalismo o relativismo de valores: el debate de Valladolid. En Gilles Bataillon, Gilles Bienvenu y Ambrosio Velasco, *Las teorías de la guerra justa en el siglo XVI y sus expresiones contemporáneas*. México: Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, pp. 199-232.
- Bocarejo, Diana (2011). Dos paradojas del multiculturalismo colombiano: la espacialización de la diferencia indígena y su aislamiento político. En *Revista Colombiana de Antropología*, vol. 47, núm. 2, 97-121. <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=105021311005>
- Bonfil Batalla, Guillermo (1994). *México profundo. Una civilización negada*. México: Conaculta / Grijalbo.
- Borah, Woodrow y Sherburne F. Cook (1963). *The Aboriginal Population of Central Mexico on the Eve of the Spanish Conquest*. Berkeley: University of California Press.
- Braunstein, Néstor (2001). México en psicoanálisis. En *Debate Feminista*, núm. 24, pp. 52-65.
- Bravo, Fernando (2010). ¿Qué es la islamofobia? En *Documentación Social*, núm. 159, pp. 189-207.

- Butler, Judith (2003). No, it's not anti-semitic. En *London Review of Books*, vol. 25, núm. 16, pp. 19-21.
- Calderón, Leticia (2012). Cambios en la agenda migratoria: entre el nuevo marco jurídico y las nuevas formas de migración en México. En T. Ramírez y M. A. Castillo (Coords.), *México ante los recientes desafíos de la migración internacional*. Consejo Nacional de Población, pp. 19-50.
- Campos, Alejandro (2012). Racialización, racialismo y racismo: un discurso necesario. En *Universidad de la Habana*, núm. 273, pp. 184-199.
- Campos, Ivonne, Tomás Pérez Vejo y Daniela Gleizer (2018). ¿Qué es la xenofobia? Voces de los especialistas de la Red Integra. En *Diplomado en línea Racismo y xenofobia vistos desde México*. Surxe / Red Integra / Conapred.
- Cann, Rebecca, Mark Stoneking y Allan Wilson (1987). Mitochondrial DNA and Human Evolution. En *Nature*, vol. 325, núm. 6099, pp. 31-36.
- Casaús Arzú, Marta (2017). Racismo, genocidio y nación: El dilema de América Central. En Tomás Pérez Vejo y Pablo Yankelevich (Coords.). *Raza y política en Hispanoamérica*. México: El Colegio de México / Bonilla Artigas Editores (Diásporas), pp. 173-217.
- Castañeda García, Rafael (2021). *Esclavitud africana en la fundación de la Nueva España*. México: UNAM-Instituto de Investigaciones Históricas.
- Castellanos Guerrero, Alicia (1994). Asimilación y diferenciación de los indios en México. En *Estudios Sociológicos*, vol. 12, núm. 34, pp. 101-119.
- Castellanos Guerrero, Alicia (1998). Nación y racismos. En Alicia Castellanos Guerrero y Juan Manuel Sandoval (Coords.). *Nación, racismo e identidad*. México: Nuestro Tiempo, pp. 11-36.
- Castellanos Guerrero, Alicia (2000). Antropología y racismo en México. En *Desacatos*, núm. 4, pp. 53-79. <https://desacatos.ciesas.edu.mx/index.php/Desacatos/article/view/1234>
- Castillo, Elizabeth y Axel Rojas (2005). *Educación a los otros. Estado, políticas educativas y diferencia cultural en Colombia*. Colombia: Universidad del Cauca.
- Castoriadis, Cornelius (2001). Reflexiones en torno al racismo. En *Debate Feminista*, vol. 24, pp. 15-29.

- Céspedes del Castillo, Guillermo (1988). América Hispánica (1492-1898). En Manuel Tuñón de Lara (Dir.). *Historia de España. Tomo VI*. Barcelona: Editorial Labor.
- Chebel d'Appollonia, Ariane (1998). *Los racismos cotidianos*. Barcelona: Bellaterra.
- Cohen, Jessica y J. M. Blanco (mayo de 2017). *Documento de investigación 05/2017. Grupos militantes de ideología radical y carácter violento, región "América". Supremacismo blanco*. Instituto Español de Estudios Estratégicos. http://www.ieee.es/Galerias/fichero/docs_investig/2017/DIEEEINV05-2017_Supremacismo_Blanco_JMBlanco-JessicaCohen.pdf
- Comandanta Esther (28 de marzo de 2001). *Discurso de la comandanta Esther en la Tribuna del Congreso de la Unión*. <https://enlacezapatista.ezln.org.mx/2001/03/28/discurso-de-la-comandanta-esther-en-la-tribuna-del-congreso-de-la-union/>
- Consejo Nacional para Prevenir la Discriminación (2004). *Carpeta informativa*. https://www.conapred.org.mx/documentos_cedoc/47%20CIQE_Ax.pdf
- Consejo Nacional para Prevenir la Discriminación (2011). *Encuesta Nacional sobre Discriminación en México. Resultados generales* [Conjunto de datos]. <http://sindis.conapred.org.mx/estadisticas/enadis/>
- Consejo Nacional para Prevenir la Discriminación (2014). *Ley Federal para Prevenir y Eliminar la Discriminación*. https://www.conapred.org.mx/leyes/LFPED_web_ACCSS.pdf
- Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos [Const]. 5 de febrero de 1917.
- Cortina, Adela (2017). *Aporofobia, el rechazo al pobre: un desafío para la democracia*. Barcelona: Paidós.
- Cruz-Carretero, S. (2003). Yanga and the Black Origins of Mexico. En *The Review of Black Political Economy*, vol. 33, núm. 1, pp. 73-77.
- Curtin, Philip D. (1969). *The Atlantic Slave Trade: A Census*. Madison: University of Wisconsin Press.
- Darwin, Charles (1859) *El origen de las especies* (Trad. de Antonio de Zulueta). Feed Books. https://www.uls.edu.sv/libroslibres/ciencias-naturales/origen_especies.pdf

- Darwin, Charles (2009). *El origen del hombre* [1ª edición 1871]. (Trad. de A. López White). Valencia: F. Sempere Y Ca, Editores https://medicina.ufm.edu/images/7/7c/Elorigendelhombre_POR_CHARLES_DARWIN.pdf
- De Prado Plumed, Jesús (2018). ¿Qué se entiende por islamofobia? En *Diplomado en línea Racismo y xenofobia vistos desde México*. Conapred / CNDH / UNAM / Red Integra.
- Domínguez Michael, Christopher (03 de enero de 2018). El maestro de la difamación: Édouard Drumont. *Letras Libres*. <https://letraslibres.com/revista/el-maestro-de-la-difamacion-edouard-drumont/>
- Drumont, Édouard (1886). *La France Juive*. París: Flammarion.
- Du Bois, W. E. B. e Isabel Eaton (1996). *The Philadelphia Negro. A Social Study* [1ª edición 1899]. Penn Press: University of Pennsylvania Press.
- Eguiguren Praeli, Francisco (1997). Principio de igualdad y derecho a la no discriminación. En *Ius et veritas*, vol. 8, núm. 15, pp. 63-72.
- Eisner, Will (2005). *La conspiración. La historia secreta de los protocolos de los sabios de Sion*. Barcelona: Norma.
- El Hamel, C. (2002). 'Race', slavery and Islam in Maghribi Mediterranean thought: the question of the Haratin in Morocco. En *The Journal of North African Studies*, vol. 7, núm. 3, pp. 29-52.
- Ferrer i Mallol, María Teresa (1998). Évolution du statut de la minorité islamique dans les pays de la couronne catalo-aragonaise au xive Siècle. En M. Balard y A. Ducellier (Eds.). *Le partage du monde: échanges et colonisation dans la Méditerranée médiévale*. París: Publications de la Sorbonne, pp. 439-452.
- Firmin, Anténor (2011). *Un acercamiento a la igualdad de las razas* (1ª edición 1885). La Habana: Editorial de Ciencias Sociales.
- Florescano, Enrique (1986). Ser criollo en la Nueva España. En *Revista Nexos*, núm. 103.
- Florescano, Enrique (1999). *Memoria indígena*. México: Taurus.
- Florescano, Enrique (2014). La reconstrucción de la memoria en las Repúblicas de Indios. En *Revista Nexos*, 1 de marzo.
- Florescano, Enrique y Francisco Eissa (2008). *Atlas histórico de México*. México: Santillana / Aguilar.

- Fluehr-Lobban, Carolyn (2011). Introducción. En Anténor Firmin. *Un acercamiento a la igualdad de las razas humanas* (1ª edición 1885). La Habana: Editorial de Ciencias Sociales.
- Fossaert, Robert (1983). *Les Structures Idéologiques*. París: Les Éditions du Seuil.
- Fredrickson, George (2010). *Racism, a Short Story*. Princeton: Princeton University Press.
- Funes, Patricia (2017). Entre microscopios y crisoles. Raza y nación en el Sur. En Tomás Pérez Vejo y Pablo Yankelevich (Coords.). *Raza y política en Hispanoamérica*. México: Bonilla Artigas / El Colegio de México / Iberoamericana Vervuert, pp. 99-144.
- Gall, Olivia (1998). Los elementos histórico-estructurales del racismo en Chiapas. En Alicia Castellanos Guerrero y Juan Manuel Sandoval (Coords.). *Nación, racismo e identidad*. México: Nuestro Tiempo, pp. 143-190.
- Gall, Olivia (2001). Estado federal y grupos de poder regionales frente al indigenismo, el mestizaje y el discurso multiculturalista: pasado y presente del racismo en México. En *Debate Feminista*, vol. 24. <https://doi.org/https://doi.org/10.22201/cieg.2594066xe.2001.24.660>
- Gall, Olivia (2007). Relaciones entre racismo y modernidad: preguntas y planteamientos. En Olivia Gall (Coord.). *Racismo, mestizaje y modernidad: visiones desde latitudes diversas*. México: UNAM-CEIICH, pp. 63-90.
- Gall, Olivia (2013). Prejuicio y racismo. En F. Blanck-Cereijido (Coord.). *El siglo del prejuicio confrontado*. México: Paradiso, pp. 75-110.
- Gall, Olivia (2016). La alianza Trump-Bannon-AltRight-GOP, una peligrosa amenaza racista y xenófoba. En *Actual Marx. Intervenciones*, núm. 22.
- Gall, Olivia (2018). Racismos y xenofobias mexicanos frente a los migrantes: 1910-2018. En *Revista Interdisciplinaria da Mobilidade Humana*, vol. 26, núm. 53, pp. 115-134.
- Gall, Olivia (2021). A Short Version of the Long Duration Story of Mexican *Sui Generis* Racism. En Ana Barahona (Ed.). *Handbook of the Historiography of Latin American Studies on the Life Sciences and Medicine*. Berlín: Springer.

BIBLIOGRAFÍA

- Gamio, Manuel (1982). *Forjando patria* [1ª edición 1916]. México: Porrúa.
- García, José Emilio (2018). El recorrido histórico hacia el lamarckismo y su repercusión en la psicología. En *Revista Peruana de Historia de la Psicología*, vol. 4, pp. 7-28.
- García Cubas, Antonio (1885). *Cuadro geográfico, estadístico, descriptivo e histórico de los Estados Unidos Mexicanos*. México: Oficina Tipográfica de la Secretaría de Fomento.
- García Murcia, Miguel (2013). *Profesionalización de la antropología física en México: la investigación, las instituciones, la enseñanza (1887-1942)*. Tesis para obtener el grado de doctor en Historia. México: UNAM-FFYL.
- García Murcia, Miguel (2017). *La emergencia de la antropología física en México. La construcción de su objeto de estudio (1864-1909)*. México: Secretaría de Cultura / INAH.
- Garner, Paul (2008). Reflexiones sobre historia, patria y la construcción de la nación mestiza en el México porfiriano: o cómo interpretar las fiestas del Centenario de 1910. En 20/10. *Memoria de las Revoluciones en México*, núm. 1, pp. 127-145.
- Gaspar, Selene (2012). Migración México-Estados Unidos en cifras (1990-2011). En *Migración y Desarrollo*, vol. 10, núm. 18.
- Gerhard, Peter (1986). *Geografía histórica de la Nueva España 1519-1821*. México: UNAM.
- Geulen, Christian (2009). *Breve historia del racismo*. Madrid: Alianza Editorial.
- Ginés de Sepúlveda, Juan (1975). *Apología de Juan Ginés de Sepúlveda contra fray Bartolomé de las Casas* (Trad. Á. Losada). Madrid: Editora Nacional.
- Ginés de Sepúlveda, Juan (1984). *Demócrates segundo o de las justas causas de la guerra contra los indios* (Trad. y Ed. Á. Losada). Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas.
- Gleizer, Daniela (2010). De la apertura al cierre de puertas: la inmigración judía en México durante las primeras décadas del siglo xx. En *Historia Mexicana*, vol. 60, núm. 2, pp. 1175-1227.
- Gleizer, Daniela (2011). Políticas migratorias en la construcción de la identidad nacional mexicana. En Akuabi Adonon, Hiroko Asakura, Laura Carballido y Jorge Galindo (Coords.). *Identidades, exploran-*

- do la diversidad*. México: Universidad Autónoma Metropolitana / Anthropolos.
- Gleizer, Daniela (2018). El exilio incómodo: México hacia los judíos ante el nazismo. En *Diplomado en línea Racismo y xenofobia vistos desde México*. Surxe / Red Integra / Conapred.
- Gobierno del Estado de Veracruz (2012). *Acta de independencia del imperio mexicano, pronunciada por su junta soberana congregada en la capital de él en 28 de septiembre de 1821*. <https://www.segobver.gob.mx/juridico/var/independencia.pdf>
- Gobineau, Joseph Arthur de (1939). *Ensayo sobre la desigualdad de las razas humanas*. Barcelona: Apolo.
- Goffman, Erving (1989). *Estigma. La identidad deteriorada*. Buenos Aires-Madrid: Amorrortu Editores.
- Gómez, Magdalena (15 de agosto de 2001). Crónica de un golpe anunciado. *La Jornada*. <https://www.jornada.com.mx/2001/08/15/004a2pol.html>
- Gómez, Magdalena (2013). Los pueblos indígenas y la razón de Estado en México: elementos para un balance. En *Nueva Antropología*, vol. 26, núm. 78, pp. 43-62.
- Gómez Izquierdo, Jorge (1991). *El movimiento antichino en México (1971-1934): problemas del racismo y del nacionalismo durante la Revolución Mexicana*. México: INAH.
- Gómez Izquierdo, Jorge (2000) El discurso antirracista de un antropólogo indigenista: Juan Comas Camps. En *Desacatos*, núm. 4, pp. 80-101.
- Gómez Izquierdo, Jorge (2002). *Estudios sobre el racismo en México: enfoques preexistentes, antecedentes y estado de la investigación*. Puebla: BUAP.
- Gómez Izquierdo, Jorge y Ma. Eugenia Sánchez Díaz de Rivera (2011). *La ideología mestizante, el guadalupanismo y sus repercusiones sociales. Una revisión crítica de la "identidad nacional"*. México: IBERO / BUAP.
- Gonzalbo, Pilar (1998). *Familia y nuevo orden colonial*. México: El Colegio de México.
- Gonzalbo, Pilar y Solange Alberro (2013). *La sociedad novohispana. Estereotipos y realidades*. México: El Colegio de México.

BIBLIOGRAFÍA

- Goodman, Alan, Yolanda Moses y Joseph Jones (2012). *Race. Are We So Different?* Hoboken: Wiley-Blackwell.
- Gould, Stephen Jay (1988). *La falsa medida del hombre*. Buenos Aires: Ediciones Orbis.
- Gould, Stephen Jay y Richard Lewontin (1982). La adaptación biológica. En *Paleobiology*, vol. 8, núm. 4, pp. 214-223.
- Gruzinski, Serge (1994). Del barroco al neobarroco: fuentes novohispanas de los tiempos posmodernos. En Serge Gruzinski (Coord.). *México: Identidad y cultura nacional*. México: UAM-I.
- Gruzinski, Serge (2007). *El pensamiento mestizo. Cultura amerindia y civilización del Renacimiento*. Barcelona: Paidós.
- Hermosa, Jesús (1991). *Manual de geografía y estadística de la República Mexicana* [1ª edición 1857]. México: Instituto Mora.
- Hiernaux, Jean y Michael Banton (1969). *Cuatro declaraciones sobre la cuestión racial*. UNESCO. <https://unesdoc.unesco.org/ark:/48223/pf0000128133>
- Hill, Christopher (1980). *De la reforma a la revolución industrial. 1530-1780*. Caracas: Ariel.
- Hobsbawm, Eric (2011). *La era de la revolución 1789-1848* [1ª edición 1962]. México: Paidós.
- Hobsbawm, Eric (2013). *Un tiempo de rupturas. Sociedad y cultura en el siglo xx*. Barcelona: Crítica.
- Hoffmann, Odile y Gloria Lara Millán (2012). Reivindicación afroamericana: formas de organización de la movilización negra en México. En María José Becerra, Diego Buffa, Hamurabi Noufour y Mario Ayala. *Las poblaciones afrodescendientes de América Latina y el Caribe. Pasado, presente y perspectivas desde el siglo xxi*. Córdoba: Universidad Nacional de Tres de Febrero / Universidad Nacional de Córdoba / CIECS, pp. 25-46.
- Inoue, Yukitaka (2013). El significado de los Títulos primordiales para los pueblos coloniales y actuales. En *Boletín del Instituto Latinoamericano de Investigaciones de Kyoto*, vol. 13, pp. 19-30.
- Instituto Nacional de Estadística y Geografía (2016). *Encuesta intercensal 2015. Principales resultados* [Conjunto de datos]. <https://www.inec.gob.mx/>

- inegi.org.mx/contenidos/programas/intercensal/2015/doc/eic_2015_presentacion.pdf
- Instituto Nacional de Estadística y Geografía (2017). *Módulo de Movilidad Social Intergeneracional* [Conjunto de datos]. <https://www.inegi.org.mx/programas/enadis/2017/>
- Iturralde, Gabriela (2017). Obstáculos al reconocimiento constitucional de los pueblos y comunidades afro mexicanas: ¿Objeciones del racismo? En *Revista Antropológica del Sur*, vol. 4, núm. 8, pp. 127-147.
- Iturralde, Gabriela y Eugenia Iturriaga (Coords.) (2018). *Caja de herramientas para identificar el racismo en México*. Contramarea / Red Integra / Afrodescendencias en México. Investigación e Incidencia, A. C.
- Iturralde, Gabriela y María Elisa Velázquez (2012). *Afrodescendientes en México. Una historia de silencio y discriminación*. México: Conapred.
- Iturriaga, Eugenia (2016). *Las élites de la ciudad blanca: discursos racistas sobre la Otredad*. México: UNAM.
- Iturriaga, Eugenia (2020). Desencriptar el racismo mexicano: mestizaje y blanquitud. En *Desacatos. Revista de Ciencias Sociales*, núm. 64, pp. 148-163.
- Itzigsohn, José (2021). ¿Por qué leer a W. E. B. Du Bois en América Latina? En *Nueva Sociedad*, núm. 292.
- Jerade, M. (2018). Antisemitismo y racismo. En *Diplomado en línea Racismo y xenofobia vistos desde México*. Conapred / CNDH / UNAM / Red Integra.
- Katzew, Ilona (2004). *La pintura de castas. Representaciones raciales en el México del siglo XVIII*. México: Conaculta / Turner.
- Kauffmann, Grégoire (2008). Édouard Drumont. París: Perrin.
- Knauth, Lothar (2000). Los procesos del racismo. En *Desacatos*, núm. 4, pp. 13- 26. <https://desacatos.ciesas.edu.mx/index.php/Desacatos/article/view/1232>
- Knight, Alan (2004). Racismo, revolución e indigenismo. México 1910-1940. En *Cuadernos de Estudios sobre Racismo en/desde México*, núm. 1. Puebla: BUAP-Concytep.
- Knight, David (2015). What's 'colorism'? En *Teaching Tolerance*, vol. 51, pp. 45-48.

- Knox, Robert (1850). *The Races of Men: A Fragment*. Londres: Henry Renshaw.
- Kymlicka, Will (1996). *Ciudadanía multicultural: una teoría liberal de los derechos de las minorías*. Barcelona: Paidós.
- Las Casas, Bartolomé de (1975). *Apología de fray Bartolomé de las Casas contra Juan Ginés de Sepúlveda*. Madrid: Editora Nacional.
- Le Bot, Yvon (1995). *La guerra en tierras mayas: Comunidad, violencia y modernidad en Guatemala (1970-1992)*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Le Clézio, Jean Marie (1992). *El sueño mexicano o el pensamiento interrumpido*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Lenton, Diana I. (2014). De centauros a protegidos. La construcción del sujeto de la política indigenista argentina desde los debates parlamentarios (1880-1970). En *Corpus*, vol. 4, núm. 2.
- Levin, Kyra (11 de octubre de 2019). *El antisemitismo no regresó, es que nunca se fue*. DW. <https://p.dw.com/p/3R94J>
- Ley Federal para Prevenir y Eliminar la Discriminación. 11 de junio de 2003. D.O. No. 179.
- Linneo, Carlos (1758). *Sistema natural*. Citado en *Wikipedia*, s. v. 'Historia del concepto de raza' https://es.wikipedia.org/wiki/Historia_del_concepto_de_raza
- Longerich, Peter (2010). *Holocaust: The Nazi Persecution and Murder of the Jews*. Oxford: Oxford University Press.
- López, Germán (29 de noviembre de 2017). *Trump is still reportedly pushing his racist "birther" conspiracy theory about Obama*. vox. <https://www.vox.com/policy-and-politics/2017/11/29/16713664/trump-Obama-birth-certificate>
- López Beltrán, Carlos (2008). Sangre y temperamento pureza y mestizajes en las sociedades de castas americanas. En F. Gorbach y C. López-Beltrán (Eds.). *Saberes locales: ensayos sobre historia de la ciencia en América Latina*. Zamora: El Colegio de Michoacán.
- López Beltrán, Carlos, Peter Wade, Eduardo Restrepo y Ricardo Ventura Santos (Eds.) (2017). *Genómica mestiza. Raza, nación y ciencia en Latinoamérica* (Trad. de Sonia Serna; revisión técnica de Carlos

- López Beltrán, Vivette García Deister, Peter Wade). México: Fondo de Cultura Económica.
- López Caballero, Paula (2022). ¿El mestizaje obscurece, la blanquitud aclara? Categorías de identificación y desigualdad. En *Revista Común*. <https://revistacomun.com/blog/el-mestizaje-obscurece-la-blanquitud-aclara-categorias-de-identificacion-y-desigualdad/>
- López Sarrelangue, Delfina (1963). Población indígena de la Nueva España en el siglo XVIII. En *Historia Mexicana*. El Colegio de México, vol. 12, núm. 4, pp. 516-530.
- López y Rivas, Gilberto (2018). ¿Cumplir los Acuerdos de San Andrés? En *La Jornada*, 7 de septiembre. <https://www.jornada.com.mx/2018/09/07/opinion/025a2pol>
- Lovejoy, Paul (1983). *Transformations in Slavery: A History of Slavery in Africa*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Machuca, Jesús Antonio (1998). Nación, mestizaje y racismo. En Alicia Castellanos Guerrero y Juan Manuel Sandoval (Coords.). *Nación, racismo e identidad*. México: Nuestro Tiempo, pp. 37-74.
- Macías Domínguez, Isabelo (1999). *La llamada del Nuevo Mundo. La emigración española a América (1701-1750)*. Sevilla: Universidad de Sevilla.
- Maestre Sánchez, Alfonso (2004). 'Todas las gentes del mundo son hombres'. El gran debate entre Fray Bartolomé de las Casas (1474-1566) y Juan Ginés de Sepúlveda (1490-1573). En *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, vol. 21, pp. 91-134. <https://revistas.ucm.es/index.php/ASHF/article/view/ASHFo404110091A/4728>
- Márquez, Humberto (2010). La gran crisis del capitalismo neoliberal. En *Andamios*, núm. 13, pp. 57-84.
- Martínez, Sanjuana (04 de agosto de 2014). *Judíos mexicanos, ¿decentes o sionistas?* Sin Embargo. <https://www.sinembargo.mx/04-08-2014/3026070>
- Martínez Shaw, Carlos (1994). *La emigración española a América (1492-1824)*. Colombres. Asturias: Archivo de Indianos.
- McCaa, Robert (1995). Spanish and Nahuatl Views on Smallpox and Demographic Catastrophe in Mexico. En *The Journal of Interdisciplinary History*, vol. 25, núm. 3, pp. 397-431.

BIBLIOGRAFÍA

- Mejía Madrid, Fabrizio (02 de julio de 2022). Hitleriano. *La Jornada*. <https://www.jornada.com.mx/2022/07/02/opinion/01a1pol>
- Méndez, Enrique y Roberto Garduño (17 de marzo de 2001). Visitó Marcos el Politécnico; acepta ir a CU. *La Jornada*. <https://www.jornada.com.mx/2001/03/17/marcos.html>
- Mignolo, Walter (2005). *La idea de América Latina. La herida colonial y la opción decolonial*. Barcelona: Gedisa.
- Molina Enríquez, Andrés (1979). *Los grandes problemas nacionales* [1ª edición, 1909]. México: ERA.
- Mora, José María (1950). *México y sus revoluciones* [1ª edición 1836]. París: Librería de Rosa.
- Moreno, Roberto (1989). *La polémica del darwinismo en México. Siglo XIX*. México: UNAM-Instituto de Investigaciones Históricas.
- Muriá, José María (2010). La conquista de México. En G. Von Wobeser (Coord.). *Historia de México*. México: Secretaría de Educación Pública / Fondo de Cultura Económica / Academia Mexicana de la Historia.
- Navarrete, Federico (2016). *México racista: una denuncia*. México: Grijalbo.
- Navarro, María Fernanda (25 de junio de 2020). *Los 'Dreamers' dependen del tablero político en Estados Unidos*. Forbes. <https://www.forbes.com.mx/los-dreamers-dependen-del-tablero-politico-en-estados-unidos/>
- Navarro y Noriega, Fernando (1869). Memorias sobre la población del Reino de Nueva España. En *Boletín de la Sociedad de Geografía y Estadística de la República Mexicana*. México: Imprenta del Gobierno.
- Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura [UNESCO] (1950). *La cuestión racial*. <https://unesdoc.unesco.org/ark:/48223/pf00000128289>
- Organización Internacional del Trabajo (1996). *Acuerdos de San Andrés Larraínzar*. <http://www.ilo.org/public/spanish/region/ampro/mdt/sanjose/indigenous/sandres.htm>
- Organización Internacional del Trabajo (2014). *Convenio núm. 169 de la OIT sobre pueblos indígenas y tribales. Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas*. <https://www.ilo.org>

- org/wcmsp5/groups/public/---americas/---ro-lima/documents/publication/wcms_345065.pdf
- Palma, Héctor (2005). Consideraciones historiográficas, epistemológicas y prácticas acerca de la eugenesia. En Marisa Miranda y Gustavo Vallejo (Comps.). *Darwinismo social y eugenesia en el mundo latino*. Buenos Aires: Siglo XXI Editores, pp. 115-144.
- Payne, Stanley G. (1995). *A History of Fascism 1914-1945*. Madison: University of Wisconsin Press.
- Peirce, Charles (1977). *Semiotics and Significs: the Correspondence Between Charles S. Peirce and Lady Victoria Welby*. Bloomington: Indiana University Press.
- Pérez, Joseph (2005). *Los judíos en España*. Madrid: Marcial Pons.
- Pérez Monfort, Ricardo (2015). Nacionalismo y regionalismo en el cine mexicano 1930-1960. Algunas reflexiones. En *Revista Chilena de Antropología Visual*, núm. 25.
- Pérez Vejo, Tomás (2009). La extranjería en la construcción nacional mexicana. En Pablo Yankelevich (Coord.). *Nación y extranjería. La exclusión racial en las políticas migratorias de Argentina, Brasil, Cuba y México*. México: UNAM.
- Pérez Vejo, Tomás (2017). Raza y construcción nacional. México 1810-1910. En Tomas Pérez Vejo y Pablo Yankelevich (Coords.). *Raza y política en Hispanoamérica*. México: El Colegio de México / Bonilla Artigas / Iberoamericana Vervuert, pp. 61-98.
- Petré-Grenouilleau, Olivier (2003). La traite oubliée des négriers musulmans. En *L'Histoire*, núm. 280, pp. 48-55.
- Pew Research (2020). *Facts on U.S. immigrants, 2018. Statistical portrait of the foreign-born population in the United States*. <https://www.pewresearch.org/hispanic/2020/08/20/facts-on-u-s-immigrants>
- Philippe, Béatrice (1979). *Être Juif dans la société française du Moyen Age à nos jours*. París: Montalba.
- Pimentel, Francisco (1864). *Memoria de las causas que han originado la situación actual de la raza indígena de México y medios de remediarla*. México: Imprenta de Escalante y Andrade.
- Pinacho, Jacqueline S. (2019). *El derecho a la reparación del daño en el Sistema Interamericano*. Comisión Nacional de los Derechos

BIBLIOGRAFÍA

- Humanos. <https://www.cndh.org.mx/sites/default/files/documentos/2019-09/Derecho-Reparacion-Dano-SI.pdf>
- Pineda G., Esther (2017). *Racismo, endorracismo y resistencia*. Caracas: El Perro y la Rana.
- Pla Brugat, Dolores (2011). Más desindianización que mestizaje. Una relectura de los censos generales de población. En *Dimensión Antropológica*, vol. 53, septiembre-diciembre, pp. 69-91. <https://www.dimensionantropologica.inah.gob.mx/?p=7401>
- Platero Méndez, Raquel (2014). Metáforas y articulaciones para una pedagogía crítica sobre la interseccionalidad. En *Quaderns de Psicologia*, vol. 16, núm. 1, pp. 55-72.
- Poliakov, Léon (1991). *Histoire de l'antisémitisme: L'âge de la science. Tome 2*. París: Seuil.
- Poliakov, Léon (1994). *L'Europe suicidaire: Histoire de l'antisémitisme. Tome 4*. París: Calmann-Lévy.
- Postone, Moishe (2006). History and helplessness: Mass mobilization and contemporary forms of anti-capitalism. En *Public Culture*, vol. 18, núm. 1, pp. 93-110.
- Project on Ethnicity and Race in Latin America. (2010). *PERLA Color Palette*. Princeton University.
- Quijano, Aníbal (2000). Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina. En Edgardo Lander (Comp). *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas Latinoamericanas*. Buenos Aires: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales.
- Reggiani, Andrés Horacio (2019). *Historia mínima de la eugenesia en América Latina*. México: El Colegio de México.
- Reid, Andrew y Paul Lane (Eds.) (2004). *African Historical Archaeologies. An Introductory Consideration of Scope and Potential*. Nueva York: Springer.
- Restrepo, Eduardo (2015). *Intervenciones en teoría cultural*. Colombia: Universidad del Cauca.
- Rojas, Rafael (27 de julio de 2022). Holocausto y relativismo viejo y nuevo. *La Razón*. <https://www.razon.com.mx/opinion/columnas/rafael-rojas-1/holocausto-relativismo-viejo-nuevo-492079>

- Rozat, Guy (2000). Identidad y alteridades: el occidente medieval y sus "otros". En *Desacatos*, núm. 4, pp. 27-52.
- Rozat, Guy (2007). El Occidente frente a la representación del otro. El otro como inversión, diabolización y animalización. En Olivia Gall (Coord.). *Racismo, mestizaje y modernidad: visiones desde latitudes diversas*. México: UNAM-CEIICH, pp. 91-121.
- Ruiz, Verónica y Amarela Varela (2020). Caravanas de migrantes y refugiados en tránsito por México: el éxodo de jóvenes hondureños que buscan, migrando, preservar la vida. En *Entre Diversidades*, vol. 7, núm. 1, pp. 92-129. <http://www.entrediversidades.unach.mx/index.php/entrediversidades/article/view/163>
- Sámamo, Miguel, Carlos Durand y Gerardo Gómez (2001). Los Acuerdos de San Andrés Larráinzar en el contexto de la declaración de los derechos de los pueblos americanos. En José Emilio Ordóñez Cifuentes (Coord.). *Análisis interdisciplinario de la Declaración Americana de los Derechos de los Pueblos Indígenas*. México: UNAM-Instituto de Investigaciones Jurídicas.
- Sánchez Arteaga, Juan Manuel (2009). Las ciencias y las razas en Brasil hacia 1900. En *Asclepio. Revista de Historia de la Medicina y de la Ciencia*, vol. 61, núm 2, pp. 67-100.
- Sandín, Máximo (2000). Sobre una redundancia: el darwinismo social. En *Asclepio*, vol. 52, núm. 2, pp. 27-50. <https://doi.org/10.3989/asclepio.2000.v52.i2.206>
- San Román, Teresa (1996). *Los muros de la separación: ensayo sobre alterofobia y filantropía*. Madrid: Tecnos.
- Schwarz, Tobías (2017). *Políticas de inmigración en América Latina: el "extranjero indeseable" en las normas nacionales, de la Independencia hasta los años de 1930*. Alicante: Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes.
- Secretaría de Gobernación (2020). *Panorama de la migración en México*. http://portales.segob.gob.mx/es/PoliticaMigratoria/Panorama_de_la_migracion_en_Mexico
- Serwer, Adam (13 de mayo de 2020). Birtherism of a Nation. *The Atlantic*. <https://www.theatlantic.com/ideas/archive/2020/05/birtherism-and-trump/610978/>

BIBLIOGRAFÍA

- Sierra, J. (1900). *México, su evolución social. Inventario monumental que resume en trabajos magistrales los grandes progresos de la nación en el siglo XIX*. México: J. Ballezá y compañía.
- Sierra, María (2020). *El holocausto gitano. El genocidio romaní bajo el nazismo*. Madrid: Arzalia Ediciones.
- Slave Voyages (2009). *Base de Datos del Comercio de Esclavos Transatlánticos de la Universidad de Emory*. <https://www.slavevoyages.org/voyage/database>
- Solís, Patricio, Braulio Güémez y Virginia Lorenzo (2019). *Por mi raza hablará la desigualdad. Efectos de las características étnico-raciales en la desigualdad de oportunidades en México*. México: Oxfam México.
- Southern Poverty Law Center (2019). *The year in hate and extremism 2019*. <https://www.splcenter.org/year-hate-and-extremism-2019>
- Stallaert, Christiane (2006). *Ni una gota de sangre impura. La España inquisitorial y la Alemania nazi cara a cara*. Barcelona: Galaxia Gutenberg.
- Suárez y López Guazo, Laura (2005). *Eugenesia y racismo en México*. México: UNAM.
- Subcomandante Insurgente Moisés (11 de noviembre de 2016). *No es decisión de una persona*. Enlace Zapatista. <http://enlacezapatista.ezln.org.mx/2016/11/11/no-es-decision-de-una-persona/>
- Taguieff, Pierre-André (2001). El racismo. En *Debate Feminista*, vol. 12, núm. 24, pp. 3-14.
- Taguieff, Pierre-André (2019). *Une menace planétaire*. París: Les Collections de L'Histoire 83.
- Tatum, Sophie y Jim Acosta (30 de noviembre de 2017). *Report: Trump continues to question Obama's birth certificate*. CNN. <https://edition.cnn.com/2017/11/28/politics/donald-trump-barack-obama-birth-certificate-nyt/index.html>
- Tellez, Edward y The Project of Ethnicity and Race in Latin America (2014). *Pigmentocracies: Ethnicity, Race, and Color in Latin America*. Chapel Hill: University of North Carolina Press.
- The New York Times (11 de febrero de 2015). *The Pegida Anti-immigration movement splits Germany* [video]. <https://www.nytimes>.

- com/2015/02/12/world/europe/pegida-movement-divides-germany.html
- Tilly, Charles (1995). *Las revoluciones europeas. 1492-1992*. Barcelona: Crítica.
- Trejo Amezcu, Alberto (2013). El plebiscito de todos los días: la idea de nación en Ernest Renan. En *Política y Cultura*, núm. 39, pp. 7-25.
- Urías Horcasitas, Beatriz (2000). *Indígena y criminal. Interpretaciones del derecho y la antropología en México, 1871-1921*. México: Universidad Iberoamericana.
- Urías Horcasitas, Beatriz (2007). *Historias secretas del racismo en México (1920-1950)*. México: Tusquets.
- Vasconcelos, José (1948). *La raza cósmica* [1ª edición 1925]. México: Porrúa.
- Vasconcelos, José (2009). *Discursos 1920-1950*. México: Trillas.
- Veiga, Francisco, Enrique Da Cal y Ángel Duarte (1998). *La paz simulada. Una historia de la Guerra Fría. 1941-1991*. Madrid: Alianza Editorial.
- Velázquez, María Elisa (2016). *Racismo hacia afrodescendientes en México: reflexiones históricas y problemas contemporáneos* [ponencia]. DEAS-INAH.
- Velázquez, María Elisa y Gabriela Iturralde (2016a). *Afrodescendientes en México. Una historia de silencio y discriminación*. México: Conapred / INAH.
- Velázquez, María Elisa y Gabriela Iturralde (2016b). Afromexicanos: reflexiones sobre las dinámicas de reconocimiento. En *Revista del Instituto de Investigaciones Antropológicas. Anales de la Antropología*, vol. 50, núm. 2, pp. 232-246.
- Ventura, María del Carmen (2008). Nueva reforma agraria neoliberal y multiculturalismo. Territorios indígenas, un derecho vuelto a negar. En *Revista Pueblos y Fronteras Digital. Estudios, aportes y retos actuales de la antropología jurídica en México*, UNAM, vol. 3, núm. 5, pp. 1-34.
- Vera, Marcia, Gisela Zapata y Luciana Gandini (2020). Movilidad en la inmovilidad: migrantes atrapados bajo la Covid-19 en América Latina. *Open Democracy-free thinking for the world*. <https://www.opendemocracy.net/es/democraciaabierta-es/movilidad-en-la-in>

- movilidad-migrantes-atrapados-bajo-la-covid-19-en-am%C3%A9rica-latina/
- Verduzco Igartúa, Gustavo (1995). La migración mexicana a Estados Unidos: recuento de un proceso histórico. En *Estudios Sociológicos*, vol. 13, núm. 39, pp. 573-594.
- Vergara, Francisco (2018a). El color de piel y las 'razas'. La visión bioantropológica. En Gabriela Iturralde y Eugenia Iturriaga (Coords.). *Caja de herramientas para identificar el racismo en México*. Contramarea / Red Integra / Afrodescendencias en México. Investigación e Incidencia, A. C., pp. 19-24.
- Vergara, Francisco y Nahayeilli Juárez (2018b). De la 'raza' y sus tres grandes mentiras. En Gabriela Iturralde y Eugenia Iturriaga (Coords.). *Caja de herramientas para identificar el racismo en México*. Contramarea / Red Integra / Afrodescendencias en México. Investigación e Incidencia, A. C., pp. 15-18.
- Villela Cortés, Fabiola y Jorge E. Linares (2011). Eugenesia: un análisis histórico y una posible propuesta. En *Acta Bioethica*, vol. 17, núm. 2, pp. 189-197.
- Villoro, Luis (1984). *Los grandes momentos del indigenismo en México*. México: CIESAS.
- Vinson, Ben y Bobby Vaughn (2004). *Afroméxico. El pulso de la población negra en México: Una historia recordada, olvidada y vuelta recordar*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Wade, Peter (1997). *Gente negra, nación mestiza. Dinámicas de las identidades raciales en Colombia*. Bogotá: Universidad de Antioquia / Siglo del Hombre.
- Wade, Peter (2011). Multiculturalismo y racismo. En *Revista Colombiana de Antropología*, vol. 47, núm. 2, pp. 15-35.
- Wade, Peter (2014). Raza, ciencia y sociedad. En *Interdisciplina*, vol. 2, núm. 4, pp. 35-62.
- Wade, Peter (2022). El concepto raza y la lucha contra el racismo. En *Estudios Sociológicos*, núm. 40, pp. 163-192.
- Walker, Alice (1983). *In Search of Our Mothers' Gardens*. San Diego: Harcourt.
- Wieviorka, Michel (1992). *El espacio del racismo*. Barcelona: Paidós.

- Wieviorka, Michel (1994). Racismo y Exclusión. En *Estudios Sociológicos*, vol. 12, núm. 34, pp. 37-47.
- Wieviorka, Michel (2009). *El racismo: una introducción*. Barcelona: Gedisa.
- Yankelevich, Pablo (2011). ¿Deseables o inconvenientes?: las fronteras de la extranjería en el México posrevolucionario. México: Bonilla Artiga Editores / Escuela Nacional de Antropología e Historia / Vevert Iberoamericana.
- Zea, Leopoldo (1968). *El positivismo en México: nacimiento, apogeo y decadencia*. México: Fondo de Cultura Económica.

Filmografía

- Al Jazeera. (14 de mayo de 2018). *Islamophobia Inc* [Archivo de video]. Youtube. <https://www.youtube.com/watch?v=-G9G79oImG4>
- Fox News. (24 de febrero de 2021). Tucker: *Democrats are importing migrants to expand voting base* [Archivo de video]. Youtube. <https://www.youtube.com/watch?v=gogCccQsum4>
- Vice. (18 de octubre de 2017). *Inside America's Largest Right Wing Militia* [Archivo de video]. Youtube. <https://www.youtube.com/watch?v=j7rJstUseKg&t=10s>
- Vice. (18 de febrero de 2022). *The Far Right Are Infiltrating the Military. Decade of Hate* [Archivo de video]. Youtube. <https://www.youtube.com/watch?v=JoMPu1Z7rTQ>
- Vox. (21 de julio de 2017). *Why White supremacists love Tucker Carlson* [Archivo de video]. Youtube. <https://www.youtube.com/watch?v=SkQKVMYyPoM>

Referencias de imágenes

- Imágenes 1 y 2. César Carrillo Trueba (2009). *El racismo en México. Una visión sintética*. México: Conaculta.
- Imagen 3. Un mosaico de castas. En *Artes de México. La pintura de castas* (1990). México: Artes de México y del Mundo.
- Imagen 4. Mestizo. En *Artes de México. La pintura de castas* (1990). México: Artes de México y del Mundo.
- Imagen 5. Castizo. En *Artes de México. La pintura de castas* (1990). México: Artes de México y del Mundo.
- Imagen 6. Torna español. En *Artes de México. La pintura de castas* (1990). México: Artes de México y del Mundo.
- Imagen 7. Torna atrás. En *Artes de México. La pintura de castas* (1990). México: Artes de México y del Mundo.
- Imagen 8. Petul Vaskes (2006). *La Virgen Indígena*. <https://www.flickr.com/photos/yaxchibonam/207443648/>.
- Imagen 9. Lukas.jonathan (2012). *La Virgen Zapatista*. <https://www.flickr.com/photos/lukasjonathan/6855082464/>.
- Imagen 10. José Clemente Orozco (2003). *Cortés y Malintzin*. SEP. 116.
- Imagen 11. El Universal.com (2017). *Se mofan de Marichuy, la candidata independiente indígena*. <https://www.eluniversal.com.mx/nacion/politica/se-mofan-de-marichuy-la-candidata-independiente-indigena>.
- Imagen 12. INAH (2020). *Poblaciones afromexicanas, negras y afrodescendientes*. <https://embamex.sre.gob.mx/hungria/index.php/es/noticias/eventos-culturales/885-24-de-enero-de-2022-dia-mundial-de-la-cultura-africana-y-de-los-afrodescendientes>.

SEMBLANZAS

OLIVIA GALL SONABEND

Es licenciada en Sociología por la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales de la UNAM, y maestra y doctora en Historia Política por el Instituto de Estudios Políticos de París, Francia. Investigadora titular C de tiempo completo del Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades (CEIICH) de la UNAM. Miembro del Sistema Nacional de Investigadores del Conacyt, nivel III, y miembro de la Academia Mexicana de Ciencias. Fue integrante de la Asamblea Consultiva del Consejo Nacional para Prevenir la Discriminación (Conapred) entre 2004 y 2010. Entre 2014 y 2018 fue la coordinadora de la Red de Investigación Interdisciplinaria sobre Identidades, Racismo y Xenofobia (Red Integra), apoyada por el Conacyt. Actualmente es coordinadora del Seminario Universitario Interdisciplinario sobre Racismo y Xenofobia (Surxe) de la UNAM y codirectora académica del diplomado en línea “Racismo y xenofobia vistos desde México”, un proyecto del CEIICH y el Surxe. Ha publicado, en México y otros países, cerca de cien artículos, capítulos y libros, y ha dictado una centena de ponencias y conferencias nacionales e internacionales.

EUGENIA ITURRIAGA ACEVEDO

Es doctora en Antropología y profesora-investigadora de la Facultad de Ciencias Antropológicas de la Universidad Autónoma de Yucatán. Sus investigaciones se han centrado en estudiar las relaciones interétnicas, el racismo y el papel del mestizaje en los discursos nacionalistas. Ha publicado numerosos artículos y capítulos de libros. En 2016 publicó *Las élites de la ciudad blanca. Discursos racistas sobre la otredad*. Forma parte de la Red de Investigación Interdisciplinaria sobre Identidades, Racismo y Xenofobia (Red Integra) y del Seminario Universitario Interdisciplinario sobre Racismo y Xenofobia (Surxe) de la UNAM. Es

codirectora académica del diplomado en línea “Racismo y xenofobia vistos desde México” y coordinadora del cuerpo académico “Estudios sobre representaciones y prácticas culturales” en la Universidad Autónoma de Yucatán.

DIEGO MORALES ESQUIVEL

Es historiador por la UNAM. Ha trabajado en temas de educación vinculados con el sindicalismo magisterial y el racismo en los espacios escolares. Es colaborador de la Red Integra desde 2014. En 2018 participó en el diseño, creación y montaje del diplomado en línea “Racismo y xenofobia vistos desde México” (Surxe-CEIICH-Conapred), del cual fue coordinador entre 2019 y 2021. Fue uno de los coordinadores del libro *Educaciones y racismos. Reflexiones y casos*, coeditado en 2021 por el Centro Universitario del Norte de la Universidad de Guadalajara y la Universidad Pedagógica Nacional. Actualmente estudia un posgrado en Historiografía en la Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Azcapotzalco.

JIMENA RODRÍGUEZ PAVÓN

Es antropóloga social por la Universidad Autónoma de Yucatán. Estudió la Maestría en Políticas Públicas para el Desarrollo con Inclusión Social en la Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales (Flacso), Sede Buenos Aires. Sus líneas de trabajo son la participación social y ciudadana en políticas públicas, la transversalización de la perspectiva de género en programas y políticas, y el racismo, la xenofobia y las discriminaciones. Ha sido docente de varios cursos en línea sobre racismo, discriminación, desarrollo, megaproyectos, género y territorio. Fue coordinadora del equipo ejecutivo del diplomado virtual “Racismo y xenofobia vistos desde México”, de la Red Integra en colaboración con el Conapred y la CNDH, entre 2017 y 2019. Es colaboradora en el diseño y elaboración de los contenidos y materiales audiovisuales y didácticos para dicho diplomado virtual, así como asesora de los estudiantes. Desde 2019 es la secretaria técnica del Seminario Universitario Interdisciplinario sobre Racismo y Xenofobia (Surxe) de la UNAM.

El racismo es un fenómeno que ha ocurrido a lo largo del tiempo de muy diversas maneras. Sus manifestaciones han sido muchas y varían dependiendo de la época y el contexto en que se presentan. Partimos de la base de que sólo entendiendo las diferencias en los tiempos y los espacios donde tiene lugar, podremos encontrar las mejores formas de combatirlo. Con este libro, queremos contribuir a la comprensión de este fenómeno complejo, recorriendo y analizando los conceptos que nos permiten identificarlo dondequiera que aparezca. Pensamos que conocer las historias pasadas y presentes de este fenómeno en el mundo nos permitirá comparar y entender mejor las particularidades del racismo en el contexto mexicano.



SDI SECRETARÍA DE
DESARROLLO
INSTITUCIONAL

SurXe



GOBERNACIÓN
SECRETARÍA DE GOBERNACIÓN



CONAPRED
CONSEJO NACIONAL PARA PREVENIR
LA DISCRIMINACIÓN