

10

Olivia Gall  
coordinadora

RACISMO, MESTIZAJE Y MODERNIDAD:  
VISIONES DESDE LATITUDES DIVERSAS



# RACISMO, MESTIZAJE Y MODERNIDAD: VISIONES DESDE LATITUDES DIVERSAS

Olivia  
Gall  
coordinadora

COLECCIÓN  
DEBATE Y  
REFLEXIÓN

Autores participantes en esta obra

Olivia Gall

Gilberto Giménez

Guy Rozat Dupeyron

Mary Romero

Suzanne Oboler

Jorge Ramón González Ponciano

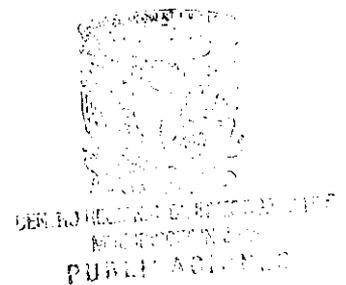
Anani Dzidzienyo

Universidad Nacional Autónoma de México  
Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades  
Centro Regional de Investigaciones Multidisciplinarias

**RACISMO, MESTIZAJE Y MODERNIDAD:  
VISIONES DESDE LATITUDES DIVERSAS**

---

**COLECCIÓN DEBATE Y REFLEXIÓN**



### **Comité editorial del CEICH**

Luis Benítez Bribiesca  
Norma Blazquez Graf  
Daniel Cazés Menache  
Enrique Contreras Suárez  
Rolando García Boutigue  
Rogelio López Torres  
John Saxe-Fernández  
Isauro Uribe Pineda  
Guadalupe Valencia García

### **Comité editorial del CRIM**

Adriana Yáñez Vilalta  
*Presidenta*

Sergio Raúl Reynoso López  
*Secretario*

Arturo Argueta Villamar  
Raúl Béjar Navarro  
Ana María Chávez Galindo  
Juan Guillermo Figueroa Perea  
Brígida García Guzmán  
Boris Gregorio Graizbord Ed  
Margarita Nolasco Armas  
María Teresa Yurén Camarena

# **Racismo, mestizaje y modernidad: visiones desde latitudes diversas**

Olivia Gall  
coordinadora



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

---

CENTRO DE INVESTIGACIONES INTERDISCIPLINARIAS EN CIENCIAS Y HUMANIDADES  
CENTRO REGIONAL DE INVESTIGACIONES MULTIDISCIPLINARIAS  
COORDINACIÓN DE HUMANIDADES  
MÉXICO, 2007

Primera edición, 2007

© Universidad Nacional Autónoma de México

Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades  
Torre II de Humanidades 4º piso,  
Circuito Interior, Ciudad Universitaria,  
Delegación Coyoacán, C. P. 04510, México, D. F.  
[www.ceiich.unam.mx](http://www.ceiich.unam.mx)

Centro Regional de Investigaciones Multidisciplinarias  
Av. Universidad s/n, Cto. 2, Col. Chamilpa,  
C. P. 62210 Cuernavaca, Morelos, México  
[www.crim.unam.mx](http://www.crim.unam.mx)

© Olivia Gall

Edición: Josefina Jiménez Cortés  
Diseño de portada: Angeles Alegre Schettino

ISBN 970-32-4015-1

Impreso y hecho en México

*A Eduard Said*

*A Robert Fisk*

*A los que lucha en todas las latitudes  
contra los fundamentalismo*



# ÍNDICE



Prólogo	
<i>Olivia Gall</i> .....	11

## I

### DESDE LA TEORÍA

Formas de discriminación en el marco de la lucha por el reconocimiento social	
<i>Gilberto Giménez</i> .....	37

Relaciones entre racismo y modernidad: preguntas y planteamientos	
<i>Olivia Gall</i> .....	63

## II

### LOS ORÍGENES DEL RACISMO EN EL MEDIOEVO OCCIDENTAL

El Occidente frente a la representación del otro. El otro como inversión, diabolización y animalización	
<i>Guy Rozat Dupeyron</i> .....	91

III

VOCES DESDE LATITUDES DIVERSAS DEL CONTINENTE AMERICANO

Racismo y mestizaje a través de la lente del <i>racial profiling</i> en Estados Unidos <i>Mary Romero</i> .....	123
Nuevas formas/viejos moldes: la discriminación racial contra los <i>latinos</i> en Estados Unidos después del 11 de septiembre de 2001 <i>Suzanne Oboler</i> .....	141
La antropología, la blancura, el mestizaje y la construcción de lo nacional en Guatemala <i>Jorge Ramón González Ponciano</i> .....	167
Raza y relaciones internacionales: el caso de las relaciones entre Brasil y África <i>Anani Dzidzienyo</i> .....	195
<i>Abstracts</i> .....	223

---

## PRÓLOGO



*Olivia Gall*

Este libro es producto de las reflexiones, el esfuerzo y el trabajo colectivo de un pequeño grupo de siete investigadoras e investigadores, que nos reunimos en la ciudad de México en el mes de marzo de 2003, para celebrar un simposio organizado por la autora de estas líneas y que le dio al libro su nombre. Este último se desarrolló con el apoyo del Centro Regional de Investigaciones Multidisciplinarias (CRIM) de la UNAM, dentro del marco del coloquio internacional *Mestizaje y Racismo, una Perspectiva Interdisciplinaria*, coordinado por la doctora Esther Kravzov Appel.

Las invitaciones a los siete autores que escriben en estas páginas se debieron, además de su gran calidad profesional, a que todos provienen de varios tipos de combinaciones entre latitudes geográficas, culturales y académicas diversas. Ojalá hubiesen podido estas combinaciones ser aún más en su complejidad interna, o, dicho en otras palabras, ojalá que nuestro simposio y nuestro libro hubiesen podido albergar a un mayor número de autores, originarios de o residentes en un mayor número de países, de grupos culturales y de escuelas académicas. Sin embargo, si bien esto no fue posible por motivos económicos, como suele suceder, las latitudes y las combinaciones entre ellas que aquí están representadas son lo suficientemente ricas como para que este esfuerzo colectivo cumpla con su cometido original.

Estas latitudes combinadas están representadas en estas páginas en estricto orden alfabético, por: 1. Anani Dzidzienyo, nacido en Ghana en la Costa Oeste de África; perteneciente desde hace treinta años al universo de los inmigrantes africanos en Estados Unidos; profunda-

mente interesado por la importancia de las relaciones sur-sur, y que ha hecho de la negritud en América Latina —especialmente en Brasil, del que es un profundo conocedor— y de las relaciones entre América Latina y África el tema fundamental del trabajo que desarrolla como profesor e investigador en la prestigiosa Universidad de Brown, en Rhode Island. 2. Olivia Gall es socióloga y politóloga mexicana; hija de judíos polacos que emigraron a México durante la segunda guerra mundial; educada profesionalmente en la UNAM y en Francia, en donde se formó más bien como historiadora. Vivió en Chiapas entre 1991 y 1998. Ahí, el tema del racismo y la casi ausencia de estudios sobre el mismo en México se introdujeron fuertemente en sus preocupaciones profesionales y humanas, que han estado entrelazadas desde hace muchos años con “la hermana república de la UNAM”, en donde se desempeña como investigadora. Actualmente está adscrita al Programa de Investigación Procesos de Democratización en el Marco del Siglo XXI, del CEIICH-UNAM. 3. Gilberto Giménez es paraguayo de origen, pero naturalizado mexicano. Llegó a México en 1972 huyendo de la persecución política del dictador Alfredo Stroessner. Enseñó sociología primero en la Universidad Iberoamericana hasta 1978. A partir de entonces pasó a la UNAM donde tiene su adscripción en el Instituto de Investigaciones Sociales. Su transitar académico lo llevó también primero a Italia, donde estudió su licenciatura en Ciencias Sociales —básicamente economía, derecho y psicología social— en el Instituto di Scienze Sociali de la Universidad Gregoriana de Roma; luego a España, donde concluyó otra licenciatura, en filosofía, con los jesuitas en la Universidad de Comillas, y finalmente a Francia en donde hizo sus estudios doctorales bajo la dirección de Emile Poulat, muy reconocido como especialista en sociología de la religión. 4. Jorge Ramón González Ponciano, de nacimiento y nacionalidad guatemalteco, inició sus estudios de antropología en la Escuela de Historia de la Universidad de San Carlos, la cual concluyó en México, donde vivió en los años ochenta y donde trabajó como analista político y económico para la Agencia Centroamericana de Noticias ENFOPRENSA. Habiéndose trasladado al estado de Chiapas,

trabajó ahí por ocho años como investigador y docente. Posteriormente pasó varios años en Estados Unidos, estudiando su posgrado y haciendo investigación en la Universidad de Stanford, desde donde volvió a su natal Guatemala, pero sin dejar sus lazos académicos con Estados Unidos ni con México. 5. Suzanne Oboler, originaria del Perú, de familia parcialmente judeo-peruana y parcialmente judeo-estadounidense, cursó la educación superior en Inglaterra y en Brasil para luego trasladarse a Estados Unidos donde vive desde ya algunos años. Después de hacer trabajo de organización sindical desarrolló una fructífera carrera académica, haciendo de los 38 millones de latinos que hoy habitan ese país, de las relaciones raciales y de la ciudadanía los temas centrales de sus preocupaciones profesionales. Después de haber trabajado durante 10 años en Brown University hoy es profesora de la Universidad de Illinois at Chicago y editora de la revista *Latino Studies*. 6. Mary Romero es descendiente de ciudadanos mexicanos que se quedaron a vivir en los territorios ocupados por Estados Unidos después de la guerra México-estadounidense de mediados del siglo XIX. Esta población incluía Jenizaros (indígenas “destribalizados” capturados por los españoles y los mexicanos), apaches, mestizos, mulatos, coyotes y afroestados. Ella se identifica como chicana, México-estadounidense y latina. Desde el punto de vista profesional, Mary se formó en Estados Unidos, pero sus áreas de especialización denotan varias latitudes académicas: género y justicia racial en los estudios chicanos/as y latinos/as; género, raza, clase y trabajo; etnografía, narrativa y métodos cualitativos. 7. Guy Rozat, francés por nacimiento, es doctor en Sociología por la Universidad de Nanterre donde se graduó en 1975. Desde 1976 es profesor e investigador en el Instituto Nacional de Antropología e Historia. Ha sido profesor de la licenciatura de Antropología Social en la Escuela Nacional de Antropología e Historia y coordinador de dicha área por varios años. En esa misma institución fue también el creador de la licenciatura de Historia y el coordinador de la maestría de Historia, 1985. Ahí ha impartido cerca de 80 cursos y seminarios en diversas licenciaturas (Antropología Social, Historia, Arqueología, Lingüística y en la maestría de

Historia; ha impartido varias cátedras, cursos, cursillos y conferencias en otras universidades del DF: UAM Azcapotzalco, Universidad Iberoamericana. Y centros universitarios de provincia: Universidad Veracruzana en Xalapa, Zacatecas, Saltillo, Torreón, Morelia, Ciudad Juárez; ha dirigido cerca de 30 tesis de Antropología Social y de Historia; colaboró en la producción de las revistas *Palos de la Crítica*, *Historia y Grafía* y fue director-fundador de la revista de historiografía *Graphen*.

Permítaseme enunciar ahora algunas de las preocupaciones que animaron la organización del simposio que da origen a este libro y que están desarrolladas más ampliamente en el ensayo "Relaciones entre racismo y modernidad: preguntas y planteamientos", incluido en estas páginas. En el campo de estudios sobre la discriminación étnica y racial uno de los temas que ha estado bastante ausente en México, es aquel que ocupa desde hace tiempo ya parte de la discusión académica sobre estos problemas en otras latitudes. Se trata de un asunto central: la relación teórico-metodológica entre el racismo y la modernidad. La razón por la que esta discusión es importante es triple:

1. se refiere al polémico momento del nacimiento, en la historia humana, del fenómeno del racismo; un fenómeno que ha afectado y afecta a importantes grupos de la población mundial;
2. lleva implícita la manera en la que se define a la discriminación racial tanto en su especificidad como en comparación con otras formas de discriminación social, como la discriminación étnica; En otras palabras, ésta "tiene mucho que ver con otra discusión crucial: ¿cómo entender los traslapes entre lo cultural y lo racial a lo largo de la historia humana, y dentro de contextos histórico-geográficos de larga duración, coyunturales o específicos?", y, finalmente,
3. permite cuestionar hasta qué punto los distintos estudios sobre el racismo llevados a cabo en América Latina conocen dicha polémica y sus consecuencias, y desarrollan posiciones teórico-metodológicas consistentes, en cuanto:

- a sus definiciones de racismo *versus* clase y etnicidad,
- al nacimiento del racismo en las zonas geográficas estudiadas, y
- a qué significa la relación entre el racismo y la modernidad en diversos contextos histórico-sociales, económicos, político-jurídicos y culturales.

Entre estos contextos diversos están evidentemente aquellos en los que se mueven y se debaten en forma compleja los países llamados “subdesarrollados” o del “tercer mundo”, en los que la teorización sobre el racismo es muchas veces aun incipiente; en los que frecuentemente se adoptan teorías acerca del racismo que han sido construidas en los países del “primer mundo”, y que no han sido confrontadas con el hecho contundente de que en los países poscoloniales, las más de las veces, la modernidad —como dice Jorge Ramón González Ponciano— nació de entrada con un carácter “regresivo”.

El texto de Gilberto Giménez titulado “Formas de discriminación en el marco de la lucha por el reconocimiento social”, ha sido seleccionado para abrir este libro colectivo. La razón es que dicho trabajo está compuesto por una serie de reflexiones teóricas sobre el problema de la discriminación social en general. Por lo tanto hace las veces de un marco general de análisis dentro del cual puede ser discutido el tema central de este libro: la relación entre el racismo —una forma específica de la discriminación— y la modernidad.

Giménez define la discriminación como “una actitud culturalmente condicionada y negativamente orientada de los grupos dominantes hacia los grupos dominados, que en los procesos de interacción/comunicación se traduce en comportamientos de hostilidad y de trato desigual de los individuos identificados con los primeros respecto a los individuos identificados con los últimos”. Para él, las diferentes formas de discriminación, incluida la de género, independientemente de la época histórica en la que se desarrollan, no son más que expresiones de la desigualdad social; una tesis que, aunque elemental y evidente para los cien-

tíficos sociales marxistas, afirma, “suele ser escamoteada por la mayoría de los autores que se ocupan de este problema”.

Giménez divide en tres las fuentes o motivaciones de la discriminación: el *etnocentrismo* (o sociocentrismo); la *intolerancia social* y la discriminación basada en “el *prejuicio de la inferioridad* de los grupos dominados, en razón de su origen étnico (etnicismo), de sus rasgos físicamente identificables (racismo), de su diferencia de género (sexismo, patriarcalismo) o de su procedencia extranjera (xenofobia), todo ello incluso en ausencia de diferencias culturales muy marcadas”. A partir de aquí desarrolla la parte de su ensayo que discute en forma más específica los temas del racismo y del etnicismo.

Giménez piensa que dada la falsedad, absolutamente comprobada, de la base científica del concepto de “raza” como traductor de una supuesta división genética y biológica entre grupos de seres humanos con fenotipos diversos, y dada en cambio la veracidad científica del concepto de “etnia” como traductor de una realidad que efectivamente se refiere a comunidades culturales existentes, *el concepto de “raza” —subrayado de la coordinadora— debería subsumirse bajo el concepto de “etnia”*. Sin embargo, el argumento no debe aplicarse, desde el punto de vista de Giménez, a la relación entre “racismo” y “etnicismo”, en primer lugar porque, escribe, el “racismo” es una ideología, un prejuicio o una representación social tan real que se conforma como “la forma de discriminación que más duele y la que más lesiona la identidad propia y la autoestima”. A través de esta construcción social se inferioriza y discrimina a ciertas comunidades étnicas sólo por sus atributos biológicos o fenotípicos, dejando de lado todos los demás atributos culturales. En segundo lugar, porque el “etnicismo” es igualmente una ideología real de inferiorización que discrimina a las comunidades étnicas (y, por lo tanto, a sus miembros individuales) sólo en virtud de sus diferencias culturales, sin tomar en cuenta específicamente —piensa Giménez— sus rasgos “raciales” o biológicos. Sin embargo, añade, aunque frecuentemente suelen confundirse las dos últimas formas de discriminación debido a que en la práctica parecen entremezclarse, “conviene mante-

ner la diferencia conceptual entre ambas al menos como tipos ideales en vista del análisis empírico concreto”.

Dada esta posición, Giménez argumenta que si bien a los atributos biológicos de las personas pertenecientes a grupos étnicos de piel negra se les asocia un valor emblemático y negativo, haciéndolas así víctimas del racismo, a los atributos biológicos de las personas de etnias blancas —entre las cuales las judías— no se les asocia un valor emblemático y negativo, por lo que la discriminación contra ellas —aún la Shoah, se concluye— debe ser considerada discriminación étnica y no racial. Por otro lado argumenta también que aunque en algunos países, como Guatemala y México, el término “racismo” “se usa de modo laxo y coloquial para referirse también a la discriminación de los indígenas”, estrictamente hablando ésta sería “discriminación étnica”, pero no “racial”.

Para concluir, Giménez enuncia su tesis central: “detrás de todos los procesos de discriminación se esconde siempre un problema de reconocimiento y, por lo tanto, de atribución de identidad”. Como en general y paradójicamente nuestra identidad es definida fundamentalmente por otros, “en particular por aquellos que se arrogan el poder de otorgar reconocimientos legítimos desde una posición dominante”, siempre nos encontramos en una situación de “intercambio desigual de bienes o recursos de identidad” —o “devaluación unilateral” en términos piagetianos— y es precisamente esta forma de transacción la que define genéricamente todas las formas de discriminación social.

Desde esta perspectiva, para el autor, tanto la discriminación como las luchas en contra de ella o por el reconocimiento social son provocadas no sólo por la existencia *per se* de las diferencias de clase, culturales, de género, de religión o fenotípicas existentes, sino por la posición respectivamente dominante o dominada de cada uno de los grupos sociales inmersos en el conflicto. “Es esta disimetría estructural la que condiciona el intercambio simbólico desigual que genera la actitud discriminante del más fuerte y la respuesta del más débil en términos de sumisión o de rebeldía”.

Por ello, lo que explica para Giménez los conflictos étnicos o raciales es, en última instancia, la búsqueda del reconocimiento de la propia identidad minorizada, descalificada y frecuentemente estigmatizada en el curso de las interacciones con los grupos dominantes y sus instituciones. Y añade: “una característica peculiar de este tipo de conflictos es la de que excluyen, en principio, toda negociación, salvo como estrategia o táctica provisoria para lograr gradualmente el objetivo deseado”. En efecto, para Giménez *“la identidad no es —subrayado de la coordinadora— negociable por definición, y esto explica el carácter muchas veces intransigente y virulento de la lucha. Por eso es de preverse que el conflicto no se apagará, sino que seguirá latente mientras no se logre el reconocimiento pleno”*.

Esto lleva al autor de nuestro primer capítulo a cerrar con una nota optimista: “los conflictos sociales, cuando no son destructivos ni de suma cero, a la larga resultan beneficiosos no sólo para la parte ganadora, sino también para el conjunto de la sociedad”. Hoy diríamos que “la lucha permanente por el reconocimiento social termina ampliando el círculo de la ciudadanía plena y, en consecuencia, de la participación activa en la vida pública”.

En su ensayo “Relaciones entre racismo y modernidad: preguntas y planteamientos”, Olivia Gall abre con las preocupaciones arriba enunciadas acerca de la importancia de abrir en México la discusión sobre el tema de la relación entre el racismo y la modernidad. Con el propósito de contribuir a este objetivo su trabajo retoma básicamente las posturas de tres corrientes de pensamiento, representativas en lo que a este tema se refiere: la que sostiene, desde la Sociología y la Antropología, que el racismo es un fenómeno nacido a partir de la Ilustración (Wieviorka, Moreno Feliú, Krotz); la que sostiene, desde la Historia, que es un fenómeno propio de Occidente, pero premoderno en sus orígenes (Rozat, Knauth), y la que sostiene —ya sea desde la Filosofía o desde una corriente de la Psicología Cognitiva— que es un fenómeno transhistórico y transcultural (Castoriadis, Hirschfeld).

Una vez expuestas dichas versiones, Gall discute tanto los aciertos como los problemas teórico-metodológicos de cada una de ellas. Delinea así conclusiones que van en contra de la posición que sostiene que el racismo es un fenómeno exclusivo de la modernidad, pero que abren interrogantes acerca de por qué razón ninguna de las corrientes analizadas agota realmente el problema, sin caer en serias contradicciones o sin perder en el camino la especificidad de la discriminación racial.

Guy Rozat desarrolla una interesante reflexión acerca de dónde y cuándo situar los orígenes de dos de los argumentos que el racismo del siglo XX echa por delante para referirse al Otro: la diabolización y la animalización.

En términos del análisis en el espacio geográfico-cultural, Rozat manifiesta que su ensayo se centra únicamente en el análisis de la civilización occidental, “no por su eminencia moral, escribe, sino porque somos producto de ella y porque es la civilización que desde hace 500 años trabaja el mundo de las cosas y de los hombres, lo moldea y lo deshace, lo destruye y lo reconstruye a su antojo.”

Por otra parte, en términos de su análisis en el tiempo, estos orígenes se remontan a los siglos XI y XII, es decir mucho más atrás que el periodo del nacimiento de la modernidad, periodo que él sitúa no en el siglo XVIII o era de la Ilustración como lo hacen otros autores, sino en los siglos XVI y XVII. En su argumentación hurga incluso mucho más allá de los tres primeros siglos del segundo milenio, ya que parte de su ensayo desarrolla el pensamiento cristiano acerca de la otredad judía durante el siglo II. “Los judíos —escribe Rozat— son comparados a veces con perros, a veces con puercos, chivos o bestias salvajes. Juan Crisóstomo, miembro de una iglesia encumbrada por su alianza con el poder político, hacia 386 condena para siempre a los judíos [y] dibuja lo que será el futuro antijudaísmo cristiano.” Para él

la sinagoga es un prostíbulo, un teatro, un refugio de ladrones, una guarida de bestias salvajes, la morada del demonio [...] Presos del demonio, los judíos, odiosos asesinos de Cristo, han sido abandonados por Dios.

Todo lo que toca a los judíos se inscribe en la bestialidad. Son bestias que tienen todos los vicios, voracidad, glotonería, lubricidad, sin contar evidentemente los pequeños defectos más específicamente humanos, a los cuales son adictos: rapiña, codicia, traición, robos, etc.

De esta forma, el trabajo de Rozat aporta a este libro colectivo un argumento importante en contra de la teoría de que la argumentación biologicista de la construcción inferiorizante y excluyente de la otredad nació con la modernidad. Este argumento está construido en torno al planteamiento de que si bien la diabolización del Otro a la que se procede en los siglos XI y XII en occidente se inserta en la era de la argumentación religiosa de la discriminación cultural, ésta va acompañada ya desde entonces de una argumentación en muchos sentidos biologicista, que inferioriza a algunos grupos de seres humanos colocándolos en ese lugar más biológico que cultural tan cercano a la naturaleza y llamado animalidad.

En nuestro libro, los trabajos de Mary Romero y de Suzanne Oboler constituyen una unidad, puesto que ambos se sitúan en un contexto común en cuanto al lugar (Estados Unidos), al momento histórico (la actualidad) y al sector de estudio (los latinos), que hoy abarca a 38 millones de los aproximadamente 250 millones de ciudadanos o residentes estadounidenses. Por otra parte, ambos trabajos ponen el acento en un fenómeno específico, el "*racial profiling*", al que Romero define en estos términos: "la supremacía blanca en Estados Unidos es una ideología que identifica a toda la gente como racializada e interconectada con una jerarquía racial específica." Este fenómeno, añade, marca hoy las relaciones raciales, culturales, sociales, económicas y jurídico-políticas en Estados Unidos de una manera cada vez más aguda y dramática. Afecta así en forma específica los derechos ciudadanos y humanos de los integrantes de los grupos "de color", es decir los grupos sociales "no blancos" y, entre ellos, de manera especial, la población llamada por las autoridades estadounidenses "*hispanic*" y "*latina*" por sus propios integrantes.

Además de la enorme importancia que reviste este tema en la actualidad y del hecho de que es indispensable que sea mejor conocido en América Latina —desde donde son expulsados tantos y tantos de sus habitantes día a día hacia la dura realidad que les espera en el rico y poderoso “vecino del norte”— otra de las razones por las que ambas investigadores participan en este libro, a pesar de la similitud de su tema de estudio, es que cada una de ellas lo trata desde ángulos distintos.

Mary Romero lo presenta en todo su dramatismo, a través de un estudio de caso: la muerte, en 1997, de un joven mexicano de 16 años a manos de la policía de Phoenix, Arizona. Un trágico suceso que ella relata y analiza a profundidad, sacando de él conclusiones contundentes en términos de las consecuencias de este fenómeno en la criminalización creciente que se hace en Estados Unidos de los latinos; en otras palabras, la forma creciente en la que se les construye culturalmente como criminales.

Suzanne Oboler, por su parte, se sitúa en el contexto, cada vez más hostil hacia “las minorías”, de los años posteriores al 11 de septiembre (*nine/eleven*). En ellos, escribe, el “*racial profiling*” es utilizado como un arma cada vez más socorrida por el Estado, cada vez más agresiva y peligrosa, para racializar con cada vez mayor profundidad las “etiquetas étnicas” puestas desde hace mucho tiempo en la frente y en la vida diaria de las minorías no blancas. En un trabajo cuidadosamente documentado, radical y político Oboler nos demuestra con claridad la forma en la que el aspecto moreno de los árabes y de los latinos está siendo utilizado en contra de la ciudadanía misma de estos grupos, para identificarlos como un solo grupo, en términos de la peligrosidad que representan nada menos que —se dice— para “la seguridad nacional”. En la campaña antiterrorista que el gobierno de Bush sigue hacia adentro de su país, atacando a los no blancos —una campaña paralela y animada por los mismos objetivos que su campaña imperialista en el nivel internacional—, aquellos a los que en América Latina llamamos “morenos de piel”, o sea los “*brown-skinned*”, en Estados Unidos corren todos el riesgo de ser criminalizados básicamente bajo la acusación de terrorismo o

de narcotráfico. En un ambiente que recuerda tristemente el macartismo, son criminalizados por desarrollar *unamerican activities* (actividades antiestadounidenses).

El excelente trabajo de Suzanne Oboler es la más clara demostración de hasta qué punto el racismo puede no sólo no desaparecer en las sociedades modernas más desarrolladas del planeta, Estados Unidos en este caso, sino incluso renacer de las que se creía eran sus cenizas, unas cenizas repudiadas supuestamente además por dicha sociedad. Y puede renacer con una fuerza tal que en el contexto de la llamada gran crisis de la “seguridad nacional” post-*nine/eleven* se convierte en la poderosa y aterradora ideología motora de un régimen que busca por una parte la colonización militar-imperialista en un nivel internacional y, por la otra, el nacional y mediante el terror de Estado, el control absoluto de la población, fundamentalmente de aquella perteneciente a las minorías étnica y racialmente discriminadas. Un terror ultramoderno que construye en torno a ellas culpabilidades alrededor de tres universos: el del terrorismo, el de la pertenencia a categorías étnico-raciales primitivas y el del tráfico de drogas.

Armada con una rica documentación Oboler explica con detalle el desarrollo que han tenido, entre fines de los años setenta y nuestros días, algunas de las cinco categorías étnicas creadas en 1977 por el Estado estadounidense: Blanco-Europeo; Asiático o de las Islas del Pacífico; Negro o Afroamericano; Indígena de Alaska o Indígena Americano (refiriéndose puramente a los indígenas de Estados Unidos) y, finalmente, Hispanic o Hispano. Aunque hoy en día uno nunca se podría imaginar —dadas todas las complicaciones de identidad personal, de percepción, de estereotipos que están atadas a estas cinco categorías— cuál era el propósito principal y quizá único de las mismas, éste era muy simple, explica la autora: “crearlas era medir el progreso de la nación hacia la integración y la igualdad, era tratar de integrar algunas de las lecciones del movimiento civil de los años sesenta en la vida social estadounidense [...] El impulso por lo menos inicial de la creación de estas categorías era simplemente documentar tanto la discriminación como

el progreso, contar los números, poder medir el progreso de la sociedad en su lucha contra este tipo de discriminación en lo cotidiano.”

Tan loable como haya sido el objetivo inicial de dicha división étnico-racial, lo cierto es que el Estado que gobierna a esta sociedad —que más que el *melting pot* que siempre se hapreciado de ser es una sociedad profundamente racializada— procedió en la realidad a institucionalizar lo que Oboler llama “rótulos”, “etiquetas” o “clasificaciones” étnicas, que adquirieron una vida propia y se convirtieron en aquellas que definen las identidades sociales y personales de toda la población del país. Mientras que no hay duda de que en términos de la política de acción afirmativa estas etiquetas pudieron haber significado algún beneficio para cada uno de los grupos a los que nombran, la verdad es que más que otra cosa han sido utilizadas para racializar a estos grupos, por la vía artificial de homogeneizar aquellos rasgos y conductas culturales, sociales y políticos que son supuestamente compartidos por todas y cada una de las personas que los integran.

Si nos enfocamos en la categoría etiquetada en 1977 con el mote de “*Hispanic*”, cosa que el trabajo aquí contenido de Oboler hace en forma primordial, siguiendo la investigación que en este sentido realizó en su libro *Ethnic labels, latino lives: identity and the politics of (re)presentation in the United State* (University of Minnesota Press, 1995), vemos cómo es definida esta categoría por el censo de 1990, cuyo texto cita Oboler:

Una persona es de origen *Spanish/Hispanic* si el origen, la descendencia o el linaje de esa persona es mexicano, mexicano-americano, chicano, puertorriqueño, dominicano, ecuatoriano, guatemalteco, hondureño, nicaragüense, peruano, salvadoreño, de otro país hispano-hablante, del Caribe, de América Central o del Sur, o de España [...] Dada la vaguedad de este calificativo oficial —escribe Oboler—, así como sus consecuencias para las políticas públicas y las relaciones raciales y sociales y para la vida cotidiana individual, me parece fundamental que reconozcamos que el término *Hispanic* es ante todo, y más que nada, una invención burocrática creada en los años 70 [...] con el propósito de coleccionar datos del Censo y administrar la política...

hacia las poblaciones discriminadas que esta categoría agrupa. Es importante resaltar —agrega— que en cualquier sentido el término “*Hispanic*” y la designación alternativa dada a este último, *latino*, considerada más como propiedad del pueblo, no están de ninguna manera atados o relacionados con cualquier base o identidad histórica, territorial, o cultural de cualquier grupo o nacionalidad latinoamericana en Estados Unidos.

Oboler retoma entonces todo lo anterior para hacer un análisis de cuáles son las consecuencias que esta etiqueta étnica homogeneizadora de “*Hispanic*” ha tenido, en términos de sus implicaciones en los derechos y la ciudadanía de los estadounidenses —incluidos los residentes— a los que hoy caracteriza, en el marco del crítico contexto nacional posterior al 11 de septiembre.

En este trabajo el análisis no se plantea aislado ya que se enmarca dentro de otro análisis paralelo. En él se plantea que dicha homogeneización, que ha sido parecida y ha tenido implicaciones similares para la gente agrupada en las otras categorías étnicas oficiales —los asiáticos, los negros, los blancos, los indígenas, y una nueva, la *Arab/moslems* (Árabes/musulmanes) que ha sido creada recientemente *de facto*— está redundando, dentro del marco del terror de Estado abierto tras los atentados contra El World Trade Center, las líneas aéreas estadounidenses y el Pentágono, en una política contra las minorías represiva y criminalizante, basada en la lógica racizadora de la modernidad llevada hasta la ideología conservadora a ultranza del régimen de Bush.

“La antropología, la blancura, el mestizaje y la construcción de lo nacional en Guatemala”, el ensayo del antropólogo guatemalteco Jorge Ramón González Ponciano, aborda en forma central una aproximación novedosa de investigación y análisis al estudio del tema de la mentalidad de las elites guatemaltecas, una mentalidad que ha permeado a la sociedad en su conjunto y que está basada en los valores simbólicos de la blancura, el antimestizaje y el “racismo cultural”.

En este trabajo que es, entre todos los contenidos en nuestro libro colectivo, el que más le da importancia al tema del mestizaje, lo que le interesa a González es contrastar la dicotomía indígena-ladino exaltada y extrapolada por los antropólogos con la representación dominante que en Guatemala separa a la “gente decente” de los “no blancos”, sobre todo de aquellos ladinos populares denominados “shumos” o “choleros”.

Para González la blancura no es solamente ni en forma primordial un color de la piel de una población situada en la escala superior de una sociedad claramente pigmentocrática. Es más bien “un fenómeno global [...] el poder de decidir e imponer los criterios que humanizan a los hombres y a las mujeres en el planeta [y que] establecen que ser humano es sinónimo de ser moderno, masculino, individualista, racional, urbano, alfabeto, rico, dueño de propiedad privada, patriota, consumista, cristiano y anticomunista.” En este sentido, arguye González, “la blancura es un fenómeno transnacional y como hegemonía es policlasista e interétnica.”

Es interesante que el autor de este ensayo sitúa este análisis en un contexto que él llama el de la “modernización regresiva”.

Puede decirse, escribe, que en Guatemala la modernización ha sido regresiva, porque desde la segunda mitad del siglo diecinueve, incorporó la fuerza salarial y semi-proletaria de la población indígena y mestiza a la economía nacional, pero al nivel político la excluyó de los beneficios de la ciudadanía y de la democracia liberal.

Me parece que este análisis del proceso no lineal, no ascendente, seguido por la modernidad puede aplicarse a muchos otros países subdesarrollados. Sin embargo, González explica que en Guatemala “el vínculo principal entre el pensamiento civilizatorio, la mentalidad dominante y la modernización regresiva, ha sido la ideología de la blancura”.

Por ello para él el estudio del racismo y del mestizaje en Guatemala deberían ser reenfocados. Debería abandonarse como postura teóri-

ca central, propone, la de la dicotomización de la sociedad en indígenas y ladinos, y reenfocar el problema desde una perspectiva teórica nueva: la de la blancura en el sentido en el que está definida líneas arriba. ¿Por qué lo anterior? Porque es necesario proceder a una dura crítica a la antropología presente en Guatemala por lo menos desde los años treinta del siglo veinte y partir de bases nuevas.

La dicotomía indígena-ladino —escribe González— fue utilizada contra las minorías por más de 70 años para estudiar las relaciones interétnicas en Guatemala. Esta ha esencializado a los indígenas como oprimidos y a los ladinos como opresores. Su uso acrítico ha promovido la demonización de todos los ladinos sin distinción de clase ni afiliación cultural, especialmente por parte de un número importante de antropólogos que al tratar a los ladinos como una totalidad homogénea, reducen el racismo a la existencia del sentimiento anti-indígena e ignoran el carácter interétnico, transnacional y policlasista de la blancura y del humanismo anticomunista [...] Es más fácil asumir la defensa de los indígenas en contra de los ladinos o mestizos —sentencia González— que desarrollar una perspectiva crítica sobre la forma en que la pirámide global del capitalismo favorece la construcción de la autoridad del conocimiento científico de los antropólogos.

En el caso guatemalteco, concluye entonces González, “la blancura permite investigar: 1) el racismo anti-indígena de la elite, de las capas medias y de los sectores populares que se asumen no-indígenas, 2) el racismo antimestizo de los ladinos, y 3) el carácter transnacional, policlasista e interétnico del humanismo anticomunista y de la blancura misma”.

El tema del mestizaje en Guatemala, estudiado desde este ángulo, podría arrojar resultados nuevos e interesantes, sugiere. Es importante aclarar que el trabajo de González demuestra ampliamente cómo en su país, a diferencia de México (véase Castellanos y Sandoval, 1998; Desacatos, 2000, núm. 4; Gall, 2001), desde el siglo diecinueve y hasta el presente, la elite guatemalteca y el Estado han ido del asimilacionismo al segregacionismo, sin asumir nunca el desarrollo institucional de una

cultura nacional basada en el mestizaje filo-indígena. Como parte de esa mentalidad prevalece el culto racista al “indio puro” y el repudio del indígena “aladinado”. Durante los siglos XIX y XX, dada la historia colonial de este país —compartida, no lo olvidemos, por Chiapas— los autoidentificados como ladinos negaron su condición mestiza y adoptaron los prejuicios y estereotipos que han denigrado a todos los indígenas y a todos los no blancos, cosa que también hicieron en los Altos y la Selva chiapaneca. De hecho, González hace aquí una observación interesante: “la visión de Benedict Anderson (1980) en cuanto al papel unificador de la prensa y del capitalismo impreso en el imaginar la nación como comunidad operó en Guatemala exactamente en la dirección contraria”. No fue sino hasta los años cuarenta y cincuenta que los regímenes guatemaltecos, animados por el nacimiento del indigenismo interamericano auspiciado por Estados Unidos (Acta de Pátzcuaro, 1944), defendieron la construcción de una nación mestiza y homogénea, con asistencia técnica de antropólogos en su mayoría norteamericanos (Redfield, 1945).

Después de los Acuerdos de Paz en diciembre de 1996 surgieron nuevos discursos sobre la necesidad de construir el mestizaje como el fundamento de una nación que rechaza las ideas del fundamentalismo étnico. Este mestizaje, que el autor llama “*desde arriba*”, curiosamente “se opone explícitamente al reconocimiento constitucional de los derechos culturales de la población indígena, pretextando que tal reconocimiento es lesivo para la construcción de la unidad nacional.” Por otra parte, esta nueva ideología ha sido promovida por intelectuales conservadores guatemaltecos, que la utilizan políticamente, llamando a la unidad de los ladinos en contra del movimiento maya.

Como se puede ver, la exaltación de la conversión de la blancura en autoritarismo político, como la ruta segura hacia la civilización para una elite totalmente orientada a los valores e historia de Europa y de Estados Unidos, llevó, en Guatemala, a la negación de una nosotrosidad mestiza como fundamento de la nación. Esta negación, cito al autor,

se puede observar al rastrear tres rutas fundamentales en la construcción de la mentalidad dominante que permea a toda la sociedad guatemalteca: a) los discursos sobre la importancia civilizatoria de la pureza racial y cultural, b) la construcción jurídica e ideológica de la figura del vago y de la vagancia que opera en favor de la criminalización de la pobreza y de la disidencia política, c) la necesidad política de la dictadura dada la naturaleza racial, social y culturalmente degenerada del llamado pueblo y d) la criminalización de la muchedumbre joven indígena y mestiza perteneciente a los estratos populares.

Con esto llegamos al último tema que aborda González Ponciano: el de la criminalización. En Guatemala, escribe, la exaltación de “la pureza racial” —la supuesta admiración por el indio puro en contra del indio aladinado— ha significado siempre más obediencia y conformidad; menos pureza significa en cambio mayor haraganería, rebeldía y ambición. La caracterización de los indígenas y de los ladinos populares como haraganes criminalizó a los pobres y los convirtió en vagos. Las dictaduras cafetaleras (1871-1944) instituyeron que vagos eran los campesinos sin tierra, los pequeños propietarios, los desempleados o subempleados y todos aquellos sin ingreso o posibilidad de pagar impuestos. En muchos sentidos, de acuerdo al autor la exaltación del “*indio puro*” y la denigración del “*shumo*” no pueden ser propiamente explicadas sin tomar nuevamente en cuenta la influencia de los antropólogos extranjeros en la fábrica de la modernidad en Guatemala. En su esfuerzo científico por develar los misterios del pasado prehispánico en Mesoamérica y su conexión con la población indígena moderna, la antropología contrastó la naturaleza de los ladinos con la autenticidad esencializada y exotizada del llamado “*indio puro*”. El ladino fue el sujeto no atractivo para la investigación antropológica, el espurio actor que iluminaría por contraste los atributos *folk* de los auténticos mayas. Esta construcción etnográfica ayudó a reforzar en un nivel ideológico la dicotomía indígena-ladino impuesta por la economía de plantación. Los antropólogos sienten el deber moral de proteger a los indígenas de la crueldad de los ladinos; los finqueros alaban los hábitos de trabajo del

llamado "*indio puro*"; y los misioneros religiosos exaltan su obediencia y humildad.

Si la ciudadanía en Guatemala se convirtió así, por lo tanto, en el derecho exclusivo de una población "blanca" o "ladina que se siente blanca, que desprecia lo mestizo", para la que trabajan los "indios puros" que así deben permanecer por siempre, ¿dónde queda, se pregunta González, la plebe, la gente "shuma"? Queda simplemente lanzada a las esferas de "los hijos de la gran puta" —llamados en México "los hijos de la chingada"— los bastardos, o sea los delincuentes. Es en esta categoría donde la modernización regresiva y la blancura como ideología casi obligan a colocarse a la juventud indígena y a decenas de miles de jóvenes mestizos que no tienen trabajo, no van a la escuela y combinan el desempleo con el subempleo y las diversas opciones de participación en la delincuencia común y en negocios ilícitos.

Es importante, concluye González, que las posiciones teóricas que guíen la investigación sobre los distintos grupos socioétnicos y sociorraciales en países como Guatemala partan de nuevas bases, fundamentalmente de la incorporación del análisis de la profunda racialización mundial de la desigualdad. Quizá así podamos entender mejor los obstáculos que todavía frenan la descolonización de las mentalidades y de las políticas públicas en Mesoamérica.

Finalmente, nuestro libro cierra con broche de oro con el texto de Anani Dzidzieny, titulado "Raza y relaciones internacionales: el caso de las relaciones entre Brasil y África".

Este ensayo, alimentado por una abundante documentación bibliográfica y hemerográfica, abre una ventana en nuestro país hacia un tema que probablemente sólo existe en las preocupaciones de unos cuantos especialistas africanistas mexicanos. Pero en este caso está tratado por un académico de Ghana, África occidental, que es gran conocedor de la historia africana y del panafricanismo, pero que también —y eso tampoco es común entre los estudiosos de África— forma parte de los muy contados especialistas africanos de la negritud en América Latina

y, sobre todo, de las relaciones entre África y Brasil; este último un país con una población negra que representa casi el 50 por ciento de la población total.

Dzidzienyo, quien en otros trabajos nos presenta un nada alentador panorama sobre las visiones y prácticas racistas que nuestros países —México entre ellos— han alimentado hasta la fecha sobre la negritud y lo africano, temas que tratan en general desde el ángulo etnográfico o folclórico. Su texto es una muestra de la forma en la que el racismo corre en formas multidireccionales y, a veces, entre ciudadanos del mundo situados, frente a las potencias mundiales, en casi igualdad de circunstancias. Dentro de algunos de sus textos trata los casos de Brasil y de Cuba frente a África, explicando que la política brasileña de apertura hacia el continente del que él es originario responde más que nada a intereses comerciales, mientras que la apertura cubana responde fundamentalmente a una actitud política de solidaridad.

En el ensayo que aquí presenta Dzidzienyo nos enriquece con una reflexión —en la que lo cultural, lo político y lo racial juegan un papel central— acerca de cómo se han discutido y cómo se han abordado durante los últimos cuarenta años los pocos vínculos existentes entre África y Brasil. El corazón de dicha reflexión se centra en el hecho de que el camino entre las declaraciones favorables hacia el establecimiento de las relaciones con África de los gobiernos brasileños de los años sesenta del siglo XX y la realidad bastante vacía que han adoptado las relaciones bilaterales entre los países africanos y Brasil en estos cuarenta años hay una gran distancia.

Como lo escribe el autor, cuando muchas de las naciones africanas se independizaron y adquirieron por primera vez visibilidad propia en el nivel internacional, Brasil anunció su deseo de relacionarse diplomáticamente con ellas “como una novedosa forma de enfatizar las conexiones históricas y culturales que atrajeron la atención de las instituciones y de las prácticas derivadas del supuesto multirracismo brasileño y del supuesto honramiento que se les hace a los africanos dentro de la historia y la sociedad brasileñas”. Sin embargo, agrega más adelante,

bajo el punto de vista de muchos afrobrasileños el Brasil oficial ofrece a los africanos una imagen o paquete aséptico en el que las tradiciones históricas, culturales y religiosas africanas son elogiadas y presentadas como evidencia de una integración exitosa, mientras que ofrece una pequeña evidencia de que en la actualidad los afrobrasileños no son de ninguna manera los beneficiarios reales del sistema de relaciones raciales.

Esta ausencia de los afrobrasileños en los sectores vitales de la vida y la sociedad de su país, producto obviamente de un racismo soterrado, es cada vez más obvia para África y ha afectado profundamente las relaciones bilaterales.

Sin embargo, África tampoco ha reaccionado en forma solidaria con esta población en sus relaciones diplomáticas con Brasil. En general ha soslayado el problema racial en aras del mantenimiento de otro tipo de relaciones importantes como las comerciales y estratégicas, encaminadas a compartir el Atlántico sur. La tensión que la discriminación racial contra las poblaciones negras ha creado siempre en las relaciones diplomáticas entre África y Estados Unidos estuvo curiosamente ausente durante muchos años por parte de los gobiernos africanos en sus relaciones con Brasil, que curiosamente no era recordado por estos últimos por sus fechorías del pasado en contra de las poblaciones esclavizadas provenientes de África. Cuando se hizo evidente para muchos africanos que sí habían existido estas fechorías, lo que ocurrió es que se creó un vacío en los vínculos bilaterales, lo cual ha llevado, escribe Dzidzienyo, a un notable vacío de iniciativas africanas hacia el Brasil.

A pesar de todo esto, añade el autor, realmente no han sido desarrolladas contribuciones importantes a la reflexión acerca del papel de las categorías, de las ideologías y prácticas raciales en las relaciones internacionales. Uno de los temas que debería ser abordado en dicha discusión, plantea Anani, sería qué debe hacer África ante el cada vez más evidente racismo antinegro brasileño y cómo debe pronunciarse ante los anhelos de blanqueamiento que en consecuencia manifiesta en forma creciente una parte de la población negra brasileña. Otro de

ellos, estrechamente relacionado con el primero, sería el porqué entre los representantes diplomáticos de Brasil en África ha habido tan poco afrobrasileños.

Cerca del final de su ensayo Dzidzienyo nos brinda información muy precisa acerca de cómo algunos personajes centrales afrobrasileños, por ejemplo Abdias do Nascimento, han hecho de la causa por el estrechamiento de relaciones entre Brasil y África su motivo central de trabajo. También nos deja ver cómo los gobiernos de Cardoso y de Lula da Silva han tratado de corregir el rumbo del vacío de las relaciones bilaterales en las décadas anteriores, empezando por colocar a varios afrobrasileños en puestos centrales de toma de decisión tanto en el nivel interno en Brasil como en el de los contactos África-Brasil. Hoy, manifiesta Dzidzienyo, también ha sido puesto en la mesa por parte del Brasil el argumento de que la enorme pobreza en África impide a los países que la conforman participar completamente en la arena internacional.

En conclusión, de acuerdo al autor ha habido de ambas partes formas de verse poco realistas, poco claras, poco propositivas, demasiado optimistas o demasiado pesimistas. Estas formas han dificultado el que cada parte vea, analice y se sitúe claramente frente a las realidades sociales o raciales de la otra. Así los vínculos entre ambas han carecido de muchos elementos que sin duda enriquecerían tanto al Brasil como a los países africanos; que sin duda obligarían a Brasil a enfrentar con más claridad el racismo antinegro dentro de sus fronteras; que quizás obligarían a África a enfrentar con más claridad sus problemas étnicos, económicos y sociales, y que sin duda les permitirían a ambos compartir de manera creativa y productiva ese Atlántico sur que tantos beneficios puede traer a las aún muy pobres relaciones sur-sur y, a través de ellas, a la defensa de las naciones de este eje ante el Norte y su poderío.

Deseo concluir estas páginas introductorias con una pequeña reflexión que hace las veces de un puente entre las participaciones que habitan este libro. Varios temas se repiten en sus distintos capítulos, indepen-

dientemente de cuál sea la latitud específica de la que provenga cada autor o autora. Entre ellos quisiera destacar algunos que me parecen centrales: el primero es el de racismo, historia y modernidad que preocupa a Rozat y a Gall, y que nos hace volver a las primeras líneas de este prólogo en cuanto a algunas de las preguntas que animaron el nacimiento de este proyecto colectivo. Aquí el tema es tratado más bien desde la perspectiva de que el racismo no nació con la modernidad sino previamente a ella y que en todo caso fue universalizado por la misma en tres etapas: la conquista de nuevos mundos, la Ilustración y la consolidación de los Estados nacionales.

El segundo tema es el de la difícil relación analítica entre la discriminación étnica y la discriminación racial. No hay autor en este libro que no toque este punto. Cada quien lo hace desde un ángulo distinto, pero marcando ineludiblemente la dificultad que presenta esta discusión no acabada y que abre cada día más ventanas, dada la complejidad de las nuevas reivindicaciones étnicas en el mundo y la resistencia del racismo a fenecer como fenómeno histórico. Como lo plantean varios autores en estas páginas, el racismo cambia sus formas, su lenguaje, sus argumentos, las máscaras tras las que se esconde a veces, pero sigue siendo una de esas ideas cuyo poder de violencia no deja de victimizar a importantes segmentos de la humanidad. De hecho, al leer nuevamente los ensayos que conforman *Racismo, mestizaje y modernidad: visiones desde latitudes diversas* quisiera dejar planteada una pregunta: ¿sería válido sostener que mientras que la discriminación étnica no siempre implica la discriminación racial, la segunda casi siempre trae implícita a la primera?

El tercer tema sobre el que cuatro de nuestros autores —Giménez, Oboler, Romero y González— ponen el acento es el de las “etiquetas étnicas”. De ellas y de sus graves consecuencias en la vida de un país tan etnicizado y tan racializado como lo es Estados Unidos nos hablan ampliamente Oboler y Romero. González hace lo propio en el caso de la especificidad de las profundas etnicización y racialización de las relaciones sociales en Guatemala. Giménez lo aborda desde una perspectiva más

bien teórica, pero que nos permite situar los orígenes de diversos fenómenos de discriminación a los que no sabemos frecuentemente qué nombre poner.

El tema de “la blancura” o de “la blanquitud” es un tema central aquí, y tanto Oboler como González y Romero lo presentan como un fenómeno no sólo racial, no sólo étnico, sino ideológico-político, ligado profundamente a una historia colonial, a la estructura desigual de la modernidad liberal, y agudizado por la globalización

Otro tema crucial que aparece también en varios trabajos es la criminalización de segmentos importantes de la población de varios países en relación con la identidad, el racismo, la etnicidad, la clase social, el lugar de procedencia previo a la emigración y la modernidad. En varios de los contextos nacionales analizados por nuestros autores aparece claramente cómo la modernidad, dominada por la blancura como ideología transnacional del poder, echa mano cada vez más de la racialización, la etnicización, la clase y de la edad para situar a ciertos sectores de la población —los “morenos”, los “negros”, los jóvenes, ya sean éstos indígenas, ladinos pobres, árabes, musulmanes o “*hispanics*”— fuera de la ciudadanía. No solamente en términos políticos, culturales, sociales y económicos como se ha hecho desde hace mucho, sino también en términos de trazar con mucha más claridad las fronteras que separan a los seres libres de los presos; a los seres con un presente y un futuro, de aquellos que no lo pueden tener, ya que nacieron en una cuna racial, étnica y de clase que es sinónimo de “criminalidad innata”.

Finalmente, Anani Dzdizienyo nos presenta un tema novedoso en México, pero importante en la discusión internacional sobre el racismo y la modernidad: hasta qué punto la introducción abierta del tema del peso negativo que las relaciones racializadas tienen en sociedades diversas puede imprimir un giro importante en las relaciones diplomáticas, culturales, comerciales y geopolíticas, fundamentalmente desde la urgente perspectiva del fortalecimiento de las relaciones sur-sur.

## I. DESDE LA TEORÍA



---

FORMAS DE DISCRIMINACIÓN EN EL MARCO DE LA LUCHA  
POR EL RECONOCIMIENTO SOCIAL



*Gilberto Giménez\**

La discriminación social, sustentada en la desigualdad de poder, de recursos y de estatus entre los grupos humanos, es tan vieja como la humanidad y ha revestido las más diversas formas en la historia. En nuestra época, algunas de ellas han cobrado peculiar visibilidad incluso en las naciones industriales más desarrolladas, debido a los conflictos y a los movimientos de resistencia que han desencadenado. Así, por ejemplo, la discriminación racial, que alcanzó su paroxismo en la historia reciente de África del Sur, sigue arreciando en países como Estados Unidos e Inglaterra, a pesar de las reformas legales introducidas desde la segunda mitad del siglo pasado para contrarrestarla o mitigarla. En los países con considerable población indígena como México y otros de América Latina, la discriminación étnica ha sido endémica desde la época colonial y sigue vigente hasta nuestros días bajo formas de segregación espacial, de exclusión de la ciudadanía plena y de marginación económica y social (Oommen, 1997). Por lo que toca a la discriminación de género, el movimiento feminista internacional ha documentado no sólo la persistencia del estatuto subalterno de la mujer en la vida conyugal y familiar, en las iglesias, en la esfera política y en muchas legislaciones nacionales, sino también la segregación ocupacional de la que sigue siendo objeto incluso en las

\* Doctor en Sociología y licenciado en Filosofía y en Ciencias Sociales, Gilberto Giménez es investigador del Instituto de Investigaciones Sociales de la UNAM.

naciones más ricas e industrializadas (Blackburn *et al.*, 2002). Por último, podríamos citar todavía la discriminación económica, laboral y legal de los trabajadores extranjeros en los países industrializados del Occidente nordatlántico, frecuentemente combinada con prejuicios raciales y xenofóbicos.

El propósito de este ensayo no es inventariar o analizar empíricamente los innumerables casos de discriminación reportados cotidianamente por los medios de comunicación o presenciados por nosotros mismos en la vida diaria o profesional como testigos las más de las veces impotentes. Nuestra perspectiva es más teórica y se orienta a analizar los *mecanismos psicosociales básicos* que subyacen a los procesos de discriminación social, a la luz de una teoría de las identidades sociales o, más precisamente, de una teoría de la producción y atribución de identidades sociales a través de operaciones recíprocas de reconocimiento.

La tesis central que nos proponemos sustentar a este respecto puede formularse así: toda discriminación social comporta un intercambio recíproco, pero desigual, de reconocimientos evaluativos entre actores sociales que ocupan posiciones disimétricas en el espacio social. En virtud de este intercambio, los actores que ocupan posiciones dominantes tienden a imponer una definición sobrevaluada (y por lo tanto etnocéntrica) de sí mismos, a la vez que atribuyen unilateralmente identidades minorizadas, devaluadas y frecuentemente estigmatizadas a los dominados. De aquí resulta un intercambio desigual de valores (cualitativos) que tiende a generar un tipo particular de conflictos llamados “conflictos de reconocimiento”, analíticamente distintos de los conflictos de interés y de los ideológicos.

Pero antes de entrar directamente en materia, conviene poner un poco de orden dentro de la confusión teórica y conceptual que suele reinar a propósito del tema que nos ocupa.

Atribuimos aquí un sentido genérico a la discriminación social, y la definimos tentativamente como una actitud culturalmente condicionada y negativamente orientada de los grupos dominantes hacia los grupos

dominados, que en los procesos de interacción/comunicación se traduce en comportamientos de hostilidad y trato desigual de los individuos identificados con los primeros respecto a los individuos identificados con los últimos.

Vale la pena clarificar el sentido de esta propuesta de definición operacional. Como se echa de ver, la definición se sitúa dentro de la trilogía clásica: valores/actitudes/comportamientos, de la psicología social. Dentro de este marco, la discriminación se define como una actitud negativamente orientada. En efecto, desde el punto de vista psicosocial, la actitud es un concepto subjetivo y relacional que por una parte se apoya en valores, y por otra se expresa en comportamientos y prácticas valorativamente orientados en sentido positivo o negativo. Los psicólogos sociales la definen como una orientación cognitiva y afectiva relativamente estable hacia objetos, personas o situaciones específicas, con base en criterios valorativos (Moscovici, 1986: 38 ss.).

Cuando añadimos que se trata de una actitud culturalmente condicionada entre grupos, estamos afirmando que el *locus* propio de las diferentes formas de discriminación no es la mera interacción entre individuos, como afirman los psicólogos que elaboraron la "teoría del contacto" para explicar los conflictos raciales, sino la relación entre grupos. Es decir, las actitudes discriminatorias de los individuos se explican por la identificación de éstos con las creencias, valores, estereotipos y prejuicios de sus respectivos grupos de pertenencia. En términos de Piaget diríamos que la discriminación tiene que ver con el pensamiento socializado y colectivo, y no con el pensamiento idiosincrásico. Sería una forma de pensamiento sociocéntrico por el que se valoriza al propio grupo en comparación con los demás grupos considerados diferentes o inferiores (Piaget, 1965: 68 ss.). En resumen, tendemos a ver, a percibir y a juzgar a los demás desde el punto de vista de las reglas y de los estándares culturales de nuestros grupos de pertenencia.

Pero hay que dar un paso más, que consideramos fundamental para entender adecuadamente los fenómenos de discriminación: cuando

afirmamos que su *locus* propio son las relaciones intergrupales, no nos estamos refiriendo a relaciones entre grupos cualesquiera, sino entre grupos que ocupan posiciones disimétricas y contrapuestas en el espacio social, esto es, entre grupos dominantes y dominados en los diferentes campos definidos por la división social del trabajo en las sociedades modernas (Bourdieu, 1990: 135 ss.). Esto significa que las actitudes discriminatorias se dan siempre dentro de un marco de correlación de fuerzas. Por eso son unilaterales y funcionan de arriba hacia abajo en un solo sentido: son los angloamericanos blancos los que discriminan a los afroamericanos, a los hispanos y a los caribeños, y no al revés; son los patrones sexistas los que segregan ocupacionalmente a las mujeres en sus empresas y no al revés; son los mestizos los que discriminan a los indígenas, y no al revés. Y es poco probable que se produzcan actitudes discriminatorias entre angloamericanos y anglocanadienses blancos, pero con toda certeza se producirán entre angloamericanos por un lado, y jamaquinos o hispanos por otro. Todo esto equivale a decir que, en última instancia, las diferentes formas de discriminación no son más que expresiones de la desigualdad social. Esta tesis elemental que parecería de sentido común para cualquier marxista, suele ser escamoteada por la mayoría de los autores que se ocupan de este problema.

Hemos dicho que asumíamos la discriminación social como un concepto genérico. Esto significa que puede revestir diferentes figuras y modalidades tanto si consideramos su grado de radicalidad como los motivos en que se apoya.

Si consideramos su grado de radicalidad, la discriminación puede implicar también la segregación (residencial y laboral) y, en instancia extrema, la exclusión pura y simple, como ocurre en los casos de deportación o de destierro. También variará según los casos la tonalidad psicoafectiva que la acompaña como una resonancia armónica, y que podrá ir de la hostilidad velada o abierta, a la animadversión, el desprecio y el odio.

Si tomamos en cuenta ahora las fuentes o motivaciones de la discriminación, podemos distinguir tres figuras centrales (inspirándonos en un trabajo ya antiguo, pero todavía estimulante de Oliver Cox (1959): el etnocentrismo, la intolerancia y el prejuicio inferiorizante que puede ser racial, sexista, xenofóbico, etcétera.

El *etnocentrismo* (o sociocentrismo) se relaciona con el mecanismo psicológico inconsciente que nos impulsa a considerarnos a nosotros mismos y a nuestros grupos de pertenencia como diferentes y, en general, mejores o más importantes que los otros bajo algún aspecto. Se trata, según Pizzorno (2000: 205), de una *categorización evaluativa* que entraña una especie de autoapología espontánea en comparación con los otros, y por eso mismo constituye una condición para la autoestima y la formación de identidades positivas.<sup>1</sup>

La *intolerancia social* es la actitud de rechazo por parte de un grupo generalmente mayoritario de las creencias y prácticas de otro grupo generalmente minoritario, porque considera que tales creencias y prácticas constituyen una amenaza para la solidaridad del propio grupo o para sus intereses materiales y simbólicos. El fundamento principal de este tipo de discriminación es la *diferencia cultural* y la percepción de que la cultura minoritaria representa un peligro para la reproducción de la cultura dominante. El antisemitismo y la intolerancia religiosa serían los paradigmas clásicos de esta forma de discriminación.

Deben distinguirse cuidadosamente del caso anterior las formas de discriminación fundadas en el *prejuicio de la inferioridad* de los grupos dominados en razón de su origen étnico (etnicismo), de sus rasgos física-

<sup>1</sup> Según Piaget (1965: 73-74), el sociocentrismo es una forma de pensamiento no operatorio que se mantiene centrado sobre el sujeto (individual o colectivo). Se transmite y consolida gracias al constreñimiento de la tradición y de la educación, y se contrapone a las operaciones racionales que implican el descentramiento y el libre juego de una cooperación de pensamiento fundada en la acción. Responde al mismo mecanismo el pensamiento egocéntrico, que constituye una fase característica en el desarrollo de la inteligencia en el plano individual. Cuando el niño pequeño camina bajo una noche estrellada, piensa que las estrellas lo siguen.

mente identificables (racismo),<sup>2</sup> de su diferencia de género (sexismo, patriarcalismo) o de su procedencia extranjera (xenofobia), todo ello incluso en ausencia de diferencias culturales muy marcadas. Lo esencial es aquí la atribución prejuiciosa de la inferioridad, la cual favorece

<sup>2</sup> A propósito de racismo y de etnicismo conviene hacer algunas puntualizaciones. La clasificación de individuos o grupos como pertenecientes a diferentes razas (*v.g.* negroides, mongoloides, caucásicos, etc.) en virtud de determinaciones genéticas y, por lo tanto, biológicas, constituye un error científico. Por eso los antropólogos y sociólogos ponen hoy el término “raza” así entre comillas, para indicar que no se trata de un concepto científico. En cambio, la etnia entendida como un concepto referido a comunidades culturales (generalmente minoritarias) fundadas en la creencia en una consanguinidad imaginaria, y que por eso mismo se atribuyen ancestros comunes y utilizan la gramática de la familia, es un *concepto científico construido* para entender a ciertos tipos de “grupos primordiales”, como son nuestros indígenas en México y América Latina. Otra cosa es el “racismo”, que es una ideología (o prejuicio o representación social) por el que se inferioriza y discrimina a ciertas comunidades étnicas sólo por sus atributos biológicos o fenotípicos (básicamente el color), dejando de lado todos los demás atributos culturales. En este caso, los *atributos biológicos* (el color, el pelo, el índice encefálico, etc.), que también son atributos culturales en la medida en que se los reviste de significado, funciona como el rasgo emblemático que etiqueta a todo el grupo (*labeling*). Por supuesto que el racismo así entendido, como ideología o prejuicio discriminatorio, no sólo existe, sino que es la forma de discriminación que más duele y la que más lesiona la identidad propia y la autoestima. El “eticismo” es igualmente una ideología de inferiorización que discrimina a las comunidades étnicas (y, por lo tanto, a sus miembros individuales) sólo en virtud de sus diferencias culturales, sin tomar en cuenta específicamente sus rasgos “raciales” o biológicos (que en este caso no están marcados ni funcionan emblemáticamente). Con otras palabras, todas las comunidades o grupos étnicos poseen atributos biológicos, por supuesto. Pero en algunos casos se les asocia un valor emblemático y negativo (es el caso de los negros, por ejemplo), y en otros casos no (como ocurre con los judíos y otras etnias blancas). Como se echa de ver, hay que trabajar cuidadosamente con los conceptos de “raza”, etnia, racismo y etnicismo. La “raza” no es más que la etnia considerada unilateralmente bajo el ángulo de sus atributos biológicos o fenotípicos (que en algunos casos son “acceptables” para los dominantes, y en otros casos no); y en este sentido la “raza” debe subsumirse bajo el concepto de “etnia”. En cambio, racismo y etnicismo son ideologías de la inferioridad, que generan actitudes discriminatorias. Habría que relacionar también todo esto con el concepto de clase social, que es otro concepto científico construido para entender la desigual distribución de recursos económicos, culturales, de estatus, de prestigio, etc. en el espacio social. Aquí, la forma ideológica correspondiente sería la discriminación clasista, que genera la explotación. Resulta importante entender que a veces todas estas formas de discriminación se acumulan sobre un mismo grupo: piénsese, por ejemplo, en la mujer indígena discriminada

la *explotación* de los dominados cuando la discriminación funciona en el marco de la organización capitalista del trabajo.<sup>3</sup>

Frecuentemente suelen confundirse las dos últimas formas de discriminación debido a que en la práctica parecen entremezclarse. Sin embargo conviene mantener la diferencia conceptual entre ambas al menos como tipos ideales en vista del análisis empírico concreto. En efecto, la intolerancia social no implica por sí misma el prejuicio de la inferioridad de la cultura discriminada. Por el contrario, frecuentemente lo que se teme es precisamente su virtual o potencial superioridad, como ocurre en muchos casos de antisemitismo registrados por la historia. Tampoco favorece por sí misma la explotación del grupo discriminado, sino en todo caso su exclusión o su asimilación total. A los judíos los perseguimos, los confinamos en *ghetos* o los expulsamos —dice Cox—;

---

por ser mujer en su comunidad, por ser indígena por los mestizos y por ser obrera en la maquila. Es decir: racismo, sexismo (o machismo) y diferenciación de clases están imbricados y funcionan en forma entremezclada. Existe una investigación sobre los negros americanos que, gracias a la "acción afirmativa", han llegado a ser profesionales de estatus elevado. Pues bien, resulta que comparando a los negros y a los blancos que tienen la misma profesión y el mismo diploma (por ejemplo, abogados negros y blancos), los negros siempre tienen un ingreso anual mucho menor que sus colegas blancos. ¿Por qué? Ciertamente por razones de discriminación racial, pero también porque estudiaron en universidades menos prestigiosas, y esto último porque sus familias eran de clase media baja y no podían pagar a sus hijos universidades y escuelas de gran prestigio. Aquí se ve claramente cómo lo racial y lo clasista se imbrican estrechamente. Así que, no sólo por razones políticas sino también científicas se puede hablar de "discriminación racial" siempre que ese sea el caso, es decir, que la discriminación se apoye en atributos fenotípicos (como ocurre con los negros y, en menor medida, con los "amarillos" en Estados Unidos). Aunque en algunos países, como Guatemala y México, el término "racismo" se usa de modo laxo y coloquial para referirse también a la discriminación de los indígenas, que estrictamente hablando sería "discriminación étnica", pero no "racial".

<sup>3</sup> El error de Cox y de otros neomarxistas ha sido la pretensión de derivar directamente el racismo del modo de producción capitalista y de su correspondiente estructura de clases. El racismo tiene raíces históricas propias no reductibles a la explotación capitalista, aunque de hecho funcione en la actualidad dentro del *contexto* del modo de producción capitalista y resulte funcional al tipo de explotación que comporta el modo de producción capitalista (cf. Thompson, 1989: 141 ss.).

pero a las mujeres y a los negros los explotamos. Quisiéramos expulsar o desterrar a los judíos; pero a las mujeres y a los negros los queremos “en su lugar”.

El grupo dominante se muestra intolerante frente a los que define como anti-sociales, pero tiene prejuicio racial frente a los que define como sub-sociales. Así, somos generalmente intolerantes frente a los judíos, pero perjudicados frente los negros. Dicho de otro modo, el grupo dominante no quiere para nada al judío, pero quiere al negro en su lugar. La condición para que acepte al judío es que deje de ser judío y se comporte voluntariamente como la generalidad de la sociedad, mientras que la condición para que acepte al negro es que no trate de parecerse a la generalidad de la sociedad, sino que siga siendo negro. Quisiéramos asimilar al judío, pero ellos tienen buenas razones para negarse a ser asimilados; los negros, en cambio, quisieran asimilarse, pero nosotros no se lo permitimos. (Cox, 1959: 400-401, cit. por Thompson, 1989: 167)

Por lo que toca al etnocentrismo, considero que no constituye una figura específica que pueda colocarse en el mismo plano que las dos últimas formas de discriminación. En efecto, la autoapreciación unilateral en comparación con los otros es un sentimiento natural común a todos los grupos, y no conduce por sí misma a la intolerancia ni a sentimientos de hostilidad racial, étnica o sexista. En todo caso, estimula la competencia entre los grupos, pero no la estigmatización ni la exclusión. Sin embargo podría decirse que, por un lado, el etnocentrismo tiende a exacerbarse en el caso de los grupos que ocupan una posición dominante y, por otro, que constituye algo así como la infraestructura psicológica en la que se apoyan la intolerancia y los prejuicios inferiorizantes.

Pasemos a ilustrar ahora la tesis central que pretendemos sustentar en este ensayo: detrás de todos los procesos de discriminación se esconde siempre un problema de reconocimiento y, por lo tanto, de atribución de identidad. En términos más precisos: la discriminación social supone un reconocimiento desigual y no recíprocamente equivalente entre

actores sociales que ocupan posiciones disimétricas en la estructura social. Por lo tanto implica un intercambio desigual de “bienes de identidad” entre los mismos.

El concepto de reconocimiento ocupa un lugar central en la sociología política de Alessandro Pizzorno y está estrechamente vinculado con el de identidad. En efecto, aunque parezca paradójico, nuestra identidad es definida fundamentalmente por otros, en particular por aquellos que se arrojan el poder de otorgar reconocimientos legítimos desde una posición dominante. En los años treinta —dice Pizzorno— lo importante era cómo las instituciones alemanas definían a los judíos, y no cómo éstos se definían a sí mismos como judíos. En esta perspectiva, la identidad personal no sería más que la “historia de reconocimientos” recibidos por un determinado individuo en los diversos contextos de interacción social en los que participa o ha participado. De este modo el concepto de reconocimiento sostiene, por así decirlo, al de identidad.<sup>4</sup>

El concepto de reconocimiento, extendido al de “círculos de reconocimiento”, explica también, según Pizzorno, las identidades colectivas. Éstas resultan de la formación de redes de relaciones de reconocimiento sostenidas y estabilizadas en el mediano y largo plazo por instituciones que definen sus fronteras.

En su *Fenomenología del Espíritu*, Hegel introduce la noción de reconocimiento (*Anerkennung*) y habla de la *lucha por el reconocimiento* (Inwood, 1992: 245-47). Luchamos para que los otros nos reconozcan tal como nosotros queremos definirnos, mientras que los otros tratan de imponernos su propia definición de lo que somos. Las manifestaciones y ciertos tipos de huelga son formas privilegiadas de lucha por el

<sup>4</sup> En efecto, nuestra identidad personal es una especie de crédito social que nos otorgan los que interactúan con nosotros a través del reconocimiento. En virtud de ese crédito, nuestros interlocutores y socios creen en nuestras promesas, conciertan proyectos comunes con nosotros y nos consideran responsables. Por eso la identidad es un recurso extremadamente frágil y requiere de la estabilidad de sus círculos de reconocimiento.

reconocimiento.<sup>5</sup> Según Bourdieu, la manifestación constituye “un acto típicamente mágico (que no quiere decir desprovisto de eficacia) por el que un grupo práctico, virtual, ignorado o negado se hace visible y manifiesto ante los demás grupos y ante sí mismo, para de este modo dar testimonio de su existencia en tanto que grupo conocido y reconocido que aspira a la institucionalización” (1980: 66).

Para apreciar la importancia que reviste el reconocimiento para la formación de nuestra autoestima y de nuestra identidad, bastaría con imaginarnos, en una especie de experimento mental, lo que significaría para nosotros una situación de no-reconocimiento absoluto, es decir, una situación en la que fuéramos, no solamente desconocidos y totalmente ignorados, sino también eludidos, desaprobados y despreciados. En este caso sentiríamos que nos están negando toda existencia social, porque existir socialmente significa —como sigue diciendo el mismo Bourdieu en el párrafo recién citado— ser percibido como un sujeto distinto y valioso por una “mirada exterior”.

¿Pero qué significa reconocer? ¿Qué operaciones implica en concreto? ¿Qué hacemos exactamente cuando decimos que reconocemos a otros?

En primera instancia, la operación de reconocimiento tiene una dimensión cognoscitiva, y entonces significa clasificar, categorizar y adscribir atributos a otras personas o grupos. Por eso el proceso de reconocimiento coincide, según Pizzorno, con la actividad cotidiana de la *denominación*, esto es, con el hecho de situar a las personas dentro de categorías socialmente definidas a partir de “señales” que un observador puede descifrar si opera dentro de la misma tradición y cultura de quien recibe reconocimiento.<sup>6</sup>

<sup>5</sup> Es curioso cómo el movimiento obrero inglés y norteamericano suele distinguir dos formas de huelga: la que se hace para lograr ciertas ventajas y beneficios; y la *recognition strikes*, esto es, las huelgas orientadas a obtener o mantener el reconocimiento. Lo que determina la participación en éstas y otras formas similares de acción colectiva no es la ventaja personal, sino la búsqueda del reconocimiento. Se participa sobre todo para tener el derecho a existir.

<sup>6</sup> Estas “señales” pueden ser los nombres personales, los títulos honoríficos o profesionales, los uniformes, los distintivos de toda especie y hasta los estilos de vida y modos de vestirse.

Pero hay que añadir de inmediato que la operación de reconocimiento tiene también y sobre todo una dimensión evaluativa —indisociable de la cognitiva— por la que se confiere valor (positivo o negativo) a la presencia del otro.<sup>7</sup> Ya Talcott Parsons (1968a: 78 ss; 1968b) había señalado que el reconocimiento (implícito en la orientación de ego hacia alter considerado como objeto social) no se reduce a una simple actividad cognoscitiva, sino que implica también juicios de conformidad y actividad evaluativa de aprobación o desaprobación.<sup>8</sup>

Los procesos de interacción social entre individuos o grupos presuponen siempre el reconocimiento recíproco en los dos sentidos arriba señalados, lo que implica un intercambio de atribución de identidad. Pero este intercambio puede ser desigual en el sentido de que una de las partes puede exigir para sí el reconocimiento pleno de su identidad autoasignada y frecuentemente sobrevaluada, otorgando en cambio a su contraparte sólo una identidad disminuida, devaluada y frecuentemente estigmatizada. En este sentido hablamos de “intercambio desigual de bienes o recursos de identidad”, y es precisamente esta forma de transacción la que define genéricamente todas las formas de discriminación social. Piaget la llama “devaluación unilateral” y señala que implica la ausencia de una común escala de valores (p. 114) y, por lo mismo, constituye una forma desequilibrada y potencialmente conflictiva de relacionamiento social.

Por eso los procesos de reconocimiento e identificación entre actores sociales se realizan siempre dentro de un contexto de luchas pasa-

<sup>7</sup> Piaget llama “respeto” a la evaluación positiva del otro en cuanto persona, lo que implicaría el reconocimiento de su escala de valores. “Respetar a una persona equivale a reconocer su escala de valores, lo que no significa adoptarla para sí mismo, sino sólo atribuir un valor al punto de vista de esa persona” (1965: 127). Según el propio Piaget, el “respeto” puede ser unilateral, como el del niño hacia su padre, o mutuo, cuando comporta la valorización recíproca entre dos individuos, lo que daría origen a una *moral de la reciprocidad* (*ibid.*: 128-130).

<sup>8</sup> Suelen utilizarse diferentes categorías dicotómicas para denotar las dos dimensiones mencionadas del reconocimiento, por ejemplo: *recognition/acknowledgement*; identificación cognitiva/consideración social; identificación *thin*/identificación *thick*; actitud objetivante/actitud participante, etcétera.

das o presentes. Se trata, dice Bourdieu, de un caso especial de la lucha simbólica por las clasificaciones sociales sea en el nivel de vida cotidiana, sea en el nivel colectivo y en forma organizada, como ocurre en los movimientos raciales, étnicos o feministas. Esta lucha incesante da lugar a equilibrios temporales que se manifiestan en forma de correlaciones de fuerza simbólicas, en las que existen, como queda dicho, posiciones dominantes y dominadas. Los actores que ocupan posiciones dominantes pugnan por imponer una definición dominante de las identidades sociales (de las propias y de las ajenas), presentándola como la forma legítima de clasificación social. En cuanto a los dominados, sólo les quedan dos opciones: o bien aceptan la definición dominante de su identidad;<sup>9</sup> o bien se rebelan, no tanto para negar los rasgos devaluados o estigmatizados, sino para invertir la escala de valores según la lógica del *black is beautiful* o del “orgullo gay”.

Pero hay más: en el contexto de la lucha por la clasificación legítima del mundo social, las identidades dominantes tienden a exagerar la excelencia de sus cualidades y costumbres y a denigrar las ajenas, en virtud del ya mencionado mecanismo del etnocentrismo exacerbado por la conciencia de la propia superioridad y dominación. “Detrás de toda oposición étnica —dice Max Weber— se encuentra de algún modo la idea de pueblo elegido” (1944: 321).

Acabamos de explicar que el reconocimiento social se realiza a través de operaciones clasificatorias de carácter evaluativo, que según Pizzorno coinciden con la actividad cotidiana de la *denominación*. Ahora bien, en los casos de discriminación social —como la intolerancia y el prejuicio racial o sexista— la denominación de los discriminados asume

<sup>9</sup> Se sabe desde antiguo que los dominados pueden llegar a interiorizar la estigmatización de que son objeto, reconociéndose como efectivamente como inferiores, inhábiles e ignorantes. Pero hay más: como a la larga resulta imposible una autopercepción totalmente negativa, la conciencia de la propia inferioridad puede transmutarse en valor, conforme al mecanismo ya señalado por Hegel en su *Fenomenología* (dialéctica del amo y del esclavo). Por esta vía suelen surgir los valores de la sumisión como la resignación, la aceptación gozosa del sufrimiento, la obediencia, la frugalidad y la resistencia a la fatiga, entre otros.

frecuentemente la forma de la *etiquetación* (*labelling*), que constituye una expresión perversa de la clasificación. Según Michael Donnelly (2000), “el *labelling* es esencialmente una operación de mantenimiento de fronteras que establece diferencias asignando al individuo etiquetado una categoría de status más baja como tipo de *outsider*” (p. 101). En términos generales, sigue diciendo el mismo autor, el *labelling* es una noción sociopsicológica que consiste en asignar al individuo una etiqueta degradante que lo sujeta a un tratamiento involuntario y no personalizado por parte de los demás. En efecto, la etiqueta prescribe y justifica emblemáticamente el tratamiento que el individuo etiquetado recibe de los demás y al mismo tiempo altera la concepción que el mismo individuo tiene de sí mismo y de su destino según la lógica de la profecía autocumplida. Es decir, el individuo etiquetado tiende realmente a convertirse en el tipo de persona que la etiqueta asignada había predicho. En suma: ser etiquetado como un X significa ser reconocido por los demás como un X y llegar a ser efectivamente un X. Así, ser etiquetado como un retardado mental significa ser reconocido por los demás como un retardado y llegar a comportarse efectivamente como un retardado mental. Por eso el individuo etiquetado no puede menos que vivir su etiquetación como un despojo de su identidad personal y de su autoestima.

Para resumir: la estructura de base del *labelling* comporta invariablemente estos dos elementos: 1) es público, en el sentido de que la etiqueta es visible para un público o un círculo de reconocimiento relevante para el individuo etiquetado; 2) representa un tipo de clasificación unidimensional, y por consiguiente la reacción que suscita es siempre estereotipada, y no una respuesta individualizada y personal.

Lo dicho hasta aquí no significa que el juego de la etiquetación tenga siempre éxito. En muchos casos sus potenciales blancos quedan muy lejos de su alcance: a los franceses de hoy, por ejemplo, les preocupa muy poco el que los periódicos norteamericanos los hayan etiquetado como “comedores de queso” por no haberse alineado a los designios belicistas de Washington. Otras veces, sus víctimas logran escaparse de sus redes con el tiempo. Es lo que ha pasado, por ejemplo, con los

homosexuales. La categoría de *homosexualidad* fue definida por los sexólogos y otros médicos expertos hacia fines del siglo XIX. Muy pronto se convirtió en una etiqueta infamante que se utilizaba coercitivamente para deslegitimar, castigar o curar a los individuos así clasificados. Pero éstos no se resignaron a quedar prisioneros de la etiqueta, sino que lucharon por decenios para revertir su contenido denigrante. Su larga lucha tuvo un relativo éxito, ya que en nuestros días la categoría ha dejado de representar un estigma infamante, para convertirse en una preferencia sexual considerada cada vez más como legítima, e incluso —para muchos, si no para todos— en una forma de identidad positivamente valorada. “El movimiento de liberación *gay* —concluye Donnelly— constituye ciertamente un hecho no previsto por el *labelling*, y no es el único ejemplo” (2000: 98).

Decíamos que la discriminación constituye en sí misma una forma de relación desequilibrada y potencialmente conflictiva, en la medida en que supone un reconocimiento evaluativo deficitario por el que los grupos dominantes atribuyen identidades devaluadas, etiquetadas y frecuentemente estigmatizadas a los dominados. Por lo tanto, las diferentes figuras de discriminación tienden a generar conflictos y luchas por el reconocimiento social. De este modo desembocamos en el tema del conflicto por el reconocimiento social, una de cuyas figuras prototípicas nos proponemos analizar a continuación.

El *conflicto étnico y racial* ha sido objeto de numerosos estudios desde los años cuarenta por parte de psicólogos, sociólogos y antropólogos particularmente en Estados Unidos. La teoría más difundida para explicar este tipo de conflictos es la llamada “teoría del contacto”, elaborada por el psicólogo Gordon Allport<sup>10</sup> en su obra clásica *The nature of prejudice* (1954).

Esta teoría retoma y reelabora la vieja idea liberal —introducida por Montesquieu en su *Espíritu de las leyes* (1769)— según la cual el

<sup>10</sup> Fue profesor de psicología en la Universidad de Harvard de 1930 a 1967.

comercio destruye los prejuicios y conduce naturalmente a la paz. Siguiendo este mismo hilo de pensamiento, Allport sostiene que la intensificación y ampliación de los contactos entre individuos pertenecientes a grupos sociales antagonistas tienden a socavar los estereotipos negativos y, consecuentemente, a reducir los prejuicios y mejorar las relaciones intergrupales.<sup>11</sup>

Pero Allport es un científico aferrado a la experiencia, y sabe muy bien que en muchos casos la proximidad y la intensificación de los contactos, lejos de disipar los prejuicios, más bien los amplifican y exacerbaban. Bastaría con evocar la experiencia histórica de los estados esclavistas del sur de Estados Unidos para comprobarlo. Por eso la segunda parte de su teoría establece que no es el contacto *per se* lo que garantiza los efectos positivos esperados, sino el contacto que se realiza en circunstancias específicas y bajo condiciones especiales.

Un discípulo predilecto de Allport, Thomas Pettigrew (1971), resume de este modo dichas condiciones: "El prejuicio se reduce cuando los grupos en contacto: 1) poseen igual status, 2) se proponen fines comunes, 3) dependen cooperativamente los unos de los otros e 4) interactúan contando con el apoyo positivo de autoridades, leyes y costumbres" (p. 275).

La formulación de estas condiciones reviste especial interés para nosotros, ya que implica el reconocimiento implícito de que la discriminación étnica y racial finca sus raíces en la estructura de la desigualdad social, y sólo puede ser reducida o atenuada si se corrige o flexibiliza de algún modo dicha estructura.<sup>12</sup>

<sup>11</sup> De este modo Allport recoge la creencia del sentido común de que el contacto estrecho entre los grupos, el conocimiento recíproco y la familiaridad alimentan la amistad y la apreciación mutua, del mismo modo que el intercambio comercial disipa los prejuicios destructivos al promover el conocimiento personal entre los negociantes.

<sup>12</sup> La teoría del contacto ha tenido una enorme influencia en las esferas oficiales de Estados Unidos, estimulando desde los años cincuenta múltiples reformas legales como las que condujeron a la desegregación en la Educación pública y en los autobuses escolares, y a políticas antidiscriminatorias como la acción afirmativa, entre otras.

Lo que se criticó desde un principio en esta teoría fue el tratamiento individualista y psicologizante del problema, como si el conflicto étnico o racial sólo fuera resultado de prejuicios individuales cuasipatológicos derivados del pensamiento autista. Según H.D. Forbes (1997), a quien seguimos en este punto, fue Herbert Blumer el primero en cuestionar de manera clara y persuasiva esta posición. En efecto, para este autor “el prejuicio racial deriva básicamente de la representación que se tiene de la posición del propio grupo, antes que de un conjunto de sentimientos (*feeling*) que los miembros de un grupo racial albergan respecto de los miembros de otro grupo racial” (Blumer, 1958, cit. por Forbes). El prejuicio, por lo tanto, atañe a la relación entre grupos, es decir, resulta de la identificación de los individuos con sus grupos de pertenencia, lo que implica por definición compartir las representaciones, imágenes y estereotipos que circulan en su seno acerca de los demás grupos.

En conclusión, para Blumer “el *locus* propio del prejuicio racial no es el área de los sentimientos individuales, sino el de la definición de las posiciones respectivas de los grupos raciales”. Pero hay que advertir que esta definición se realiza “a través de una compleja interacción y comunicación entre los miembros del grupo dominante” (p. 5).

En su obra fundamental *Ethnic conflict* (1997) el ya citado H.D. Forbes propone una versión corregida y ampliada de la teoría del contacto, pero replanteándola a escala de las relaciones intergrupales para eludir la crítica precedente.

Forbes sigue sosteniendo la importancia de la intensificación y ampliación de los contactos para disipar o atenuar los prejuicios étnicos, pero rechaza las condiciones situacionales postuladas como “tercera variable” por la versión inicial de la teoría. Su argumento es que los datos empíricos disponibles no confirman la influencia determinante de dichas condiciones sobre la correlación: contacto/conflicto étnico. En su lugar Forbes introduce como “tercera variable” la *diferencia cultural* entre los grupos, lo que le permite razonar del siguiente modo: la multiplicación e intensificación de los contactos tienden a disminuir los

conflictos étnicos, siempre que no exista una diferencia cultural muy marcada entre los grupos en contacto. Así, por ejemplo, un nivel determinado de contactos recíprocos que los angloamericanos y los anglocanadienses podrían tolerar fácilmente, provocaría considerable tensión entre japoneses y jamaicanos.

De este modo Forbes construye un "modelo" de conflicto étnico, (inspirado, según él, en el modelo del "conflicto lingüístico"), que articula cuatro variables:  $E_A$  (= el nivel medio de etnocentrismo de un grupo A;  $E_B$  (= el nivel medio de etnocentrismo del grupo B; C (= el nivel de contacto entre los miembros de A y B; y D (= la magnitud de las diferencias culturales entre A y B. ).

Se echa de ver de inmediato que si no hay contacto ni diferencias culturales, no puede haber conflictos. En cambio, habrá más conflictos —cualquiera sea el nivel de los contactos— cuanto mayores sean las diferencias culturales. En definitiva, la tesis central de Forbes es la de que el etnocentrismo (entendido como las diferentes manifestaciones o expresiones del conflicto étnico) tiende a mantener o acrecentar las diferencias culturales, mientras que los contactos tienden a reducirlas. Pero hay que advertir que para Forbes la reducción de las diferencias culturales equivale a favorecer la asimilación o la homogeneización, lo que parece llevar a la inquietante conclusión de que la condición para eliminar los conflictos es la asimilación cultural entre los grupos en contacto.<sup>13</sup>

El primer cuestionamiento que se puede hacer a esta "versión ampliada" de la teoría del contacto es el de que ha perdido por el camino la perspectiva de la posición desigual de los grupos en contacto en términos de poder, recursos y estatus. Esta disimetría de posición esta-

<sup>13</sup> Aunque, si adoptamos una interpretación más benigna, el autor parece propugnar más bien una especie de equilibrio entre el mantenimiento de un nivel razonable de diferenciación cultural (o de conciencia étnica) y un nivel razonable de asimilación (recíproca o unilateral) a través del contacto. De este modo se reducirían significativamente los conflictos étnicos, sin llegar a su eliminación total.

ba implícita en la teoría de Allport y muy explícita en sus primeros críticos, como Blumer. En efecto, no parece que sean simplemente las diferencias culturales de los grupos, *sine addito*, la fuente del conflicto, sino su posición respectivamente dominante o dominada en la trama de las relaciones sociales. Es esta disimetría estructural la que condiciona el intercambio simbólico desigual que genera la actitud discriminante del más fuerte y la respuesta del más débil en términos de sumisión o de rebeldía.

En segundo lugar, hay que reprochar no sólo a Forbes, sino en general a todos los teóricos de esta escuela, el hecho de asumir la noción de contacto de acuerdo al sentido común y sin mayor elaboración teórica. En efecto, hay diferentes modalidades de contacto y no todas tienen las consecuencias culturales que le atribuyen las teorías que estamos discutiendo.

Siguiendo una vieja tesis de la escuela de Chicago, habría que distinguir por lo menos dos tipos diferentes de contacto: los meramente "simbióticos", y los simbólicos o propiamente culturales (Pollini, 1990: 186 ss.). Los primeros tienen un carácter predominantemente utilitario o instrumental, y no implican por sí mismos componentes simbólicos como la lealtad, la solidaridad recíproca o la comunión cultural.<sup>14</sup> Este tipo de contactos relaciona simbióticamente entre sí a cualesquiera especies de organismos (incluidos los humanos) dentro de un determinado nicho ecológico, y representa una condición de su sobrevivencia o reproducción. Los intercambios comerciales, las relaciones de negocio y las relaciones cliente/prestador de servicios, por ejemplo, pertenecen a esta modalidad de contactos. Los contactos simbólicos, en cambio, son aquellos que implican predominantemente transacciones culturales y ponen en juego "bienes de identidad". Tales serían, por ejemplo,

<sup>14</sup> En términos de la antropología de la aculturación hablaríamos en este caso de "relaciones de bloqueo", que son aquellas que se dan entre individuos o grupos culturalmente heterogéneos, y no transmiten rasgos culturales de una y otra parte. Se contraponen a las "relaciones de translación", que sí comportan la posibilidad del contagio cultural (Hunt, 1968: 206).

las interacciones educativas de carácter formal o informal, los intercambios rituales en contextos festivos o religiosos, y la comunicación a través del arte o de los espectáculos.

Existe, por supuesto, una relación de inclusión no recíproca entre ambos tipos de contacto. Es decir, las relaciones simbólicas pueden implicar también las simbióticas, (como cuando un vendedor blanco acompaña con gestos de desprecio la transacción con un cliente negro), pero no a la inversa.

Hecha la distinción precedente, resulta fácil entender que no se puede atribuir a cualquier tipo de contacto los efectos de asimilación o de etnocentrismo postulados por Forbes, sino sólo a los contactos que hemos llamado simbólicos. Por lo tanto, hay que tomar *cum grano salis* aquello de que el comercio destruye el prejuicio y conduce naturalmente a la paz. Las relaciones de negocios y las económicas en general constituyen precisamente formas paradigmáticas de relaciones simbióticas fundadas en la interdependencia obligada de las partes en orden a la reproducción y a la subsistencia, y no comportan por sí mismas un compromiso cultural que ponga en juego las respectivas identidades.

Suele presentarse como una alternativa a la teoría del contacto la llamada "teoría del conflicto realista", según la cual los conflictos étnicos o raciales se reducen, como cualquier otro conflicto social, a un conflicto de interés entre diferentes grupos. En este caso los grupos compiten entre sí para obtener determinados beneficios (generalmente materiales) para sus miembros. Se trataría, entonces, de una especie de "conflicto redistributivo", ya que las partes pugnan en última instancia por una redistribución más justa de los recursos materiales disponibles. Se echa de ver de inmediato que un conflicto de este tipo se resuelve cuando los miembros del grupo en cuestión han obtenido los beneficios esperados o, también, cuando pierden toda esperanza de obtenerlos.<sup>15</sup>

<sup>15</sup> No cabe duda de que los burócratas del gobierno mexicano manejan esta teoría del conflicto cuando piensan, por ejemplo, que van a resolver el conflicto de Chiapas simplemente aumentando en la región el *stock* de bienes y servicios a ser distribuidos: más escuelas, más centros de salud, más empleos, etcétera.

Lo malo de esta concepción un tanto simplista y materialista es que no puede explicar ciertas peculiaridades de los conflictos étnicos. Es verdad que los grupos étnicos se baten también por la tierra, por recursos materiales y por más trabajo y empleo. Pero los conflictos étnicos más típicos no se agotan en este tipo de reclamos y muchas veces tienen poco que ver con el choque de intereses materiales o económicos. En efecto, frecuentemente tienen por foco principal demandas de *bienes intangibles*, como el reconocimiento de la dignidad, el respeto o la valorización del estatus social. Lo característico de los grupos étnicos, como nos han enseñado entre otros los “inconformados” de Chiapas, es su disposición de luchar por aparentes abstracciones, como el reconocimiento de su dignidad, de sus derechos humanos o de su autonomía.<sup>16</sup>

De aquí la necesidad de introducir otro expediente explicativo que sea lógicamente anterior a las reivindicaciones materiales e incluso funcione como condicionante y motivación de estas últimas. Y ese expediente sólo puede ser, en coherencia con nuestros planteamientos, el interés por alcanzar una identidad positiva socialmente reconocida. Lo que explica los conflictos étnicos es en última instancia la búsqueda del reconocimiento de la propia identidad minorizada, descalificada y frecuentemente estigmatizada en el curso de las interacciones con los grupos dominantes y sus instituciones. Por lo tanto, el “bien intangible” por antonomasia que se halla en juego es la propia identidad considerada como valor supremo, y todos los demás bienes como la dignidad, la autonomía, los derechos y los beneficios materiales reivindicados derivan de la misma.

<sup>16</sup> Nada mejor que el siguiente fragmento de Marcos para entender esta peculiaridad de los conflictos étnicos: “Hablamos con nosotros mismos hacia dentro nuestro y miramos nuestra historia: vimos que no todo nos había sido quitado, que teníamos lo más valioso, lo que nos hacía vivir, lo que hacía que nuestro paso se levantara sobre plantas y animales, lo que hacía que la piedra estuviera bajo nuestros pies, y vimos, hermanos, que era DIGNIDAD todo lo que teníamos, y vimos que era grande la vergüenza de haberla olvidado, y vimos que era buena la DIGNIDAD para que los hombres fueran otra vez hombres, y volvió la DIGNIDAD a habitar en nuestro corazón...” (Carta dirigida en febrero de 1994 por la dirigencia del EZLN al Consejo 500 Años de Resistencia Indígena).

En todo conflicto por recursos escasos —dice Melucci— siempre está presente un conflicto de identidad: los polos de la identidad (es decir, la auto y hetero-identificación) se separan y la lucha es una manera de afirmar la unidad, de restablecer el equilibrio de su relación y la posibilidad de intercambio con el otro fundado en el reconocimiento. (1982: 70)

En conclusión: los conflictos étnicos y raciales son en última instancia *conflictos de reconocimiento* (Pizzorno, 1994: 195), porque en ellos una parte —la parte dominada— entra en conflicto esencialmente para exigir o imponer el reconocimiento pleno de su identidad, con todos los derechos que le son inherentes.

Una característica peculiar de este tipo de conflictos es la de que excluye, en principio, toda negociación, salvo como estrategia o táctica provisoria para lograr gradualmente el objetivo deseado. En efecto, la identidad no es negociable por definición, y esto explica el carácter muchas veces intransigente y virulento de la lucha. Por eso es de preverse que el conflicto no se apagará, sino que seguirá latente mientras no se logre el reconocimiento pleno.

Otra característica es la imposibilidad de adoptar frente al conflicto la actitud del *free rider*, es decir, la del calculador oportunista que especula con disfrutar, en caso de victoria, de las ventajas conquistadas sin haber participado en la lucha. En efecto, quien no participe en la lucha pone en riesgo su propia identidad, ya que ésta depende, como hemos visto, del reconocimiento de su propio círculo de pertenencia.

Una dificultad particular para identificar los conflictos de reconocimiento radica en que raras veces se presentan en forma pura. La regla es más bien que se presenten bajo las apariencias de un conflicto de interés, e incluso de un conflicto ideológico, como ocurre actualmente, por ejemplo, en las luchas religiosas intraétnicas entre católicos y protestantes en los altos de Chiapas. En estos casos la tarea del analista consiste en desenredar la madeja procurando detectar la lógica prevaleciente en la lucha.

Como colofón, resulta oportuno recuperar una tesis recurrente en algunos teóricos del conflicto —como Maquiavelo (2000: I; 1978: Proe-

mio) y Simmel (1939: cap. IV), entre otros —según la cual los conflictos sociales, cuando no son destructivos ni de suma cero, a la larga resultan beneficiosos no sólo para la parte ganadora, sino también para el conjunto de la sociedad. Maquiavelo afirma explícitamente que los conflictos, cuando se manifiestan *disputando* y no con violencia sangrienta, favorecen a la cosa pública porque, paradójicamente, tienen por resultado conquistar en favor de una parte hasta entonces excluida y marginada, el derecho de estar presente en el gobierno de la ciudad. Hoy diríamos que terminan ampliando el círculo de la ciudadanía plena y, en consecuencia, de la participación activa en la vida pública. En efecto, cuando no apuntan al aniquilamiento recíproco, los conflictos estimulan la generación de nuevas leyes, fomentan innovaciones institucionales y abren mayores espacios de libertad e igualdad.

La experiencia histórica de América Latina parece confirmar esta idea de Maquiavelo. Lo poco que se ha avanzado en materia de derechos indígenas, de derechos laborales y de equidad de género en nuestro continente ha sido resultado de una lucha permanente entablada por los movimientos sociales. Los grupos dominantes no otorgan graciosamente desde arriba reconocimientos y derechos. Por lo tanto, los discriminados tienen que conquistarlos.

Si no hubiera sido por el movimiento negro en Estados Unidos, no hubiéramos tenido ni la decisión de la Suprema Corte de 1954 que canceló la segregación racial en las escuelas públicas y en los autobuses escolares, ni la famosa “acción afirmativa” que intenta compensar las desventajas de las minorías étnicas con respecto al acceso a las universidades, a las instituciones públicas y al mercado de empleos. Si no hubiera sido por el movimiento neozapatista de Chiapas no hubiéramos tenido ni el reconocimiento constitucional de la pluralidad cultural del país (Art. 4), ni los Acuerdos de San Andrés, ni su remedo grotesco que es la Ley sobre derechos y cultura indígena. Si no hubiera sido por el movimiento maya, Guatemala no hubiera tenido su Acuerdo de 1995 denominado “Identidad y derechos de los pueblos indígenas” (Hale, 1999). Si no hubiera sido por el movimiento feminista internacional,

no hubiéramos tenido las conquistas legales que en la mayor parte de los países consagran el principio de la paridad entre hombre y mujer en el matrimonio, en la familia, en el desempeño profesional y en la esfera de la vida pública (Di Cristofaro Longo, 1993: 118 ss).

Todo parece indicar entonces que Maquiavelo tenía razón. La lucha permanente por el reconocimiento parece ser la energía que garantiza el sano dinamismo y el buen funcionamiento de la sociedad, estimulando la renovación de las instituciones y ampliando espacios de libertad e igualdad para todos los ciudadanos, cualquiera sea su color, su raza, su religión, su género o su clase social.

### Referencias

- Allport, G.W. 1954. *The Nature of Prejudice*. Reading, Mas: Addison-Wesley.
- Blackburn, Robert M. *et al.* 2002. "Explaining gender segregation". *British Journal of Sociology*, vol. núm. 53, Issue, 4, 513-536.
- Blumer, R. H. 1958. "Race prejudice as a sense of group position", *Pacific Sociological Review*, núm. 1, 3-7.
- Bourdieu, Pierre. 1980. "L'identité et la représentation". *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, núm. 35, 63-72.
- \_\_\_\_\_. 1990. *Sociología y cultura*. México: Grijalbo.
- Cox, Oliver C. 1959. *Caste, class and race: A study in social dynamics*. Nueva York, Monthly Review.
- Della Porta, D., M. Greco y A. Szokolczai (eds.). 2000. *Identità, riconoscimento, scambio*. Roma-Bari: Editori Laterza.
- Di Cristofaro Longo, Gioia. 1993. *Identità e cultura*. Roma: Edizioni Studium.
- Donnelly, Michael. 2000. "Qual è l'oggetto del controllo culturale?". En D. Della Porta, M. Greco, A. Szokolczai (eds.), *Op. cit.*, 91-111.
- Forbes, H.D. 1977. *Ethnic conflict*. New Haven y Londres: Yale University Press.

- Hale, Charles R. 1999. "El discurso ladino del racismo al revés en Guatemala". En Clara Arenas, Charles R. Charles y Gustavo Palma Murga (eds.), *¿Racismo en Guatemala?* Guatemala: AVANCSO.
- Hunt, Robert. 1968. "Agentes culturales mestizos: estabilidad y cambio en Oaxaca". *América Indígena*, núm. 28, 17-34.
- Inwood, M. 1992. *A Hegel Dictionary*. Oxford: Blackwell.
- Maalouf, Amín. 1999. *Identidades asesinas*. Madrid: Alianza Editorial.
- Maquiavelo, N. 2000. *Discursos sobre la primera década de Tito Livio*. Madrid: Alianza Editorial.
- Machiavelli, [Maquiavelo] N. 1978. *Istorie Fiorentini*. Firenze: Sansoni.
- Melucci, Alberto. 1982. *L'invenzione del presente. Movimenti, identità, bisogni individuali*. Bologna: Società Editrice Il Mulino.
- Montesquieu, Charles. 1969. *De l'esprit des lois*. París, Librairie Larousse.
- Moscovici, S. 1986. "L'ère des représentations sociales". En W. Doise y A. Palmonari, *Représentations sociales*. Lausanne: Delachaux et Niestlé, 34-80.
- Oommen, T.K. 1997. *Citizenship, nationality and ethnicity*. Cambridge: Polity Press.
- Parsons, Talcott y Edward A. Shils. 1968a. *Hacia una teoría general de la acción*. Buenos Aires: Editorial Kapelusz.
- Parsons, Talcott. 1968b. "The Position of Identity in the General Theory of Action". En C.Gordon y K.J.Gergen (eds.), *The Self in Social Integration*. Nueva York, Wiley.
- Pettigrew, T.F. 1971. *Racially separate or together?* Nueva York: McGraw-Hill.
- Piaget, Jean. 1965. *Études sociologiques*. París-Ginebra: Librairie Droz.
- Pizzorno, (Alessandro). 1994. *Le radici della politica assoluta*. Milán: Feltrinelli.
- \_\_\_\_\_. 2000. "Risposte e proposte". En D. Della Porta, M. Greco, A. Szokolczai (eds.), *Op. cit.*, 197-245.
- Pollini, Gabrielle. 1990. "Appartenenza socio-territoriale e mutamento culturale". En Vincenzo Cesareo, ed., *La cultura dell'Italia contemporanea*. Turín: Giovanni Angeli, 185-225.

- Simmel, Georg. 1939. *Sociología*. Buenos Aires: Espasa Calpe.
- Thompson, Richard H. 1989. *Theories of ethnicity*. Nueva York-Londres: Greenwood Press.
- Weber, Max. 1944. *Economía y sociedad*. México: Fondo de Cultura Económica.



---

RELACIONES ENTRE RACISMO Y MODERNIDAD:  
PREGUNTAS Y PLANTEAMIENTOS



*Olivia Gall\**

### **Introducción**

A lo largo de los últimos años, una pequeña cantidad de trabajos académicos ha ido demostrando que México es un país mucho más racista de lo que nuestros gobiernos y nosotros mismos, ciudadanos mexicanos, queremos reconocer. Sin embargo, se ha hecho aún poco trabajo de investigación puntual acerca del tema del racismo en nuestro país. Como lo plantea el doctor Jorge Gómez Izquierdo, investigador de la UAP y coordinador del Seminario Mexicano de Estudios de Racismo, está claro que estamos todavía en México en una situación en la que, como lo dijo alguna vez el doctor Jorge Gómez Izquierdo, lo primero es determinar el campo de aplicación del tema y desarrollar los criterios pragmáticos —yo añadiría, teórico-metodológicos también— a partir de los cuales se pueda reconocer la existencia de las diversas manifestaciones del fenómeno. Ello como paso previo que dé sentido y pertinencia a la realización de investigaciones sobre los orígenes históricos, sobre el proceso de conformación ideológica y acerca de los fundamentos elementales del racismo.

Por ello quienes estamos interesados en el tema tenemos por delante una tarea no menor que desde mi punto de vista va en seis

\* Olivia Gall Sonabend es doctora en Ciencia Política por el Institut d'Études Politiques, Francia; investigadora del Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades (CEIICH) de la UNAM y miembro del Sistema Nacional de Investigadores.

sentidos: conocer cuidadosamente los diferentes planteamientos teórico-metodológicos desarrollados en varias partes del mundo como fundamento de muy diversos estudios sobre el tema; empaparnos de estos estudios; desarrollar una posición ético-cultural y ético-política sobre el problema; hacer investigación puntual sobre el mismo; tratar de contribuir con dicha investigación —como se está haciendo en el campo de los derechos humanos— a la discusión sobre la intolerancia, la discriminación, la exclusión y el racismo, viendo si podemos enriquecer con visiones provenientes de estas latitudes aquella que se ha desarrollado en los países del primer mundo y en otros países con pasado colonial; y, finalmente, tratar de contribuir a modificar las políticas públicas supranacionales, nacionales y regionales en materia de derechos civiles, políticos, sociales y colectivos, con una visión que tome en cuenta otras conclusiones, pero se enriquezca con las nuestras propias.

Por todo lo anterior, quisiera discutir aquí un problema que, desde la perspectiva arriba enunciada me parece crucial para avanzar hacia los objetivos planteados líneas arriba. Se trata de la relación analítica entre el racismo y la modernidad. Más concretamente quisiera abordar algunos de los elementos de la polémica existente en otras latitudes sobre la pertinencia o no pertinencia de considerar al racismo como un fenómeno exclusivamente moderno.

No creo que ésta sea una polémica pasada de moda o de pocas consecuencias ya para la discusión sobre estos problemas. Tampoco creo que sea exclusivamente de tipo histórico y que ya no tenga que ver con el análisis de los actuales conflictos interétnicos, algunos de los cuales, por cierto, están fuertemente marcados por la discriminación étnica y el racismo. Estoy, por una parte, convencida del peso que tiene y debe tener el análisis histórico sobre el problema del racismo. Y, por otra, creo que es importante retomar este debate e intentar aterrizarlo en lo que cada una de sus distintas posiciones puede querer decir dentro del marco de las realidades socioculturales y políticas actuales; en especial dentro del marco de países poscoloniales como México que, como diría

García Canclini, viven en un contexto complejo de entradas y salidas de la modernidad (García Canclini, 1989).

Es mi propósito entonces, lanzar algunas de las preguntas e inquietudes que tengo guardadas desde hace un rato en este sentido. Más que proponer sobre ellas respuestas terminadas quisiera compartir y reflexionar sobre ellas.

Las preguntas iniciales de esta polémica son: ¿es el racismo un fenómeno surgido a partir del nacimiento de la modernidad, como lo plantea una corriente de pensamiento?, ¿es más bien un producto no de la modernidad pero sí de la cultura occidental, como lo plantean otros de sus estudiosos?, ¿o es más bien el racismo, al igual que la intolerancia y la exclusión, una realidad inherente —y por ello “normal”— a la especie humana, como lo plantea una última corriente, cuyas posiciones serán retomadas aquí?

### **La corriente que sostiene que el racismo es un fenómeno propio de la modernidad**

Esta primera corriente de pensamiento sobre el problema sitúa los orígenes del racismo en el momento histórico del nacimiento de la modernidad.

Algunos autores, como el antropólogo británico Peter Wade, sitúan este momento como paralelo a la colonización de nuevos territorios y mercados por Europa. Así, Wade escribe:

[...] las razas, las categorías raciales y las ideologías raciales son aquellas que elaboran construcciones sociales recurriendo a los aspectos particulares de la variación fenotípica que fueron transformados en significantes vitales de la diferencia *durante los encuentros coloniales europeos con otras culturas* (Wade, 1997: 14-15) (subrayado mío)

Como se puede ver, Wade enfatiza de manera particular los encuentros coloniales europeos como los únicos que transformaron en

significantes vitales de la diferencia ciertos aspectos particulares de la variación fenotípica. Para él, entonces, el preludio de la modernidad o la colonización de nuevos territorios y mercados por los europeos, a partir del siglo XV, dará lugar a la naturalización de las diferencias fenotípicas a la que procede la razón occidental a partir del siglo XVIII, y dará lugar finalmente a la consolidación de las construcciones identitarias nacionales que permiten la estabilización de los Estados nación en el siglo XIX.

Otros autores, como el sociólogo francés Michel Wieviorka, la española Paz Moreno Feliú o el antropólogo mexicano Esteban Krotz sitúan el nacimiento de la modernidad en la Ilustración.

Wieviorka argumenta: lo que está en el origen mismo del racismo es la definición de lo político elaborada por la ideología moderna: “todos los ciudadanos de una nación son iguales ante la ley y gozan de los mismos derechos individuales”. Esto es así, argumenta, porque esta definición conduce a la necesidad de explicar y justificar lo que en una sociedad basada en el principio estructurante de la desigualdad no era necesario ni explicar ni justificar: el carácter inevitable de la jerarquía económica, sociocultural y política establecida; el hecho de que algunos sean menos iguales que otros (Wieviorka, 1994).

Por su parte la investigadora española, Paz Moreno Feliú escribe

Lo peculiar del racismo no es que haya pasado paulatinamente de la formulación del odio o rechazo a los “otros” expresada, por ejemplo, en el terreno religioso de la Europa medieval a una racionalización basada en la biología. (Moreno Feliú, 1994)

En otras palabras —agrega— es cierto que en tiempos antiguos, previos a “la modernidad”, la discriminación, exclusión, segregación e incluso exterminio del “Otro” se debía a que no le rendía culto al Dios correcto, o a que no nació en una cultura digna de ser mirada por este Dios correcto. Pero, a partir del nacimiento de las relaciones modernas de producción y de las ideas, leyes y conformaciones nacionales a ellas

asociadas, la discriminación, exclusión, segregación e incluso exterminio del "otro" se debe a que es "biológicamente" inferior al "nosotros". Pero eso no significa, agrega Moreno Feliú, que el racismo se explique por esa ruptura de las lógicas de discriminación porque, escribe "no hay línea de continuidad [entre ellas]: el racismo es una doctrina nacida de la misma ruptura con lo antes conocido" (*Ibidem*).

Para Wieviorka, uno de los más importantes representantes de la corriente dominante de pensamiento en este terreno, la ruptura de la que habla Moreno Feliú radica fundamentalmente en que la sociedad anterior a la modernidad se basaba en un principio estructurante de desigualdad, mientras que la sociedad moderna está basada en el principio estructurante de la igualdad como valor (Wieviorka, 1994).

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

En otras palabras, agrega Krotz en la línea de Benedict Anderson, si bien todo parecía indicar que las instituciones del Estado se creaban a partir de esta base material y simbólica común, fueron en realidad ellas quienes se erigieron en los mecanismos para conformar este fundamento colectivo, la identidad nacional. El lograr erigir la identidad

nacional en una identidad total fue sinónimo de construir la doctrina política más importante de los tiempos modernos. Dicha doctrina se tradujo de ahí en adelante en la subordinación definitiva de las demás identidades y en el establecimiento de criterios precisos que permitieran definir si una persona era merecedora o no de pertenecer al Estado nación.

Para construir una ideología nacionalista sólida el aparato estatal europeo del siglo XIX y sus intelectuales orgánicos tuvieron que elaborar y reelaborar con cuidado la identidad nacional. Con este fin pusieron en marcha todos sus recursos, desde los del aparato militar hasta los del aparato cultural —la política cultural, la educación, la creación de símbolos de cohesión y grandeza nacionales (Stavenhagen, 1994)—. Tuviron entonces que definir un “nosotros” y un “los otros”. Se enfrentaron así a la complejidad de homogeneizar a una población dividida entre diferencias regionales, dialectales, religiosas, de clase, de educación, de origen, de estatus y de convicciones. Fueron a buscar entonces aquellos elementos que casi no son susceptibles de ser cambiados: el color de la piel, el tipo de pelo y de facciones, el lugar de nacimiento, la adscripción etnoracial de los antepasados; es decir, “aquellos elementos que tienen la virtud de parecer claros y no necesitan de doctas discusiones: se tienen o no se tienen, se es o no se es, se pertenece o no se pertenece.” (Krotz, 1994, p. 27).

Fue así en torno no solamente al establecimiento de la igualdad como valor jurídico-político central de la construcción del Estado moderno en Europa, sino también en torno a la justificación de la jerarquía sociocultural, a pesar de ello existente —constituida por la definición del “yo” colectivo, del “nosotros” nacional, sinónimos del nacimiento del racismo propiamente dicho—, que se fortaleció el Estado nación. Se fortaleció por una parte frente a otros Estados nación y, por la otra, desde dentro, es decir, mediante la consolidación de la dominación y dirigencia de los grupos de poder. Para concluir con palabras de Michel Wieviorka: “Es posible [...] pensar en la unidad del racismo y a la vez reconocer la gran variedad de sus expresiones

históricas. Pero para ello se debe relacionar racismo con modernidad” (Wieviorka, 1994).

Wieviorka piensa que es la modernidad la plataforma teórica general de contextualización y de reflexión que nos da la posibilidad de pensar en todos los fenómenos de racismo del mundo —independientemente de las múltiples formas que éstos adopten y de las múltiples variaciones que haya entre ellas— bajo un lente de observación común, bajo un lente que nos permite imprimirle una unidad histórico-analítica al fenómeno.

Pero a esta conclusión, que es a la vez fundamento analítico de base, Wieviorka añade otra que es crucial: partiendo del marco analítico de la modernidad, se puede agrupar a los fenómenos internacionales del racismo bajo dos lógicas: a) la lógica de la desigualdad, en la que se le da un lugar de extrema subordinación al grupo racizado, colocándolo en niveles muy bajos de la escala social bajo el argumento de que es inferior por su naturaleza; y b) la lógica de la diferenciación, en la que se intenta segregar, excluir e incluso destruir al grupo racizado arguyendo que éste es tan “diferente por su cultura” que no hay forma de integrarlo. Dos lógicas que, por otra parte —agrega— están siempre presentes en cualquier manifestación del fenómeno racista. Para Wieviorka, ya sea que el victimario utilice el argumento de la desigualdad o el de la diferencia para colocar al otro en el lugar del racizado, ya sea que en otras palabras una de estas lógicas predomine claramente sobre la otra, las dos siempre están presentes. Es decir, si se discrimina bajo el argumento de la desigualdad o de la inferioridad “natural” siempre se está pensando al mismo tiempo en la diferencia étnica o cultural y si, por el contrario, se discrimina bajo el argumento de la irreductible diferencia cultural, siempre se está pensando —aunque no se diga— que si el otro es tan étnicamente diferente debe ser porque su naturaleza lo es también.

De esta forma, por una parte para él no hay racismo sin la modernidad introducida en el mundo —en sus aspectos tanto positivos como negativos en términos de los derechos humanos— por Europa, básica-

mente en los siglos XVII y XIX. Pero, por otra parte, dentro de ese contexto, agrega, pueden surgir racismos que no argumenten “lo biológico” como marca indeleble de la desigualdad sino que argumenten “lo cultural” como marca irreductible de la diferencia. Es así como se empezó a desarrollar a partir de hace treinta años en los países metropolitanos, un “nuevo racismo”, “neorracismo” o, como lo llama Verena Stolcke, “fundamentalismo cultural” que se ha instalado básicamente en Europa a partir de los años setenta del siglo XX y que esgrime, en contra del “Otro”, razones de incompatibilidad cultural y no de inferioridad natural.

### **La corriente que sostiene que el racismo es un fenómeno producto de Occidente, pero previo al nacimiento de la modernidad**

Como lo expone ampliamente Guy Rozat en la segunda parte de este libro, y como también lo expone otro miembro del Seminario de Estudios del Racismo, Lothar Knauth (2000), ellos pertenecen a una corriente de pensamiento distinta a la primera. Sostienen que los fundamentos básicos de los distintos tipos de racismo que conocemos hoy nacieron en Occidente, pero en tiempos muy anteriores a la época en que la modernidad diera sus primeros pasos en este planeta.

Lothar Kanuth plantea:

en cuanto al uso del color para legitimar procesos de discriminación existen antecedentes históricos significativos. En el segundo milenio antes de nuestra era, tribus indoeuropeas, los arios, invadieron el subcontinente indio y utilizaron el concepto de *varna* —asociado con tintes de piel— como una primera distinción estamentaria entre sacerdotes, guerreros, ciudadanos y labradores en general. (2000: 13)

En el cuarto siglo antes de Cristo, en su libro *La política*, Aristóteles escribía:

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 de la mujer y la 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, y de esta suerte el interés del señor y el del esclavo se confunden. (Cit. por Knauth, 2000: 15)

En este párrafo, la naturalización que Aristóteles hace de la diferencia social<sup>1</sup> es más que similar a la que hace el racismo de la desigualdad del que hablaba Wieviorka líneas arriba. Los seres inferiores lo son por naturaleza, lo que le da derecho a la sociedad a colocarlos en la escala más baja de la misma: una escala que, en la *polis* griega, no los considera como ciudadanos, y que en la sociedad moderna occidental les otorga la ciudadanía, en la Carta Magna, pero más en términos formales que en la realidad, donde esta naturalización de las diferencias lleva a que estén lejos de adquirirla.

En la China antigua, continúa Knauth, podemos observar un concepto de “bárbaros” semejante al de Aristóteles en el sentido de que los ciudadanos tienen derecho a mandar al bárbaro y que el bárbaro está hecho para ser mandado. Sin embargo, en estas tierras de Oriente, al bárbaro no se le define a partir de sus características naturales sino a partir de “las direcciones geográficas de su proveniencia”, direcciones que —escribe Knauth— “se enfrentan con el espacio cultural 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, y quién es bárbaro y por lo tanto está discriminado al no compartir las costumbres y valores” dominantes.

<sup>1</sup> La que hace de la diferencia de género entra en otro tipo de análisis, pero que tiene con el de racismo una amplia base en común (véase Verena Stolcke, 1993, “Is sex to gender what RACE is to ethnicity?”).

Sin embargo, “tendríamos que buscar en vano en esta cultura oriental para encontrar una legitimidad de élites hegemónicas que lo son por la intervención de una naturaleza” (*Ibidem*: 15).

Si analizamos con cuidado la lógica de la que partía entonces el colocar en el territorio de lo bárbaro a los excluidos en la antigua China, vemos que ésta no era muy distinta de la lógica diferencialista moderna de la que hablaba Wieviorka líneas arriba. Aquí el argumento tras la discriminación es el de la diferencia cultural. Muchos dirían que esto no es racismo sino discriminación étnica. En la línea de análisis de Peter Wade la especificidad de un argumento como éste se centra en que se hace residir la diferencia cultural a lo largo y ancho del espacio geográfico. En otros términos, reside en la forma en la que se hace uso de una pregunta por excelencia étnica —¿de dónde eres?— que aterriza en la localización o en el origen para hablar de la diferencia y de la igualdad. Volveremos sobre esto más adelante.

De estos ejemplos históricos de diferentes lógicas de la discriminación, en su reflexión Lothar Knauth concluye que:

identidad-alteridad, etnocentrismo, xenofobia, estereotipos y dependencia —todos presentes en tiempos mucho más lejanos en la historia que el siglo XVIII— no son conceptos de realidades sociales y políticas que por su mera presencia hagan surgir el racismo, pero sí son elementos imprescindibles en su desarrollo. (2000: 19)

Lo que hace la Ilustración, plagada por cierto de contradicciones, es, en todo caso —argumenta— “afinar los conceptos” e introducir preocupaciones nuevas dentro de la larga tradición racista, entre las cuales está “la preocupación por los encuentros sexuales mixtos. Desasosiego que produjo otro concepto nuevo: el de *miscegenación*, y convirtió también a los mulatos y mestizos en “estigmatizados” (*Ibidem*).

En su trabajo, Guy Rozat por su parte se da a la tarea de encontrar los lejanos antecedentes del racismo actual bajo la premisa de que

ese fenómeno social, el racismo, aparentemente transhistórico, sólo puede ser claramente entendido a través de una minuciosa reconstitución de la sucesión de configuraciones históricas precisas y cambiantes que resignifican figuras y discursos ya construidos anteriormente (Rozat, 2000: 27)

Por ello, parte importante de su labor de investigación se concentra en reconstituir algunas de las configuraciones premodernas y más concretamente medievales del racismo en Occidente —la producción de las figuras diabólicas del judío, del herético y del sarraceno hechas por las elites cristianas y más concretamente por la jerarquía eclesiástica— que le parecen particularmente importantes porque son las que “siguen ordenando en los siglos XV y XVI las relaciones con el otro, con el diferente, cuando Occidente se lanza en las grandes empresas ultramarinas y se tropieza con un nuevo continente” (*Ibidem*), al que llega con un destino ya marcado para sus poblaciones autóctonas.

Pero dicho trabajo está animado por una premisa: que estos fenómenos del racismo premoderno y moderno son inherentes a una civilización precisa, Occidente, animada por una extraordinaria fuerza de expansión y de destrucción que la llevó a imponerse y a someter por medio de la violencia armada o simbólica, hasta los más recónditos lugares del planeta. Premisa que es a la vez inquietud: ¿por qué esta civilización se desarrolló destruyendo y tratando de esta forma tan brutal a la otredad?

### **La corriente que sostiene que el racismo es un fenómeno inherente al comportamiento sociocultural o psicológico de la especie humana**

En esta línea de razonamiento se encuentran varios autores como el sociólogo y filósofo Cornelius Castoriadis, el historiador Delacampagne o el antropólogo y psicólogo cognitivo de MIT, Lawrence Hirschfeld. Ellos no concuerdan con que entre las múltiples discriminaciones previas a la “modernidad” de unas culturas en contra de otras, y aquellas

propias a la modernidad haya una “línea clara de ruptura” o “no haya línea alguna de continuidad”.

Para Castoriadis, el análisis del racismo debe partir de aquel de los fenómenos que conforman el ancho mundo de exclusión. Definamos, propone Castoriadis, la exclusión como “la negación sistemática, en la historia, de la idea y de la práctica a ella asociada, de que los otros son simplemente otros” (Castoriadis, 1985). Definámosla, se podría decir en otras palabras, como la perenne tendencia de los seres humanos de todos los tiempos y culturas a equiparar iguales e indiferenciados o, por el contrario, diferentes e incomparables, debido al crudo y transhistórico hecho de que la indiferenciación es vivida como la pérdida de la propia identidad, ya que implica la in-diferencia, la no-diferencia o el hecho de que se pierda la razón de ser de las propias costumbres.

Planteemos entonces que la exclusión está compuesta de un ingrediente fundamental que es el no poder simplemente aceptar a los otros, simplemente dejar de ver a los otros como aquellos con quienes forzosamente debemos compararnos. Y planteemos que esto ocurre porque, de no compararnos, tendríamos que proceder a algo que históricamente se ha mostrado excepcionalmente difícil: tolerar en ellos costumbres que para nosotros son abominación (*Ibidem*).

Si procedemos de esta forma, arguye Castoriadis, veremos que la exclusión es un fenómeno mucho más universal de lo que se admite; que parecen ser universales: la “aparente incapacidad de constituirse uno mismo sin excluir al otro, y la aparente incapacidad de excluir al otro sin desvalorizarlo y, finalmente, sin odiarlo.” (*Ibidem*, 1985: 12). Por ello, para él, entre el racismo moderno y las intolerancias religiosas no hay gran diferencia. Por razones de fe, ni los pueblos monoteístas ni los politeístas les aseguraron a los “otros” un tratamiento distinto del que algunas sociedades modernas instituidas les hacen padecer a quienes inferiorizan arguyendo motivos “naturales”, “biológicos” (Gobineau, 1973) o genéticos (Goebbels). “La historia humana muestra que el considerar al ‘otro’ inferior ha sido [...] una opción de cuasi ‘proclividad natural’” (*Ibidem*).

Presentado en forma esquemática, el mecanismo básico de la exclusión, propone Castoriadis, es: Si A = lo que yo soy vale, entonces yo pertenezco a un conjunto social que vale; Si A = lo que yo soy vale, entonces A = el tipo mismo de lo que vale; Si A = el tipo mismo de lo que vale entonces no-A = el tipo mismo de lo que no vale.

Castoriadis procede entonces a hablar de racismo:

Si pensamos que la única especificidad decisiva del racismo es el no “permitir a los otros abjurar (o se les persigue o se sospecha de ellos cuando ya han abjurado)”, y por lo tanto, el querer de una u otra forma la muerte del otro, veremos que éste ha sido un fenómeno viejo como el tiempo humano con historia. (Castoriadis, 1985: 17 y 18)

Define entonces como racismo aquello que la mayoría de los estudiosos del racismo, partidarios de la primera posición teórico-metodológica arriba planteada, calificarían de fenómenos de discriminación, de exclusión, de segregación e incluso de exterminio, pero no de racismo. Los calificarían de fenómenos situados dentro del ancho mundo de la “intolerancia religiosa” o de la “discriminación étnica o cultural”. La posición del filósofo y sociólogo franco-griego hacia el racismo podría resumirse en estas palabras de la politóloga francesa Ariane Chebel d'Appollonia:

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

Quisiera destacar esta última frase, en el fondo profundamente pesimista, que traduce bien el pensamiento de Castoriadis en este sentido. Es en la recurrencia transhistórica y transcultural de la exclusión y en el

hecho de que Castoriadis no la distinga *en esencia* ni del racismo ni de la discriminación étnica o cultural —en la que está incluida la religiosa— donde él sitúa su argumento central. Un argumento que, traducido en la siguiente frase lapidaria, manifiesta su oposición a Wieviorka pero también a Knauth y a Rozat: “una de las burradas que gozan actualmente de una gran circulación es la idea de que el racismo o simplemente el odio del otro es una invención específica de Occidente” (1985: 10).

Lawrence Hirschfeld, un antropólogo social y psicólogo cognitivo de MIT, que en esencia está de acuerdo con Castoriadis en cuanto a la transhistoricidad y a la transculturalidad del fenómeno, no parece manifestarse sin embargo satisfecho por el argumento de la “recurrencia” del fenómeno. Partiendo de una veta teórico-metodológica y argumentativa distinta —la frontera teórico-metodológica entre la psicología cognitiva y la antropología social— desde la cual se han abordado muchos de los estudios sobre el racismo en los niños, en su trabajo sobre el tema Hirschfeld insiste en que es indispensable encontrar cuál es la razón por la que la especie humana construye generalmente a la otredad en forma excluyente y discriminatoria, y por lo tanto cree generalmente que la raza es algo real (véase Hirschfeld, 1996).

Para avanzar hacia allá plantea que le llamó la atención el vacío psicológico existente en la comprensión antropológica de este problema y el vacío antropológico existente en la comprensión psicológica del mismo (Hirschfeld, 1996: x). Esto lo condujo a tratar de dirigir su trabajo hacia llenar estos vacíos de ambos lados. Concretamente se propuso “encontrar una descripción psicológica adecuada para las fuerzas causales a las que hacen referencia los antropólogos cuando explican y describen la experiencia social, y a la vez lograr que esas fuerzas causales se vuelvan relevantes para los psicólogos” (*Ibidem.*: XI).

Esas preguntas lo llevaron a estudiar las mentalidades racistas de niños muy pequeños. Quisiera a continuación retomar parte de sus reflexiones sobre este estudio, lo cual puede sonar fuera de lugar en un trabajo que forma parte de un libro sobre racismo y modernidad, pero no lo está. En efecto, aunque no lo parezca la reflexión en torno al

racismo de los niños tiene mucho que ver con el debate sobre la relación entre el racismo y la modernidad, porque al estudiar el pensamiento racial de niños estadounidenses y europeos y compararlo con el pensamiento racial de los adultos de estas mismas culturas, Hirschfeld abre dos interrogantes teórico-metodológicas centrales que emanan del estudio de las mentalidades racializadas de este sector.

La primera, ¿son los niños seres que por el solo hecho de pertenecer a la especie humana desarrollan desde edades muy tempranas, en todas las sociedades y culturas, ideas, sentimientos y prácticas racistas? La segunda: ¿cada niño desarrolla o no desarrolla ideas y sentimientos racistas porque así aprendió o no aprendió a hacerlo, alimentado por la construcción ideológica (racializada o no racializada) de la otredad, emanada del núcleo sociocultural del que proviene? Es evidente que la primera de estas dos preguntas suena políticamente incorrecta, pero es muy útil desde la perspectiva de nuestro tema. La segunda, por el contrario, suena políticamente correcta, pero quizá es pertinente explorar su veracidad.

Al transformar estas preguntas en proceso de investigación, Hirschfeld encontró que a pesar de que lo que los niños saben del entorno social lo aprenden en gran medida de los adultos que los rodean, esta enseñanza tiene poco que ver con la forma en la que desarrollan su pensamiento en materia racial. Encontró así que varios aspectos sustanciales de la cognitividad racial de los niños no parecen derivarse de la cultura de los adultos, sino más bien son el producto de interpretaciones del mundo social a las que los niños acceden por sí solos.<sup>2</sup> Concretamente Hirschfeld muestra cómo este estudio comparativo lo llevó a descubrir que los niños tienen creencias y emplean formas de razonar que no existen en la práctica de los adultos; que también desarrollan formas culturales que están relacionadas pero son distintas a las de los adultos y que, finalmente, a pesar de que todo el modelo educativo de

<sup>2</sup> ¿Se podrá hoy decir, en esta época dominada por los medios, fundamentalmente por una televisión claramente discriminatoria, que llegan a esas ideas por sí solos?

nuestras sociedades parte de la idea de que los adultos del mañana son los niños de hoy, las tradiciones de una generación de adultos invariablemente se parecen más a las de la generación de adultos que la precedió que a las de su propia infancia.

Así Hirschfeld concluye que “el impulso de naturalizar al mundo social está mucho menos anclado en causas específicamente históricas o culturales y más en la forma en la que la mente humana se explica el mundo” (*Ibidem*: 15).

Esta conclusión de mi trabajo, escribe Hirschfeld, puede sonar muy escandalosa y totalmente cuestionable si se entiende por ella que cualquier cosa que emerge de una “susceptibilidad innata” es a su vez innata, por lo tanto natural, por lo tanto biológicamente determinada y finalmente por ende incorregible o sobre la cual no tenemos ningún control. Pero sabemos, continúa, que el hecho de que nazcamos con susceptibilidades innatas para contraer ciertas enfermedades no hace de las enfermedades mismas algo innato, y además —añade— “los seres humanos hemos descubierto muchas formas para alterar nuestras susceptibilidades innatas a estas enfermedades y así cambiar la posibilidad de que las desarrollemos”. (*Ibidem*)

Cómo alterar la enfermedad de la raza es quizá la pregunta, plantea Hirschfeld, porque no existe una vacuna contra ella y cualquiera que pretendamos desarrollar en forma de intervenciones cognitivas desgraciadamente se va a parecer más a una forma de propaganda que a cualquier otra cosa. No podemos esperar a que nos vamos a deshacer del pensamiento racista por medio de una negación de que está profundamente enraizado en nuestro bagaje conceptual.

En resumen, Hirschfeld y varios de los investigadores que están abordando el tema desde el ángulo del estudio de poblaciones infantiles concluyen: casi todo el mundo

se siente incómodo con el planteamiento de que la raza es fundamentalmente parte de nuestro bagaje cognitivo. Por un lado, este tipo de visión

viola nuestra imagen del niño inocente, una noción que es parte de [...] nuestras creencias fundacionales, de principio, y que anima nuestra pedagogía, nuestra práctica pediátrica. Por otro lado también viola nuestra política hacia los problemas raciales, porque cuestiona de frente una noción de base, de principio, en las ciencias sociales, pero no totalmente demostrada: que las transgresiones políticas y morales son el resultado de respuestas aprendidas más que de susceptibilidades cognitivamente determinadas.

Sin embargo, concluye Hirschfeld, ninguna de estas nociones está bien fundamentada, y es precisamente porque las interrogantes sobre ellas son tan inquietantes que demandan hoy nuestra atención (*Ibidem*: XIII).

En este trabajo he agrupado así, *grosso modo*, tres grandes posiciones en torno a las opiniones sobre la relación entre racismo y modernidad: la transhistórica y transcultural representada por Castoriadis y en cierto sentido por Hirschfeld; la transhistórica pero no transcultural representada por Rozat y por Knauth, y la no transhistórica ni transcultural representada por Wiewiorka, quien identifica al racismo sólo con un periodo histórico —la modernidad— marcado por la hegemonía política, económica y cultural de una civilización: Occidente.

Pero si analizamos con cuidado desde esta perspectiva el pensamiento de los autores que hemos revisado aquí veremos que los agrupamientos entre ellos varían de los anteriormente establecidos, en cuanto a su aproximación a una definición de racismo:

Castoriadis y Rozat coinciden en que independientemente de si el argumento esgrimido para justificar la exclusión es la herejía religiosa, la inferioridad natural o la diferencia cultural, el racismo es en esencia “el querer en última instancia la muerte del otro”, ya sea que esta muerte sea física, fenotípica —el blanqueamiento por ejemplo— o cultural. Las diferencias entre ellos residen en que, para Castoriadis, todas las culturas han querido “la muerte del otro”, mientras que Rozat sostiene que esto ha sido un rasgo sobre todo propio a Occidente y más específicamente a la cristiandad occidental.

A diferencia de Rozat y de Castoriadis, para Knauth, una de las condiciones *sine qua non* para que se pueda hablar de la existencia de racismo es que exista el planteamiento de la diferencia e inferiorización del Otro sobre la base de argumentos que naturalizan dicha diferencia. Para él, hay entonces dos formas específicas de la discriminación y de la exclusión que proceden de esa manera: una de ellas es la discriminación de género, que tiene un carácter transhistórico y transcultural —es decir, que ha existido en todos los tiempos y en todas las culturas— y la otra es el racismo, que tiene un carácter transhistórico —a través de varios milenios—, pero que le es propio solamente a Occidente.

Para Hirschfeld en cambio, el racismo es una modalidad específica de la discriminación cuya argumentación es siempre naturalista —la de las “facultades corporales, la fenotípica, la biológica o la genética”—, pero cuya esencia no puede ser entendida en sí misma. Sólo puede ser entendida como una de las tantas manifestaciones de la forma excluyente —creadora de estereotipos y prejuicios— en la que todos los grupos humanos primordiales hemos construido en todos los tiempos y en todas las culturas cualquier clase de otredad.

Finalmente, Wieviorka sostiene que el racismo agrupa únicamente a aquellos fenómenos en los que se manifiesta la discriminación de unos grupos socioculturales hacia otros a partir de una argumentación naturalista específica, biologicista y científicista. Una argumentación que, sostiene, vio la luz por primera vez en la historia en el momento en el que las intolerancias religiosas, basadas en sociedades donde imperaba la desigualdad *de jure*, perdieron su razón de ser en el terreno jurídico-político; pero una discriminación cuya lógica intrínseca de inferiorización convive con otra lógica intrínseca, no siempre manifiesta siempre implícita: la de la diferenciación cultural.

La polémica está abierta y no me parece sencilla. Empecemos por las posiciones más extremas en esta discusión. A la definición amplia de racismo tipo Castoriadis se le puede hacer una crítica en el sentido de que pierde totalmente de vista lo que se ha dado en llamar “la especifi-

cidad” del racismo como naturalización de la diferencia social. Sin embargo, aunque el espectro teórico del que parte es muy amplio, su posición es poco rebatible cuando sostiene que todas las culturas han tratado de manera brutal a la otredad. A la definición reducida en el tiempo de Wiewiorka se le pueden criticar, por otra parte, dos limitaciones profundas. La primera es el no reconocer que el marcaje naturalista de la diferencia social o la razón “naturalizante” de la desigualdad social es algo mucho más viejo en el tiempo que el reino de la razón moderna. La segunda es el caer en una contradicción nada banal, que reside en no reconocer en las discriminaciones premodernas rasgos racistas, porque éstas no fundamentan su argumento en el biologicismo, mientras que simultáneamente reconoce que, dentro del marco de la modernidad, la lógica de la diferencia —o sea de la irreductibilidad de las diferencias culturales— siempre ha estado presente como una de las caras de la especificidad de los fenómenos raciales. Tan presente que en el corazón mismo de la civilización occidental moderna, Europa, se han desarrollado incluso nuevas formas de racismo, no insertas primordial ni explícitamente en la lógica de la desigualdad inferiorizante, sino en la de la irreductibilidad cultural.

Volvemos así entonces a viejas polémicas étnico-raciales. En algún momento durante los siglos XIX y principios del XX las ciencias sociales usaban en forma global el concepto de raza para hablar de fenómenos que ilustraban relaciones o conflictos intergrupales, ya fuesen estos naturalistas o culturalistas. A partir de los años treinta se generalizó el concepto de “etnicidad” de manera muchas veces igualmente indiscriminada; cosa que se reforzó después del Holocausto, en gran parte porque la noción de raza adquirió una nueva carga abominable y dolorosa (Wade, 1997: 19). ¿Dónde estamos parados hoy en este sentido? Reemplazar un término por otro puede implicar negar el papel específico jugado en la historia por las identificaciones raciales o por los diversos tipos de discriminación en ellas basados, y negar esto equivale a borrar la historia particular por medio de la cual estas identificaciones específicas llegan a adquirir la fuerza que tienen. Pero, por el contrario,

dividir estos conceptos en forma tajante puede llevar a empobrecer peligrosamente la visión y el análisis.

Desde mi punto de vista entonces, para concluir este apartado y pasar a reflexiones finales, la discusión acerca de las relaciones entre racismo y modernidad tiene mucho que ver con otra discusión crucial: ¿cómo entender los traslapes entre lo cultural y lo racial a lo largo de la historia humana y dentro de contextos histórico-geográfico coyunturales específicos o de larga duración?

Creo que en este sentido el argumento de Wiewiorka acerca de que en la discriminación entre diversos grupos socioculturales siempre están implícitas las lógicas tanto de la inferiorización naturalizante como de la diferenciación cultural es tan correcto y convincente que unifica la casi totalidad de los criterios de los demás autores aquí reseñados sobre el tema. Sin embargo también pone en duda, desde mi punto de vista, la otra afirmación que él mismo hace: la que sostiene que el racismo es un fenómeno exclusivo de la modernidad. La modernidad en todo caso afina —como dice Knauth— los argumentos naturalistas, que de ninguna manera estaban ausentes del discurso discriminatorio desde mucho antes de la promulgación de las constituciones liberales y de la consolidación de los Estados nación. En otras palabras, ni la modernidad introdujo por primera vez el argumento biologicista ni la modernidad excluyó el argumento diferencialista ya existente.

Para decirlo en las palabras de la jurista Martha Minow (1990: 20, cit. por Jane Collier, 1999: 15), contrariamente a lo que ocurría en tiempos premodernos, en donde se reproducía “el estigma de la diferencia” por el hecho de subrayarlo sin cesar, la modernidad procedió también a reproducir “el estigma de la diferencia”, pero a través de un camino distinto: el de ignorarlo.

Lo que sí hizo la modernidad fue que, gracias a su enorme poderío militar y tecnológico, difundió por el mundo esta engañosa manera de negar la diferencia al pregonar la “igualdad ante la ley”. Esta forma específica de negar la diferencia es, en efecto, una realidad de tremendo peso histórico, ya que es ahí donde realmente se generalizó por el mundo una

forma dominante de construir y de tratar brutalmente a la otredad, que no reconoce que, en forma simultánea, se está “evocando mundos imaginados de desigualdades naturales o divinas que preexisten al derecho y que la ley no puede o no debe menguar” (Jane Collier, 1999: 14). Así la modernidad, procedió a convertir dicha negación en el fundamento central de la construcción de las identidades nacionales creadas por las nuevas elites en el poder, ya sea en contextos metropolitanos o coloniales.

Quisiera por ello cerrar este apartado con una conclusión de Rozat que, me parece, retoma diversos elementos de este debate y los lleva a un territorio pertinente de estudio y análisis que rompe tanto los paraguas teórico-metodológicos demasiado estrechos como los demasiado amplios: “el racismo —escribe— [yo diría más bien “los racismos”] sólo puede ser claramente entendido a través de una minuciosa reconstitución de la sucesión de configuraciones históricas precisas y cambiantes que resignifican figuras y discursos ya construidos anteriormente” (Rozat, 2000: 27).

A manera de cierre quisiera dejar planteado un último tema que tiene que ver con la importancia de que abordemos en forma seria en los países coloniales o poscoloniales esta discusión sobre la relación entre racismo y modernidad. ¿Cómo abordar y cómo capitalizar en efecto esta discusión desde nuestras realidades en las que, en palabras de Néstor García Canclini, “las tradiciones aún no se han ido, la modernización no acaba de llegar y dudamos además si modernizarnos debe ser el principal objetivo?” (1989: 13).

Cuando los defensores de la postura de que el racismo es un fenómeno exclusivo de la modernidad hablan del pensamiento o de las prácticas racializadas existentes en los pueblos no occidentales, los explican como la adopción que los pueblos colonizados han hecho de un sistema de organización económica y sociopolítica y de una ideología y cultura hegemónicas, universalizadas inicialmente a partir del siglo XV. Sin embargo, ¿es esa la única plataforma de desarrollo de nuestros racismos? ¿Son entonces nuestros racismos hacia nuestras propias minorías

y hacia otras más lejanas sólo producto de nuestra entrada en esta modernidad en la que tenemos un lugar subordinado? Pero cómo responder a estas preguntas si el contexto en el que se mueven nuestros países y las regiones dentro de ellos no es precisamente moderno, sino marcado por las formas “híbridas” que en cada país colonizado, dominado o dependiente adoptó el intento de universalización modernizadora, imbricado con las diversas culturas, instituciones y técnicas propias?

Si por ejemplo aplicamos al análisis de la historia mexicana las leyes más o menos generalizadas que definen en lo económico, lo social, lo político y lo cultural a una nación moderna, concluiremos que, a partir de la Independencia, México ha ido ingresando de manera extremadamente lenta y desigual al territorio de la modernidad, pero que dicho ingreso extremadamente accidentado aún no ha concluido, dando por resultado lo que García Canclini llama “un modernismo sin modernización”. Y si a la luz de la reflexión anterior sobre las leyes de la modernidad y sobre la no modernización de México, analizamos por ejemplo un caso tan paradigmático en términos de racismo y de discriminación étnica como lo es el estado de Chiapas, parece aún más difícil sostener no sólo que Chiapas está regida por la modernidad sino que el racismo es ahí un fenómeno producto de la modernidad.

En un interesantísimo trabajo titulado “Esas sangres no están limpias”, Jorge Ramón González Ponciano (1997), uno de los autores de este libro, analiza la modernidad en Guatemala de una forma muy similar a lo arriba planteado para Chiapas: La modernización que se emprendió en Guatemala fue “regresiva” porque

- 1) Expulsó a los campesinos de sus tierras pero no creó un régimen de relaciones salariales que sustentaran el desarrollo del mercado y de la ciudadanía; 2) la concurrencia al mercado de trabajo se realizó bajo coerción y aunque en el lenguaje jurídico se reguló la contratación libre, en la práctica ésta se realizó sobre la base de las relaciones de servidumbre provenientes del orden colonial; 3) la individualización de las relaciones políticas en el marco de la ley excluyó a los indígenas y a los analfabetos,

lo cual atrofió el desarrollo del estado y de la sociedad civil, y 4) en lugar de promover la socialización del discurso civilizatorio, el cosmopolitismo y la modernización tecnológica producto de la agroexportación [en Chiapas del café y del añil], sirvió para reforzar la racialización de las desigualdades. (González Ponciano, 1997)

De esta forma, si en nuestro país la modernidad es cuestionable como un proceso uniforme en el nivel nacional, lo es aún más en el caso de algunas de sus entidades federativas, como lo es Chiapas. En el terreno que hoy nos ocupa esto significa claramente que en este estado sureño de México que ha atraído hacia sí los ojos del mundo, la racialización de las desigualdades existentes durante el periodo colonial, un fenómeno estructural en la entidad, no se haya alterado en el siglo XIX, sino que se haya reforzado a tal punto que se erigió en uno de los principales obstáculos a la modernización de la región, en una de las principales razones por las que esta modernización nació sin posibilidades de avanzar.

Hoy, a doce años del estallido del movimiento zapatista chiapaneco y del nacimiento de las demandas de reconocimiento legal y cultural que los pueblos indios mexicanos han levantado desde entonces, nos encontramos nuevamente con ese paradójico fenómeno: que en contra de la defensa de *statu quo* premoderno a la que proceden en estos países los proyectos de construcción nacional llamados “modernizadores”, la defensa del reconocimiento de la diferencia racial y cultural encabeza en realidad una lucha mucho más verdadera en favor de aquello que García Canclini llama “otra forma de concebir la modernización en este tipo de países: más que como una fuerza ajena y dominante, que operaría por sustitución de lo tradicional y de lo propio, como los intentos de renovación con que diversos sectores se hacen cargo de la *heterogeneidad multitemporal* de cada nación” (*op. cit.*: 15).

En conclusión, si queremos combatir el racismo ya sea en el contexto de naciones plenamente modernas como en el contexto de naciones que entran y salen de la modernidad, debemos tener cuidado: si cree-

mos que estamos combatiendo el racismo porque atacamos sistemáticamente los valores occidentales universalistas y modernos en aras del respeto a las razones culturales de cada grupo humano, caeremos de forma inevitable en la defensa a ultranza del relativismo cultural. Esto no nos conducirá sino hacia un supuesto antirracismo que procede curiosamente a ser racista porque se encierra, y así sólo logra desprestigiar y excluir por principio la posibilidad de que algunos valores, independientemente de en qué cultura hayan nacido, sean susceptibles de ser aceptados o entendidos por otros.

Pero si por el contrario, al suscribir incondicionalmente valores que consideramos susceptibles de ser positivamente universales no nos proponemos combatir el racismo al mismo tiempo, podemos caer en la defensa a ultranza de la superioridad de los valores de Occidente. Esto, en forma imperceptible para algunos, pero consciente y políticamente útil para otros, puede redundar en seguir haciendo uso del discurso “modernizador” de los derechos humanos en una forma que, nuevamente, en aras de esta causa universal, sublime e incuestionable se niega a escuchar lo que puede haber de justo en las voces y en las razones culturales de los otros (véase Collier y Speed, 2001).

## Referencias

- Anderson, Benedict. 1983. *Imagined communities*. Nueva York: Verso.
- Castoriadis, Cornelius. 1985. “Reflexiones en torno al racismo”. En *Olivia Gall (Coord)*, “Racismo y mestizaje”, *Debate Feminista*, año 12, vol. 24, octubre. México: Ed. Debate Feminista.
- Chebel d’Appollonia, Ariane. 1998. *Les racismes ordinaires*. París: Presses de Sciences Po.
- Collier, Jane. 1999. “Liberalismo y racismo, dos caras de una misma moneda”. En María Teresa Sierra Camacho (coord.), *Racismos y derechos, dimensión antropológica*, año 6, vol. 15, pp. 11-26, enero-abril.

- Collier, Jane y Speed, Shanon. 2001. *Revista Memoria*, mayo, México.
- Delacampagne, C. 1983. *L'Invention du racisme: Antiquité et Moyen Age*. París: Fayard.
- García Canclini. 1989. *Culturas híbridas, estrategias para entrar y salir de la modernidad*. México: Grijalbo y CONACULTA.
- Gobineau, Joseph Arthur, 1973. *Escritos políticos*. México: Extemporáneos.
- González Ponciano, Jorge Ramón. 1997. "Esas sangres no están limpias". El racismo, el Estado y la nación en Guatemala (1944-1997)". En *Anuario 1997 del Centro de Estudios Superiores de México y Centroamérica (CESMECA), Separata*. Chiapas: CESMECA, 1998.
- Hirschfeld, Lawrence. 1996. *Race in the making, cognition, culture and the child's construction of human kinds*. Cambridge Massachusetts y Londres, The MIT Press.
- Knauth, Lothar. 2000. "Los procesos del racismo". *Desacatos*, núm. 4, (Racismos), verano, 13-26.
- Krotz, Esteban. 1994. "¿Naturalismo como respuesta a las angustias de identidad?". *Estudios Sociológicos* 12, núm. 34 (enero-abril). Castellanos Guerrero Alicia (comp.). México: El Colegio de México, 17-36.
- Minow, Martha, 1990, *Making All the Difference: Inclusion, Exclusion, and American Law*. Ithaca, Nueva York: Cornell University Press.
- Moreno Feliú, Paz. 1994. "La herencia desgraciada: racismo y heterofobia en Europa", *Estudios Sociológicos*, vol. XII, núm. 34, enero-abril, México: El Colegio de México.
- Rozat Dupeyron, Guy. 2000. "Identidad y alteridades. El occidente medieval y sus "otros". *Desacatos*, núm. 4 (Racismos), verano, 27-52.
- Stavenhagen, Rodolfo. 1994. "Racismo y xenofobia en tiempos de la globalización". *Estudios Sociológicos* 12, núm. 34 (enero-abril) núm. coordinado por Castellanos Guerrero, A. México: El Colegio de México, 17-36.
- Stolcke, Verena. 1993. "Is sex to gender as race is to ethnicity?". En del Valle Teresa (comp.), *Gendered anthropology*. Londres: Routledge/ European Association of Social Anthropologist, 17-37.

- Wade, Peter. 1997. *Race and ethnicity in Latin America*. Chicago, Illinois: London, Pluto Press.
- Wieviorka, Michel. 1994. "Qué es el racismo". En Castellanos Guerrero, Alicia (coord.), *Estudios Sociológicos*, vol. XII, núm. 34 (enero-abril), México: El Colegio de México.
- \_\_\_\_\_. 1998. *Le racisme, une introduction*, París: La Découverte/Poche, París.

## II. LOS ORÍGENES DEL RACISMO EN EL MEDIOEVO OCCIDENTAL



---

EL OCCIDENTE FRENTE A LA REPRESENTACIÓN DEL OTRO.  
EL OTRO COMO INVERSIÓN, DIABOLIZACIÓN Y ANIMALIZACIÓN



*Guy Rozat Dupeyron\**

### Introducción

Nacida durante la segunda guerra mundial y a pesar de la guerra fría, mi generación ha crecido en la esperanza de un mundo de paz y abundancia para todos; pero como a los 20 años esa esperanza tardaba en realizarse, muchos pusimos nuestras esperanzas en el triunfo de una revolución que se decía “humanista”, como actualización y realización de un mundo que sería reconstruido sobre las promesas de felicidad que desde hacía dos siglos parecían dimanar del triunfo de la Razón y de la Ciencia... De esta revolución ideal imposible de encontrar sólo nos quedaron los campos de exterminio, la pérdida de nuestra inocencia, y una cierta mirada cínica sobre un mundo que siguió girando, girando, girando.<sup>1</sup>

\* Guy Rozat es doctor en Historia e investigador del Instituto Nacional de Antropología e Historia de Jalapa, Veracruz.

<sup>1</sup> Sé que la posición cínica no tiene mucho prestigio, y que no tenemos textos de los famosos Cínicos griegos, pero si a pesar de todo persisto, es porque fueron probablemente los primeros en Grecia en buscar fuera de lo aparente, en rechazar lo filosóficamente correcto de su época, y en instrumentar una crítica radical. Diógenes el perro, ese “Sócrates delirante” según Platón, viviendo como asceta en su barrica, buscando con una linterna a un hombre entre la muchedumbre, pidiendo a Alejandro Magno que se quitara de su sol, ese intolerante de manera subversiva y radical desvela el carácter convencional de todos los criterios que fundan los juicios de valor de su época, que desde ese momento aparecen como otros tantos conformismos tranquilizadores, escondiendo meros intereses personales. Predicando con el ejemplo en la masa de locos y enfermos la autosuficiencia ascética “de ciudadano del mundo” que encuentra su realización en las necesidades naturales del hombre, despreciando la servidumbre exterior y la moral común.

La constatación de que el siglo XX había sido y seguía siendo el gran siglo de las masacres de masas, nos llevaba a poner una mirada crítica sobre esa historia humanista que se nos había enseñado. La ciencia y la razón perdieron para muchos de mi generación sus aureolas virginales. Si miles de científicos participaban en todo el planeta para construir los artefactos sofisticados que al día siguiente servirían para aniquilar o mutilar a miles de individuos en algún rincón del planeta, ¿qué confianza debíamos otorgar a la ciencia para la futura felicidad de los hombres? Y si las masacres podían ser racionalmente planificadas y ejecutadas en escasas semanas, como lo demostró una de las más recientes, la de Ruanda, que se desarrolló con la complicidad de la Iglesia católica y bajo la mirada “neutral” de los gobiernos occidentales, ¿dónde queda la razón?, a menos que la razón de Estado, o la razón económica, no esté regida por ninguna Razón.

Es así como, convertido en historiador, empecé a reflexionar sobre la naturaleza y el posible fracaso del proceso civilizatorio, y a preguntarme sobre esta violencia supuestamente domesticada por unas prácticas seculares de educación y buenas costumbres. Porque sabemos hoy que a pesar de nuestros siglos de ilustración, la violencia sigue agazapada, constreñida acaso, pero siempre al acecho en el animal humano; lista para explayarse en toda su crudeza, cuando se hace efectiva la ruptura de un contrato social mínimo, o la coyuntura parece “justificarla”. El ejemplo de las atrocidades de las guerras en la exYugoslavia, país que fue para mi generación la esperanza de un socialismo democrático, sigue siendo terriblemente doloroso.

Pero antes de ir más adelante creo que debo definir el espacio histórico cultural desde donde hablaré. Todo lo que intentaré exponer está históricamente situado en el marco de una civilización, la nuestra, una civilización que se presenta desde hace 2000 años como La civilización. No haré referencia por decisión propia a otras experiencias civilizatorias. Pretendo hablar desde el punto de vista de Occidente, y es desde ese espacio desde donde, me parece, podemos construir un

conjunto de intercambios sobre ese fenómeno histórico recurrente que se llama hoy "racismo".

Esta precisión no es inútil, porque muchas veces se ha intentado excusar o minimizar las manifestaciones del racismo en Occidente por el hecho de que habría en ellas algo de "natural", de congénito a la especie humana, en la medida en que se nos afirma que el racismo y sus manifestaciones se encuentran en muchas otras experiencias de civilización, si no es que en todas. No entraré en ese problema del racismo de los demás, en saber si son iguales, menores o peores los crímenes de otros, sino que creo que ya tenemos suficiente con intentar entender las formas de esa recurrencia del racismo en la civilización occidental. Así nos quedaremos en la historia occidental no por su eminencia moral, sino porque, y a nuestro pesar a veces, somos producto de ella y porque es la civilización que desde hace 500 años trabaja el mundo de las cosas y de los hombres, lo moldea y lo deshace, lo destruye y reconstruye a su antojo.

### **Desbiologizar al racismo**

Se trata de afirmar, en un primer análisis, el carácter histórico social de las diferencias raciales, construcciones a veces muy sofisticadas de un mundo de la diferencia y no algo racionalmente construido sobre el reconocimiento de diferencias mínimas ya preexistentes.

Pero no quiero extenderme mucho sobre esto. Ya todos conocen las barbaridades discursivas, políticas y sociales que el uso de ese concepto de raza aplicado al hombre ha producido en los siglos XIX y XX. Aunque sigue pendiente entender por qué ese concepto de clasificación de los hombres, desacreditado desde hace 50 años, inoperante desde el punto de vista científico, sigue produciendo profundos efectos sociales y como discurso sobre el hombre sigue reapareciendo de manera recurrente en todos los ámbitos de la cultura actual.

Y aunque hoy se puede considerar con cierto grado de verosimilitud, como lo comprueba el mapeo genético humano, que toda la humanidad actual proviene de un mismo pequeño grupo de *Homo sapiens sapiens* aparecido hace 100 a 150 000 años, muy probablemente en alguna región africana, algunos siguen aferrándose a diferencias mínimas sobre la forma del cabello, el color de la piel, o la forma de los rasgos de la cara, para segregar, despreciar, o asesinar a otros individuos del mismo género *Homo sapiens sapiens* como pertenecientes a otras razas.

Es evidente que el racismo y la lucha contra el racismo ya no pertenecen al ámbito de las ciencias biológicas.<sup>2</sup> Creo entonces que si queremos construir un frente contra el racismo debemos ir a buscar sus raíces donde están, y olvidarnos del racismo biológico, que ha sido sólo una forma particularmente exacerbada, patológica si quieren, del proceso identitario en el que se expresaba y justificaba el deseo narcisista de dominación mundial de la civilización occidental en su fase industrial imperial.

Pero la historia nos enseña que esa voluntad de poder sobre el mundo no pertenece solamente a ese momento histórico de Occidente, sino que tiene largos antecedentes. Así, denunciar solamente los crímenes del nacionalsocialismo hitleriano no es suficiente. Por su dinámica propia y su ejemplaridad, esta denuncia ha opacado bastante tiempo otros crímenes de masas, realizados en diversos continentes y regiones por las democracias occidentales. Los crímenes de Stalin y de varios dictadores en los expaíses socialistas han sido publicitados. Los debates apasionados que han seguido a la publicación del Libro Negro son ampliamente conocidos. También todos conocen lo que se ha llamado la leyenda negra y la Destrucción de las Indias. Esperemos ahora que no será menos publicitada la empresa dirigida por Marc Ferro para la producción de

<sup>2</sup> Aunque no descarto que puedan existir aún algunos "científicos" un tanto atrasados, que siguen aferrados a la "creencia" de poder encontrar en alguna particular combinación de unas cuantas moléculas de ADN, sobre las millones que componen el genoma humano, diferencias genéticas sustanciales que fundamenten la existencia de razas humanas.

un Libro Negro sobre los crímenes coloniales de las democracias occidentales. Hacer el esfuerzo de ver más allá del fenómeno nazi y de la Shoa nos evita el dejarnos encerrar en el campo de los que pretenden que el racismo es sólo un fenómeno moderno.

No debemos dejarnos encerrar en esa posición, porque muchas veces esa reducción lleva insensiblemente a nuevas reducciones, como la que consiste en pensar, decir y escribir que esas manifestaciones y teorías racistas fueron ideas y obras de locos, marginados, antisociales, lo que permite que la ciencia y la razón occidental salgan impolutas de ese juicio hecho al racismo biológico y al nazismo. Porque es evidente, como lo han mostrado las investigaciones recientes sobre el tema del racismo, que estas “diosas” de la modernidad occidental están implicadas en él. No puede ser indiferente al análisis del fenómeno nazi el hecho de que los dos tercios de los médicos y biólogos alemanes pertenecieran a una organización Nazi, y que el siniestro doctor Mengele encargado de seleccionar el material humano en Auschwitz no fuera un loco o el bruto analfabeta que algunos creen, sino que tenía dos doctorados, y que estos “científicos” de los campos trabajaban en extrema relación con sus colegas de los mejores institutos de investigación alemanes.<sup>3</sup>

<sup>3</sup> Hay que recordar que el siniestro Mengele “trabajaba” en Auschwitz, en relación con un instituto de investigación científico muy prestigioso. Era doctor en antropología y en genética, lo que justificaba desde ese punto de vista científico su autoridad para la “supresión” de los judíos. El doctor Widmann, doctor en química, director del Instituto Técnico de la Policía Criminal, era responsable de las “técnicas de gazaje”. El profesor Clauberg, ginecólogo famoso, fue el que desarrolló varios tratamientos empleados hasta la fecha para curar algunas esterilidades femeninas, y el que experimentó con técnicas de esterilización de masas sobre las mujeres prisioneras en Auschwitz. El doctor Ritter, responsable de la eliminación científica de los Gitanos, era doctor en pedagogía, doctor en medicina, especialista en pedopsiquiatría y habilitado universitario en genética humana. Serían los profesores Heyde y Nitsche, el primero profesor de psiquiatría de la universidad y el segundo célebre psiquiatra, quienes exterminarían a los enfermos mentales. El profesor Catel, pediatra famoso, practicaba la eutanasia a los niños discapacitados. Finalmente el doctor Rodenberg, doctor en medicina y psiquiatra, fue el responsable científico de la eliminación de la homosexualidad (véase Benoit Bassin, *L'Hygiene de la race*, 2 vols., La Decouverte – Syros, París, 1998).

### De la lucha de clases al etnocidio

Si la lucha de clases nos desesperó, si sospechábamos de la Razón y de la Ciencia occidentales, nuestro deseo de utopía, nuestra solidaridad tricontinental y nuestra voluntad de cambiar el mundo nos llevó a mirar las culturas tradicionales con nuevos ojos. El concepto de etnocidio propulsado por la energía de Robert Jaulin permitía pensar la relación de occidente con las culturas indígenas y la historia americana. Pero el etnocidio, es decir la muerte por el asesinato radical de las otras experiencias humanas, no estaba en obra solamente en la Amazonia de donde Robert Jaulin regresaba, sino también en las campañas francesas sometidas a profundas transformaciones por la “modernidad” agrícola o en los barrios de la capital sometidos salvajemente a la pala mecánica de los constructores amantes del concreto.

La amplitud del concepto de etnocidio permitía esbozar una crítica de la razón occidental, y cuando tuve que culminar mis estudios universitarios con un doctorado, me encontré intentando pensar la conquista de México de una manera que va más allá de la supuesta superioridad en el armamento de los occidentales y de la “inferioridad” americana inmersa en una supuesta mentalidad arcaica mágico-religiosa que le impidió tener una respuesta adaptada a la invasión española. Pensar la conquista era pensar no solamente la lógica de lo realmente ocurrido, sino también repensar los relatos que los “testigos” de ese magno evento nos habían dejado sobre él. Este camino nos llevó rápidamente a entender *que no había que confundir*, como lo hacían muchos colegas que trabajaban el tema, *la verdad del relato construido sobre la conquista y la verdad del hecho conquista ocurrido*.

Así empecé la investigación que me ha tenido entretenido tantos años. La pregunta que la ha animado es cómo el *logos* occidental construye Américas, inventa indios, inventa América pretendiendo decir qué era la antigua América (Rozat, 1992, 1995).

## **La producción del discurso mítico sobre el mundo por el *logos* occidental**

Para saber quién es occidente y entender la lógica de su capacidad destructiva, debemos intentar acercarnos al nudo mítico fundamental donde la identidad occidental se explicita y desde donde construye a los Otros. Esa originalidad occidental se escribe en una serie de relaciones que el mito establece entre el hombre y Dios, entre los hombres entre sí y el hombre con la naturaleza.

El Occidente del cual estoy hablando es ese algo que cuaja en Europa entre los siglos X y XII; es ese modelo de sociedad instaurada por el occidente cristiano medieval. Una sociedad que se pretende coextensiva al mundo, que se presenta a sí misma y a los demás como el único proyecto de mundo posible.

No niego que esa sociedad tenga largos antecedentes histórico-culturales que no tengo tiempo de exponer aquí, pero me parece que en esos dos siglos se reelaboran y se repiensen todas esas herencias; se reprograman o, para utilizar palabras actuales, se reconfiguran. El resultado es algo nuevo con respecto a sus orígenes hebraicos, grecolatinos, germánicos y, si quiere uno remontarse más lejos, babilonios, egipcios, akadios, hititas. Ese Occidente se expresa a través de una cultura clerical cristiana pero ¿qué es, para esos encargados de decir la identidad de Occidente, el Hombre?

### ***La identidad occidental, el hombre como criatura divina***

El elemento más dramático de esa nebulosa mítica, y para mí el más portador de la posterior violencia, es que ese hombre occidental es un ser totalmente vacío. Es y sólo es el producto de una maldición. En su etapa edénica el Hombre no existía verdaderamente, no era realmente Hombre. Si bien se nos dice que participa de Dios, que goza de su presencia, era sólo un apéndice de él, una criatura más en el Jardín, una

criatura especial, sí, pero ni tanto si se aburría a tal punto que Dios tuvo que sacarle de una costilla una compañera para divertirlo. ¡Aunque eso de divertirlo...! Todavía no se reproducía, no sufría, ni el cuerpo ni el tiempo existían. La eternidad es la ausencia de tiempo humano y no la acumulación de mucho tiempo humano como se cree... la eternidad sólo es “el tiempo” de Dios.

Abreviando el relato del Génesis, que supongo todos conocen, ya tenemos a la pareja primordial expulsada del paraíso terrenal, pero ahora sometida al tiempo. El hombre entra a la historia y esa historia será la del sufrimiento y de la muerte. La primera conclusión que se impone de ese relato del Génesis es que el hombre no solamente es nada en sí mismo, sino que su esencia está totalmente viciada por el pecado original, y además es impotente para pensarse con una historia propia. El único proyecto pensable es regresar un día, al final de los tiempos, a la proximidad de su creador. Colocado en el tiempo por la maldición divina, el hombre no vive realmente en el tiempo, y por lo tanto no puede gozar de él ni de su cuerpo, sino que todos sus deseos de felicidad tienen que ser pospuestos hasta alcanzar un hipotético futuro promisorio en otro mundo. Por otra parte el hombre es fundamentalmente tan malo que Dios debe reconocer que cualquier progreso de los hombres se dará sólo con su acción decidida. La única libertad del hombre —si no es un albur hablar aquí de libertad— es hacer lo que le dicta su creador.

### *Hombres entre ellos*

Si bien la Biblia hace provenir a toda la humanidad de un mismo padre, Adán, y de una misma pareja original, ya en la primera generación propiamente dicha se ven aparecer diferencias entre los hombres, hay hombres cuyo sacrificio agrada a Dios y otros que no, y así Caín matará a Abel.

Finalmente, si se considera que Dios es eterno, al cabo de un tiempo relativamente corto ese Dios celoso e impaciente se disgusta radical-

mente con su creación y manda el Diluvio, que debe ser considerado como una nueva creación. Noé en su arca salva la esperanza divina. Dios sella un nuevo pacto con sus criaturas.<sup>4</sup> La única cosa que Dios prohíbe es comer y verter la sangre. Así, conforme al deseo divino, la historia de los hombres en la tierra retoma su curso, la tierra se puebla de nuevo pero esta armonía entre los hombres, reflejo de esa nueva alianza con Dios, no puede durar, tan grande es la maldad en el corazón humano.

Noé descubre la vid y la manera de hacer el vino. Sorprendido se emborracha y bajo el efecto del alcohol se desnuda en su tienda. Cham el más joven de sus hijos ve la desnudez de su padre y se mofa, llamando a sus hermanos a verla. Pero éstos no se burlan; con infinito respeto lo cubren sin mirarlo. Cuando Noé despierta maldice a su hijo (Gen.10,25): "Maldito sea Canaán! ¡Que sea para sus hermanos el último de los esclavos!". A lo que añade : "Bendecido sea Yahvé, el Dios de Sem, y que Canaán sea su esclavo! Que Dios ponga a Japhet más lejos, que viva en las tiendas de Sem, y que Canaán sea su esclavo!" (Gen., x, 20-27).

Así se instaura, según la Biblia, la segunda radical diferencia entre los hombres después del sometimiento de la mujer al hombre. En Gen.3,16, no es esta vez una diferencia introducida por Dios sino por el hecho del hombre, aunque Noé llama a Dios a atestiguar que su acción es justa.

<sup>4</sup> Yahvé respira con gusto el olor agradable del sacrificio puro que le ofrece Noé al salir del arca "y se dice en sí mismo: ya no maldeciré más la tierra por la culpa del hombre, porque los fundamentos del corazón del hombre son malos desde su infancia, nunca más golpearé a los hombres vivos como lo hice". Los hijos de Noé que salieron del arca eran Sem, Cham y Japhet: Cham es el padre del pueblo de Canaán. "Estos tres eran los hijos de Noé y fue a partir de ellos que la tierra entera se volvió a poblar." (Gen., X, 18-19). Dios bendice a Noé y a sus hijos y les dice: "Sean fecundos, multiplíquense, llenen toda la tierra. Sean el temor y el espanto de todos los animales de la tierra y de las aves del cielo, como de todos los que pululan en la tierra y de todos los peces del mar: están entregados en sus manos. Todo lo que se mueve y posee la vida les servirá de alimento, les entrego todo esto de la misma manera que la verdura de las plantas" (Gen, 9-15).

Se construyen más que diferencias de dignidad entre los hombres, se pretende justificar una profunda jerarquía entre ellos: Cham y sus descendientes serán para siempre los esclavos de sus hermanos y de sus descendientes. Pero también Japhet será sometido a Sem, él “vivirá en las tiendas de Sem”. Son Sem y sus descendientes los que reciben la preeminencia y serán en adelante los portadores de la nueva alianza. La Edad Media verá en ese triple origen de los hombres una justificación teológico-histórica de la maldición de los hijos de Canaán, esclavos y siervos de todos los demás, y futuras víctimas de todas las violencias. Si Cham es el ancestro mítico de los africanos, es también el de los siervos medievales, Sem es el origen de los clérigos, Japhet el de los señores.

Pero las diferencias todavía no son tales que impidan a los hombres el comunicarse —“todos se servían de una misma lengua y de las mismas palabras”— ni de unirse. Otra vez el orgullo, esa maldad que está en el corazón de los hombres, se manifiesta, y los hombres deciden construir una torre que llegue hasta el cielo. Esta vez es Dios quien interviene en persona y decide confundir “su lenguaje para que no se entiendan unos con los otros”. Los hombres dejan de construir la ciudad y se dispersan en toda la tierra. Pero Dios sigue con su plan de recuperar su creación, y entre los múltiples descendientes de Sem escoge a Abraham para que sea el padre de un gran pueblo, su pueblo, estableciendo así nuevas diferencias entre los hombres. De hecho Abraham no está solo en el origen de Israel, el pueblo elegido. A través de Agar, la sirvienta, y de su hijo Ismael da también nacimiento a otro pueblo, querido de Dios.<sup>5</sup> Pero dice Dios, “mi alianza la estableceré con Isaac.”

Así antes de empezar el relato de la historia del pueblo de Israel como pueblo elegido, tenemos en el texto bíblico una tierra en donde los hombres están marcados por diferencias radicales y organizadas según jerarquías. Es evidente que no hay aquí ninguna referencia a un orden biológico sino que estas diferencias sólo se enuncian —dicen al-

<sup>5</sup> “En favor de Ismael también te he oído: lo bendigo, lo haré fecundo, lo haré crecer extremadamente, engendrará 12 príncipes y haré de él un gran pueblo.” (Gen.17, 20).

gunos exegetas— desde la cultura, y no están fundadas en la naturaleza, ya que todos los hombre provienen del mismo ancestro común.

Pero si una vez más no nos dejamos encerrar en el biologicismo, debemos considerar que lo que construye el relato bíblico es más que un problema de pertenecer a un *etnos*, sus diferencias son más que simples matices culturales o religiosos y así lo leerán los cristianos, “fuera de la iglesia no hay salvación” decía el catecismo de mi infancia. El pueblo elegido no es un pueblo más entre otros pueblos, hay un solo pueblo elegido por Dios, y fuera de ese no hay salvación para nadie. Es claro que ese pueblo elegido, Israel, se cierra sobre sí mismo, no admite alianzas matrimoniales con otra gente de otros pueblos. Es Israel, explicitando su particular elección, la que construye estas jerarquías. Es siempre desde la ortodoxia, en su búsqueda por consolidarse, que se enuncia la herejía. Desde el sistema de la pureza se enuncia la mancha, y desde el trabajo de la *doxa* sobre sí misma, en su labor de afinación identitaria se “inventan” las diferencias, los Otros. Por eso podemos afirmar que el trabajo sobre la invención y la definición de los Otros es siempre en Occidente un elemento esencial de la construcción del soy.

### *El hombre y la naturaleza*

No es el momento de insistir sobre esa parte del mito cristiano. Sólo recordemos que la maldición divina se extiende del hombre hacia la naturaleza. La naturaleza también es maldita y la tierra será estéril. Sólo será fecundada por el sudor del hombre: “Maldito sea el suelo por tu culpa, a fuerza de trabajo sacarás subsistencia todos los día de tu vida.” (Gen 3,17).

Con la nueva alianza sellada con Noé, Dios reafirma el dominio absoluto de los hombres sobre los animales, aves, peces y todo lo que se mueve en la tierra; todos “son entregados a su poder”. No es sólo la afirmación de un dominio sino también la afirmación de la separación radical del Hombre de la naturaleza. Él no es responsable de ella, sino

que su relación es la del depredador.<sup>6</sup> La salida del Edén rompe la fraternidad que unía al hombre y a los animales, como lo prueba el que Dios vista al primero con pieles de animales para andar en la tierra.

### *La identidad cristiana occidental*

Resumiendo estas proposiciones del Génesis tendremos el núcleo de la identidad occidental. El Hombre es fundamentalmente malo y despreciable; es producto de una maldición divina. El tránsito de la existencia humana está hecho para la expiación y el sufrimiento. Existen dos tipos de hombres, los que son parte del pueblo de Dios, el Occidente cristiano, y todos los demás que pertenecen al pueblo de los ídolos, que son sometidos al demonio, el enemigo del género humano. Y si bien para la interpretación cristiana del Génesis todos los hombres son llamados a engrosar las filas del pueblo elegido, deberán olvidarse de toda identidad anterior que sólo puede ser diabólica.

Con estas simples reglas de gramática mítica-cultural Occidente construyó un discurso y unas prácticas de la otredad que nos permiten entender cómo la destrucción de la América Antigua en el siglo XVI y XVII no fue producto de errores o de ignorancias, sino el resultado previsible e ineluctable de la confrontación del ser occidental con los habitantes de esas “nuevas tierras”.

### **Los Otros de Occidente**

Para la sociedad occidental cristiana de los siglos XI y XII la vida humana no puede ser otra que una vida en una *polis* cristiana, y el mundo

<sup>6</sup> Es por eso que el texto bíblico marcó una condena radical a las relaciones sexuales entre hombres y animales, asimiladas a una verdadera confusión introducida en la creación divina (Éxodo 2,19 o en el Levítico, 20, 15-16 o 18, 23). Condenas que no se encuentran en casi ningún otro código de la época, excepto en el de los hititas.

cristiano es el único mundo humano legítimo. Por lo tanto se tendrá que rechazar y colocar fuera de lo humano a todos los que no son idénticos, judíos, musulmanes, griegos, como también a los que en su interior no estén de acuerdo con ese nuevo modo de apropiación del mundo y con las innovaciones dogmáticas. Esa inscripción de los Otros en la no-humanidad lleva a considerar que todas las otras dinámicas histórico-culturales son el mero producto de la acción diabólica.

### *Testigo y actor, Pedro el Venerable un “especialista de la otredad”*

Un famoso abad de la Orden de Cluny, Pedro, contemporáneo de la segunda cruzada, escribe tres tratados dedicados a “los 3 otros” de su época: uno contra los heréticos (*Contra petrobrusianos heréticos*); otro contra los judíos (*Adversus Iudaeorum inueteratam duritiem*), y el tercero contra el Islam (*Contra sectam sarracenorum*). Esos tres tratados funcionan como un todo, cada uno refiriéndose a un tipo de otredad, lo que nos permite observar un discurso general muy estructurado y muy coherente de exclusión.<sup>7</sup> Si tomamos en cuenta que Pedro no es un monjecito cualquiera sino la cabeza respetada y prestigiosa de una orden poderosa y fundamental en la dinámica general de Occidente, su proyecto de escritura se vuelve muy significativo. Ahí podemos apreciar ese movimiento de institucionalización de la Iglesia en el mundo, con sus dos dinámicas: la de integración identitaria y la de exclusión herética.

<sup>7</sup> Pedro el Venerable (1092(?)–1156) proviene de una familia noble del centro de Francia. A los 30 años, en 1122, fue elegido abad de Cluny. Heredaba de la carga de una orden inmensa que gozaba de un prestigio sin par y seguía creciendo. Pero por su inmensidad misma, problemas de todo tipo amenazaban a la orden. Pedro fue de hecho un hábil organizador eclesiástico y el administrador de los bienes de la orden. Pero sus inmensas tareas administrativas no le hacían olvidar sus tareas de predicación y edificación, y se conoce además de estos 3 tratados su *De miracula*, varias poesías religiosas, sermones, comentarios y cartas sobre puntos de doctrina o de polémica religiosa. Contemporáneo del fogoso Bernardo de Claraval, con quien discutía los puntos de organización de las reglas monásticas, Pedro admiraba en cierta manera al abad de Cîteaux, si bien no compartía sus métodos.

La noción de cristiandad no implica simplemente una comunidad espiritual más o menos numerosa, sino que designa ahora una estructura de carácter social y temporal, un espacio, un poder. Por lo tanto tienen que aparecer fuertes instituciones encargadas de vigilar la defensa de ese espacio y de ese poder. La Inquisición se vuelve necesaria y rápidamente se encargará de los herejes recién producidos.

Para entonces la Iglesia ya se ha vuelto mundana, rica y poderosa, y pasa cada vez más tiempo en conservar y aumentar sus riquezas. Ese éxito en el mundo y esa nueva concepción eclesial se enfrentan con las prácticas de los eremitas de los bosques, y las de los predicadores y profetas itinerantes que recorrían rutas y caminos llamando a la conversión y a la realización por los pobres de la Jerusalén celeste. La institución desconfía de esos radicales incontrolables, y la mejor manera de restarles influencia será la de reservarse el monopolio de la palabra divina; los laicos ya no podrán intervenir en las áreas de predicación y evangelización.

Cualquier intento de tomar la palabra o de manifestar reticencias a aceptar las innovaciones dogmáticas en curso —como es el bautizo de los niños, la pretensión del clero de poder intervenir sobre el destino final de los muertos, o de instalarse como única intermediaria entre Dios y los hombres— será considerado una forma de crítica a las bases de la institución eclesial y a las concepciones que los clérigos se hacen de lo que debe ser la vida en una sociedad cristiana. Así se va gestando una sociedad intolerante y las ovejas descarriadas y pertinaces serán llevadas a la hoguera.

### *El judío enemigo del interior*

Paralelamente, los judíos en Occidente empiezan a tener serias dificultades en el siglo XI. Un síntoma de esas dificultades podría ser el momento en el que se empieza a difundir el rumor, retomado por el cronista Raúl Glaber en sus "Historias", de que el saqueo de Jerusalén por "el príncipe

de Babilonia” (Al Hakim) se debe al pedido expreso de los “malvados judíos de Orleáns”. El cronista añade que evidentemente los buenos cristianos no dejaron impune tal infamia, y se transformaron en vengadores del Señor, masacrando a algunos judíos.

También en esa época se instaura la tradición de abofetear a un judío en tiempo de Pascuas. Son bien conocidos los “excesos” de los cruzados a través de la Europa central contra las comunidades judías que encuentren a su paso en su camino hacia Palestina. Mientras la lucha contra el infiel musulmán se vuelve más azarosa después del fracaso de las cruzadas, la suerte de los judíos tenderá a empeorar. Éstos además empiezan a ser acusados, con frecuencia, de crímenes rituales contra niños cristianos<sup>8</sup> (Poliakov, 1980: 210).

### *Crisóstomo y el pueblo deicida*

Desde el siglo II la polémica entre las diferentes escuelas judaicas y las nuevas comunidades cristianas toma un tono muy violento. Para los cristianos los judíos son incapaces de entender el sentido verdadero y profundo de sus propias escrituras que anunciaban la llegada, pasión y resurrección de Cristo. Ya empieza a desarrollarse de los dos lados una retórica del odio, y surge la acusación, hecha a los judíos, del crimen de deicidio. Los judíos son comparados a veces con perros, a veces con puercos, chivos o bestias salvajes; Juan Crisóstomo, miembro de una iglesia encumbrada por su alianza con el poder político, hacia 386 condena para siempre a los judíos. En sus 8 *Sermones contra judíos* dibuja lo

<sup>8</sup> Esa acusación ya antigua se utilizará durante siglos, como lo muestra por ejemplo el proceso de La Guardia, cerca de Toledo, en 1490-1491, en el cual fueron declarados culpables y ejecutados 6 conversos y 5 judíos el 15 de noviembre de 1491. Cuando se sabe que el 31 de marzo de 1492 los reyes católicos firman el decreto de la expulsión de los judíos, podemos empezar a suponer que debe existir una relación estrecha entre ese proceso y el decreto real. Sería interesante saber si éste no fue organizado y “teleguiado” desde la cancillería real, teniendo como objeto mostrar lo monstruoso de esa presencia judía en los reinos hispanos.

que será el futuro antijudaísmo cristiano. Los cristianos deben alejarse para siempre de todo contacto con los judíos. Así para "Boca de oro" la situación es clara: la sinagoga es un prostíbulo, un teatro, un refugio de ladrones, una guarida de bestias salvajes, la morada del demonio. Los judíos son cerdos dominados por sus instintos, que piensan sólo en su panza.

Presos del demonio, los judíos, odiosos asesinos de Cristo, han sido abandonados por Dios. Todo lo que toca a los judíos se inscribe en la bestialidad. Son bestias que tienen todos los vicios, voracidad, glotonería, lubricidad, sin contar evidentemente los pequeños defectos más específicamente humanos, a los cuales son adictos: rapiña, codicia, traición, robos. Todo lo relativo a los judíos es mancilla e impureza; su culto burla grotesca, ridícula y vergonzosa, sus ayunos, simples pretextos para danzas y borracheras, simple ocasión de invitar a la sinagoga a "coros de afeminados y prostitutas."

En el siglo siguiente Agustín de Hipona, con su elegante prosa latina parece menos violento, pero el "resultado" de sus reflexiones es el mismo. Agustín adelanta una nueva explicación teológica del judío. Afirma que aun antes de la llegada de Cristo, el judaísmo se había progresivamente corrompido, desecado, y que, por lo tanto, una vez realizada la promesa de Cristo, el judaísmo no tiene otro inspirador que Satanás. Sobre esas "gentes ávidas y groseras, sin cesar preocupadas por los goces materiales", pesa la maldición que han atraído y aceptado sobre sus hijos al matar al Mesías.

Agustín de Hipona en la Ciudad de Dios es el creador de la doctrina del pueblo testigo, que quiere que si los judíos que han rechazado a Cristo sobreviven aun a pesar de la maldición divina, "es porque es necesario que sobrevivan, porque Dios así lo ha querido en su sobrenatural sabiduría. Subsisten para atestiguar sobre la verdad cristiana, testimonian por sus libros y por su Dispersión" (Isaac, 1956:166).

Debiendo testimoniar sobre la verdad cristiana, su situación debe mostrar claramente a los ojos del mundo su degradación, de pueblo elegido a pueblo errante. Esa idea de un pueblo-testigo definitivamente

te envilecido, abre la vía a las interpretaciones más extremas, porque la eficacia de ese testimonio dependerá del estado de opresión y desprecio en el cual ese pueblo subsistirá. Así lo que se tiene que construir con mucho cuidado es esa imagen pedagógica de la abyección del judío. Una infinidad de leyes y decisiones imperiales, papales, conciliares y locales se dedicarán a esa tarea de reglamentar minuciosamente la vida cotidiana de las comunidades judías.

Rápidamente aparecen leyes prohibiendo todo proselitismo judaico como el construir nuevas sinagogas. Después se prohibirá mejorar las existentes, y finalmente el repararlas sin autorización. El aspecto miserable de las sinagogas deberá estar en relación con la imagen de degradación teológico-sociológica que se querrá imponer al pueblo judío.

La prohibición de que los judíos pudiesen tener esclavos cristianos pretendía volver más precaria su situación. Lo que se logró casi por completo fue su expulsión del agro; se les prohibió pertenecer al ejército; fueron excluidos de la administración imperial y, después, de todas las funciones públicas. En 397 la iglesia les retiró el derecho de asilo; prohibió las uniones mixtas, con pena de muerte para el judío que desposara a una cristiana.

Este rápido recorrido de las relaciones entre la iglesia y la sinagoga no da toda la medida de la complejidad de esas relaciones durante los primeros siglos de la era cristiana, como tampoco de la resistencia a esa reducción social de los propios judíos, ni de la subsistencia de relaciones estrechas entre judíos y cristianos en la vida cotidiana, si consideramos lo reiterativo de las condenas desde el púlpito y la reiterada promulgación de las leyes de segregación social antijudías. En esta Antigüedad tardía la doctrina oficial con respecto a los judíos estaba ya formulada en sus grandes líneas. Veremos que Pedro extrae de esa tradición varias de sus "demostraciones."

En resumen, para la cultura clerical, como lo afirma el obispo Aborgado de Lyon en la época de Carlomagno, los hombres sometidos a la ley mosaica son malditos, "la maldición se infiltró como el agua en sus entrañas y como el aceite en sus huesos; son malditos en la ciudad y

malditos en el campo, malditos en la entrada y malditos a la salida. Maldito el fruto de sus entrañas, de sus tierras y de sus ganados; malditas sus cavas, sus graneros, sus tiendas, sus alimentos y las migajas de sus comidas”. Esta condena radical del judío se construye sobre las fórmulas tradicionales de la excomunión. El judío es también visto como un animal lúbrico que no sabe controlar sus instintos sexuales. Su lubricidad es tal que muchas mujeres empleadas para su servicio como domésticas o trabajadoras son pervertidas, “todas serán prostitutas para satisfacer sus caprichos, desahogar sus pasiones” (Isaac, 1956: 274).

Si algo amenaza a la comunidad medieval, es por culpa de los judíos, ya por ser directamente responsables de ella o porque sus pecados atraen el castigo sobre la comunidad ciudadana. Si los vikingos toman y saquean Burdeos ese desastre es atribuido a los judíos, son ellos los que han abierto la ciudad a los piratas en 876. Si muere un rey, como Carlos el Calvo en 877, o un siglo más tarde Hugo Capeto, no hay duda de que son sus médicos judíos quienes los envenenaron.

Alrededor de los años 1100 la cristiandad soporta menos cada día a las comunidades judías en su seno y la intolerancia gana poco a poco la sociedad cristiana en la época de las dos primeras cruzadas (1095-1099 y 1146-1149) (Iogna Prat, 1998: 273).<sup>9</sup>

### *Los judíos en el orden feudal*

El reforzamiento del sistema feudal a partir del año 1000 deja a los judíos como fuera de la sociedad. Excluidos de los juramentos de fidelidad no pueden rendir homenaje ni dar su palabra. Las nuevas polé-

<sup>9</sup> En su carta a Luis VII escrita en 1146, Pedro denuncia a los enemigos interiores de la cristiandad; explica que no se puede negar que la cohabitación con judíos mancilla a los discípulos de Cristo y que tampoco se les puede incluir en la sociedad cristiana si no producen nada propio y más bien viven como parásitos, cuando no son cómplices de los que se apropian las riquezas de la iglesia.

micas que se dan sobre la integración de los judíos recubre de hecho el problema de saber quién los controlará y sobre todo quién se quedará con sus ingresos. Excluidos de las Paces, como de la Tregua de Dios, los judíos no tienen ninguna protección y son regularmente perseguidos, expropiados y a veces masacrados en las violencias locales o generales de la época. Los judíos se han vuelto posesión de los señores de las tierras donde se encuentren, son finalmente considerados bienes muebles; por lo tanto se podrá venderlos, expulsarlos, despojarles de sus bienes. Y el abate de Cluny, como gran señor feudal, no puede ignorar esa situación.<sup>10</sup>

Los escritos de Pedro no son fórmulas retóricas cuando pretende reprender a los judíos asesinos de Cristo y cuando se pregunta si éstos pertenecen a la especie humana. Está claro que enunciar esa pregunta lleva implícita la respuesta de que los judíos no tienen nada de humano, en la medida en que ser humano es evidentemente sinónimo de ser cristiano. No sólo recupera la figura del deicida como argumento tradicional de la polémica contra los judíos, sino que *Pedro intenta mostrar la actualidad del mecanismo del deicida, la capacidad de los judíos para la maldad sigue plena y entera.*<sup>11</sup> En cuanto a las cruzadas ¿por qué ir tan lejos como para atacar a los enemigos de Dios, cuando aquí mismo se encuentran los judíos, “el pueblo más hostil”; los judíos “que blasfeman, desprecian, y deshonoran en toda impunidad a Cristo y a los santos misterios cristianos” y son bastante peores que los lejanos sarracenos.

<sup>10</sup> En el imperio germánico o en el reino anglonormando, se mantiene algún tiempo la protección real (hasta la expulsión). Los judíos son sujetos que tienen el derecho de desplazarse, de poseer tierras e ingresos, de participar en los intercambios sin derechos de aduana, de recibir o comprar en cualquier momento todo lo que se llevan, menos el mobiliario de las iglesias y las reliquias [...] la comunidad judía de Ruán en Normandía, dependiente de la Corona inglesa, tiene un representante oficial, que dispone de una jurisdicción independiente, es una auténtica persona moral.

<sup>11</sup> En una carta a Enrique de Blois, obispo de Winchester, para agradecerle su liberalidad hacia Cluny, Pedro insiste sobre el parasitismo económico sacrilego de los judíos.

Los sarracenos son detestables, pero ellos creen en la Virgen María y que Cristo nació de ella. Los judíos son más detestables aún porque niegan todo lo que toca a Cristo y blasfeman, por lo tanto el destino de los judíos es errar a través de la tierra, miserables y gimiendo hasta el fin de los tiempos.

El judío, concluye Pedro, sigue apegado a la tierra, no tiene otra preocupación que la de llenarse la panza, ahogarse de borracho, entregarse a las voluptuosidades carnales y a las delicias del sexo, atesorando bienes, llenando sus baúles de oro y plata para intentar dominar al mundo. Los judíos no pueden ya esperar nada, ni libertad sobre la tierra y menos el regreso hacia la antigua tierra de promisión. El sacrificio de Cristo marca así una inversión fundamental. No solamente no habrá reyes judíos, ni príncipes, sino que el pueblo rey se volvió el pueblo esclavo y su destino es el de Caín, eternamente errando, eternamente humillado y sometido

En su v y último capítulo Pedro se pregunta de una manera que esta vez ya no es retórica, si estos judíos son hombres dotados de razón o si son bestias y si los judíos pertenecen aún a la especie humana o si son como los burros, los más estúpidos de los animales, que oyen pero no entienden. Este capítulo se vuelve así la demostración de la estupidez judía y de sus fábulas ridículas.

### *Pedro y el Talmud*

Pedro, aunque tiene un conocimiento bastante confuso sobre el Talmud es uno de los primeros en el occidente medieval que utiliza ese texto en un tratado polémico. De cualquier manera el objetivo de Pedro no es buscar entender la lógica argumentativa y poética del Talmud, para refutarlo después de un examen racional e imparcial. La condena de los judíos no es el resultado de sus eruditas reflexiones teológicas, sino que los judíos son condenados desde la encarnación como lo proclama desde siglos atrás la iglesia. Su debate es un falso debate en el cual la

retórica hace como si Pedro discutiera con los doctores judíos, pero Pedro discute realmente sólo consigo mismo, como representante autorizado de la doxa cristiana. De hecho si no hay discusión, debate, polémica, las cuestiones de las fuentes son secundarias e importa poco que Pedro no entienda nada del Talmud.

Así, finalmente deshumanizados, convertidos en seres semejantes a las bestias, diabolizados, los judíos talmúdicos se vuelven puras contrafiguras. No tienen otra historia que su pasado bíblico. Y si los judíos no pertenecen a la historia cristiana, cómo hacer para soportar su cercanía. La respuesta a esa pregunta de Pedro no se hará esperar. En 1182 Felipe Augusto, rey muy cristiano, expulsará por primera vez a los judíos del reino de Francia al que espera purificar, así como llenar sus arcas con sus bienes. La cristiandad tiene el derecho de protegerse de la contaminación de su contacto. Pedro imagina sólo dos soluciones al problema judío: reducirlos, ya sea por la conversión o por la fuerza, al estado de siervos o la de expulsarlos.

Con esta solución radical que propone el santo abad de Cluny para arreglar de una vez el "Problema Judío", creo que podemos relativizar la supuesta convivencia pacífica que según varios autores existió en la España musulmana, entre judíos, cristianos y moros. No viene al caso profundizar en el tema de esa famosa convivencia en la cual, personalmente, no creo.

Los motivos por los cuales autores de varios orígenes filosóficos, desde hace dos siglos intentaron encontrar esa convivencia, son múltiples y variados y se necesitarían largos desarrollos que están fuera del propósito de este trabajo. Sólo recordaremos que las comunidades judías, como muchas comunidades cristianas no ortodoxas, nestorianas, jacobitas, acogieron con cierta felicidad tanto en España como en el medio Oriente el nuevo poder musulmán, porque parecía un poder fuerte, estable y mucho más tolerante en materia religiosa que los poderes vencidos, el cesaropapismo griego o el de los hispanogodos. Y si hubo aparentemente algo que se podría parecer a tolerancia en los primeros siglos de la conquista musulmana es porque el poder vencedor

no se interesó en convertir a fuerza a sus nuevos súbditos, y porque los cuadros religiosos ortodoxos, restos del orden político anterior, se dedicaron ante todo a conservar sus privilegios económicos, sociales y políticos. No podemos llamar tolerancia a un movimiento en cierta forma oportunista de las elites de las diferentes confesiones, conscientes de que se necesitaban entre ellas para la administración de la nueva forma política. Por otra parte la dinámica cultural generada en el espacio musulmán se volvió muy atractiva para la mayoría de los grupos urbanos y permitió el florecimiento de la cultura arabo-andaluza en la cual las comunidades judías tuvieron un papel determinante. Así, si hubo algo que se podría llamar tolerancia, y que fue más bien una simple cohabitación religiosa, fue porque los cristianos que representaban en esos siglos la figura de la intolerancia no pudieron imponer su dinámica religiosa totalitaria.

### **Los sarracenos, nuevos enemigos**

En su tratado contra los sarracenos Pedro construye también una confrontación imaginaria con los doctores del Islam; los atrae retóricamente a lugares de discusión de muy poco interés para el Islam, con el objetivo de fingir "vencerlos". Finge tomar como artículos de fe elementos "folks" de la tradición musulmana. Si Mahoma afirmó haber recibido su revelación del ángel fue sólo para satisfacer su lujuria. Fingiendo ser profeta, podía enunciar leyes "divinas" para poder tener acceso a todas las mujeres que deseara. Parece también que Pedro es el autor de la idea de que Mahoma concibió su enseñanza bajo la dirección de un monje arriano, evidentemente inspirado por el demonio, furioso de ver que esa herejía había sido vencida.<sup>12</sup> Es evidente que esta retórica meticulosa, formalista, sería incapaz de convencer a cualquier musulmán.

<sup>12</sup> Ese monje de arriano pasará a nestoriano a lo largo de los siglos y se le dará un nombre, será el Sergius de la tradición bizantina y occidental.

Las victorias islámicas en Occidente no dieron luz a una polémica cristiana comparable a la que protagonizó por ejemplo Juan Damasceno en el Oriente mediterráneo. En España, la literatura mozárabe fue discreta y no generó grandes polémicas religiosas. Hay que esperar el fin del siglo XI y el principio del XII, con los primeros éxitos de la expansión cristiana en España, Sicilia y Siria-Palestina, para ver aparecer en el Occidente latino un gran número de textos polémicos que intentan refutar y combatir el Islam (Daniel, 1993:18).

### *Cluny y la reconquista española*

La expansión territorial de la Orden de Cluny a toda Europa y al Oriente encuentra en su camino a los seguidores del Islam, pero es en España donde tiene sus mejores éxitos. La posición tradicional de Cluny fue siempre que el deber primero de los monjes era orar y no empuñar la espada y que el combate militar correspondía esencialmente al *ordo* de los guerreros, acompañados o no de sus pastores naturales, clérigos y obispos.

Los diferentes abates están en contacto estrecho con los reyes de Castilla. Estos reciben apoyo político y simbólico de la orden. Los castellanos les agradecen con un censo sobre las riquezas tomadas a los moros que permite edificar la más grande iglesia de Occidente, la de Cluny III. Cluny agradece cantando todos los días salmos para la victoria del rey de Castilla Alfonso VI. En la polémica que se esboza en Occidente uno de los textos más difundidos es la *Apología árabe*, o Risalah, atribuida a al-Kindi y escrita antes del siglo IX.<sup>13</sup> Si ese texto se vuelve famoso es porque presenta al profeta como un asesino y un lujurioso, que ataca la práctica religiosa del Islam y niega toda validez al Corán y a las justificaciones de la guerra santa. La inclusión de ese texto en el *Speculum*

<sup>13</sup> Ese texto, de autor desconocido escondido tras un seudónimo y traducido por Pedro de Toledo, está incluido en los textos que hizo traducir o reunió Pedro para componer un expediente en vistas a su tratado polémico contra la predicación de Mahoma.

*Historiale* de Vicente de Beauvais, la mayor enciclopedia medieval, asegurará su fama durante toda la época medieval.

Guibert de Nogent, quien emprende la redacción de una de las primeras “Historias de la Primera Cruzada”, retransmite muchos de los estereotipos anti-islámicos existentes en Occidente, que ya estaban circulando en las producciones de los juglares. Abriendo un proceso de mala fe, insiste sobre la vergonzosa tolerancia sexual del Islam y la idolatría de los sarracenos, lo que es en cierta medida el colmo tratándose de una religión monoteísta que siempre rechazó toda representación de lo divino. En el retrato que esboza de “Mathome”, en su capítulo primero, Guibert reconoce que se tiene poca información sobre ese personaje en Occidente: “no he encontrado a nadie entre los doctores de la iglesia que haya jamás escrito contra su infamia. Ningún texto tampoco me dio información sobre sus costumbres o su vida, por eso nadie debe extrañarse que me contentaré con repetir aquí y allá lo que he escuchado de gente bien informada.” (Nogent, 1998: 60).

Una vez tomada esta precaución, empieza a esbozar lo que será probablemente la primera biografía de Mahoma en la literatura occidental. Su imaginación polémica evidentemente suple su falta de información.

Cuando Pedro por su parte desarrolla su polémica contra los judíos menciona al seudo “Profeta” y añade que los judíos pertinaces y los heréticos son la fuente de los errores de Mahoma y que la atracción ejercida por las licencias sexuales ofrecidas por el Islam responde a la lubricidad de los judíos o de los cristianos griegos. De esta manera Pedro no logra sino enunciar insultos y contraverdades como la de la idolatría del Islam, y desarrolla un discurso que no es sino la diabolización del adversario (Iogna-Prat, 1998: 335).

### *La constitución de un corpus retórico polémico*

En 1142 Pedro visita las posesiones españolas de la orden de Cluny y decide invertir fuertes sumas en la traducción latina del Corán y de

otros libros que podrán proporcionarle información sobre la herejía de Mahoma. Confirma que si emprende la refutación de los errores de Mahoma es porque aunque sea la herejía más extendida, nadie se ha tomado el trabajo de refutarla, por lo que su doctrina es muy mal conocida en Occidente. “En cambio, desde hacía dos siglos los letrados musulmanes del Al Andalus, o de Bagdad podían consultar los textos cristianos en árabe.” (Iogna-Prat, 1998: 337).

Por suerte disponemos aún hoy del grueso expediente manuscrito que fue constituido por Pedro para el fin arriba mencionado. Éste le permitirá dar a conocer a Mahoma como el “principal precursor del Anticristo”, “discípulo del diablo”, y familiarizarse “con su genealogía muy vergonzosa y mentirosa” e introducirse a “su doctrina impura y criminal”, así como a “sus fábulas ridículas y delirantes.” (Iogna-Prat, 1998: 339).

Presenta a Mahoma como a un hombre de bajos orígenes sociales, inculto, violento, artero, que se impone por el terror. Según Pedro, “viendo Mahoma que no podía conseguir sus fines por la espada, intentó volverse rey pero encubierto por la religión, por lo que se declaró El Profeta de Dios. Después de hacer esto, sigue Pedro, sacó a los árabes ignorantes de la idolatría pero no por eso les ofreció el camino hacia el verdadero Dios, sino que los engañó con su herejía.” (Iogna-Prat, 1998: 340). Sólo Satanás, concluye Pedro, pudo crear tal monstruo cuyo error ya domina la tercera parte del mundo conocido en la época de quien esto escribe. Mahoma es el resumen de todos los errores y herejías posibles. Los “doctores” judíos mismos intervinieron para consolidar sus errores, ofreciéndole a través de la circuncisión un camino hacia la lujuria.

Lo que pone particularmente furioso al cluniacense es que el Paraíso de Mahoma no es una sociedad espiritual unificada en la fusión total con el creador sino un lugar donde corre la miel y la leche, un mundo lujurioso de la cópula sin fin con vírgenes y mujeres magníficas. Además estas afirmaciones son acompañadas de “toda una serie de notas copiadas en los márgenes o entre las líneas del texto del Corán, que nos

dan la medida de la incomprensión del escriba o del lector.” (Iogna-Prat, 1998: 340).

La única cosa positiva que encuentra Pedro de la enseñanza de Mahoma, es que obliga a los fieles a practicar la caridad y la misericordia. Pero Pedro tiene que definir el estatuto teológico de los seguidores de Mahoma, algo que se había quedado en la ambigüedad hasta entonces: ¿son heréticos o paganos? Si tienen en común con los cristianos algunos puntos de fe, reconocen en parte la llegada de Jesús como profeta, pero lo esencial de su enseñanza es falsa y diabólica, ya que no reconocen ni el sacramento del bautismo, la penitencia, la eucaristía ni los demás misterios y sacramentos cristianos. Los errores de Mahoma lo colocan entre Arius, el más execrable de los heresiarcas, y el Anticristo.

Si Pedro siente la urgencia de refutar los errores diabólicos de Mahoma es porque sus enseñanzas son un peligro, ya que sus seguidores han cosechado grandes triunfos militares; es bien conocida la piedad de sus creyentes, la riqueza, el orden y la paz en sus estados, cosas todas que provocan que algunos cristianos empiecen a preguntarse si estos heréticos no estarán cercanos a la verdad.

El abad de Cluny quiere probar que Mahoma no es ni un verdadero ni el último de los profetas, ni tampoco un mensajero de Dios, sino sólo un mal profeta, depravado y falsificador. Nuevamente es evidente que Pedro jamás se pelea con adversarios reales, sino más bien consigo mismo.

Y como se da cuenta de que finalmente el debate es imposible, Pedro imputa a sus adversarios el rechazo al debate y no le queda más que insultar a esos cobardes que temen entrar en la discusión. Ya estamos lejos de la pacífica declaración de intención del libro que profesaba el amor y no el odio, la razón y no la fuerza. Pedro se ve en cierto sentido “forzado de hacer la guerra”, una guerra total siempre incierta, un episodio más de los que conduce la iglesia universal contra el demonio.

El abad de Cluny, uno de los más importantes jerarcas de la institución eclesial de su época, se siente profundamente agredido y con-

frontado por una religión sin sacerdotes y sin mediación sacramental. Por otra parte es evidente que la explosión sexual prometida al elegido en el Paraíso de Alá era insoportable para un virgen cluniacense que hace precisamente de la renunciación a la carne la condición de una transmutación de la humanidad hacia una sociedad Angélica. Recluido desde niño en el convento, Pedro es la viva encarnación de la fobia del sexo que tienen los contemplativos, hombres de espíritu rápido en rechazar a la mujer al exterior de la clausura del monasterio y en reprimir todo síntoma de sexualidad de los púberes en el seno del convento.

### **Conclusiones americanas**

Si he querido insistir en la mecánica de la construcción de los "otros" hecha por la cristiandad medieval, es que es esa misma identidad occidental la que se va a encontrar y a enfrenar con América. La primera tarea de los sabios de Occidente fue explicitar esa identidad diferente, y hubo que inventar América para volverla inteligible para los occidentales. Es tal el choque para ese saber occidental, tan seguro de sí mismo, tan seguro de su historia y de su Dios, que la primera pregunta fue la de saber si esos indios eran realmente hijos de Adán. Pregunta fundamental porque se trataba de decir, es decir de decidir si eran hombres o animales, y si no eran animales, si eran hijos de Adán, introducirlos en el relato bíblico considerado el relato único y verdadero de la historia humana. Por eso los descubridores, Colón y los otros, y la intelectualidad de aquel tiempo necesitaron décadas para convencerse de que lo que se habían encontrado era un nuevo continente. Y es que esa posibilidad enfrentaba radicalmente al saber occidental consigo mismo, introducía una duda fundamental en todo el saber occidental.

Si algunos autores insistían en el origen judío de los indios es porque éste permitía de golpe dar un cierto estatus teológico a esos indios y por lo tanto se les podía inscribir en las esperanzas escatológicas que dominaban la cultura en ese periodo. Si se descubría a esos judíos per-

didos es que se acercaba el fin de los tiempos, en el cual todos los judíos tenían que ser convertidos. Pero esto no convenció a todos y durante tres siglos los eruditos buscarían explicar el poblamiento de América y, por lo tanto, la filiación americana, es decir, ¿con qué pueblo emparentarlos? y ¿en que nivel de dignidad humana incluirlos?

Pero fuera de esas sesudas reflexiones, la opinión general era que judíos o no, como lo afirmó en su tiempo Pedro esos hombres vivían en una cultura dominada por el demonio. Sólo recordaré aquí a Joseph de Acosta que empieza su "Antropología Americana" con ese tipo de afirmaciones (Acosta, 1979: 217): las culturas americanas viven desde hace siglos bajo la tutela del demonio. Nada se puede salvar de ellas, porque se está con Dios o con el demonio. Es evidente que ese cambio radical fue resentido y rechazado por los pueblos americanos. Si algunas comunidades dejaron de tener hijos o si se presentaron casos múltiples de suicidio colectivo fue porque las poblaciones tuvieron conciencia de lo que estaba en juego en la evangelización: el paso de una identidad propia a una identidad de esclavos, sometida a la doble violencia del poder cristiano en medio de terribles epidemias que diezaban a la población y fragilizaban toda respuesta colectiva.

El resultado fue un gigantesco etnocidio continental, y la occidentalización impuso los mecanismos para una "Larguísima Destrucción de las Indias". La retórica de la alteridad que durante 5 siglos inventó las figuras del Indio se constituyó sobre los mismos mecanismos que durante los siglos XI y XII habían servido para caracterizar al enemigo interior y exterior de la identidad occidental. La permanencia desde siglos de esas figuras pertenecientes a la esfera de la animalización como de la diabolización para construir el enemigo de Occidente, su refuncionalización periódica, nos indica probablemente nuestros propios límites para pensar y construir un mundo multicultural de paz y de progreso.

## Referencias

- Acosta, Joseph de. 1979. *Historia natural y moral de las Indias*. México: Fondo de Cultura Económica, 483 pp.
- Daniel, Norman. 1993. *Islam et Occident*. París: Cerf., 487 pp.
- Iogna-Prat, Dominique. 1998. *Ordonner et exclure. Cluny et la société chrétienne face a l'hérésie, au judaïsme et a l'islam, 1000-1150*. París: Aubier, 508pp.
- Isaac, Jules. 1956. *Genese de l'antisémitisme*. París: Calmann-Levy, 350 pp.
- Nogent, Guibert de. 1998. *Geste de Dieu par les Francs. Histoire de la Première Croisade*. Turnhout: Brepols, 325 pp.
- Pérez de Ribas, Andrés. 1992. *Historia de los Triumphos de Nuestra Santa Fee entre Gentes las mas Barbaras y fieras del nuevo Orbe* (1a. ed. Madrid, 1645). México: Siglo XXI, 814 pp.
- Poliakov, Leon. 1980. *Historia del antisemitismo, de Mahoma a los Marranos*. Barcelona: Muchnik, 390 pp.
- Rozat, Guy. 1992. *Indios reales e indios imaginarios en los relatos de la conquista*. México: Tava. S.A., 197 pp.
- \_\_\_\_\_. 1995. *América, Imperio del Demonio*. México: UIA, 189 pp.
- \_\_\_\_\_. 2002. *Indios reales e indios imaginarios en los relatos de la Conquista*. Xalapa: INAH-UV-BUAP, 337 pp.



**III. VOCES DESDE LATITUDES  
DIVERSAS DEL CONTINENTE AMERICANO**



---

RACISMO Y MESTIZAJE A TRAVÉS DE LA LENTE  
DEL RACIAL PROFILING EN ESTADOS UNIDOS\*



*Mary Romero\*\**

Hace dos años los medios dedicaron considerable atención a las proclamaciones hechas por el Censo en el sentido de que 35.5 millones de latinos habían sobrepasado a los treinta millones de afroamericanos y que eran ahora la minoría más grande en Estados Unidos (Tilove, 2001). Los científicos sociales, los eruditos políticos y los columnistas de los periódicos ofrecieron varias perspectivas de lo que esto significaba para las políticas raciales y para la justicia racial en EUA. Un buen número de comentarios defendían la idea de que las opciones agregadas de la pertenencia étnica, particularmente el número de las personas que se autoidentificaban como estadounidenses nativos y como multirraciales, contribuía al aumento de los latinos. Las personas encuestadas fueron seleccionadas como parte de “combinaciones de 126 razas y como parte de la gente de origen hispánico. Los números del censo publicados el 12 de marzo de 2001 demostraron que de seis a ocho millones de personas marcaron dos categorías de autoadscripción étnica” (Caldwell, 2001), y “1.76 millones de personas, que se autoidentificaron como africano-americanas, también tacharon por lo

\* Traducción del inglés de Virginia León Vázquez.

\*\* Mary Romero es doctora en Sociología y profesora e investigadora de la School of Social Justice de la Arizona State University. Algunas partes de este ensayo fueron publicadas previamente en “State Violence, and the Social and Legal Construction of Latino Criminality: From El Bandido to Gang Member,” *LatCrit v Symposium Denver University Law Review* (2002), vol. 78, núm. 2: 1089-1127.

menos una caja más de adscripción identitaria racial/étnica” (Raspberry, 2001).

Una de las preguntas centrales referentes a las consecuencias del aumento en un 57.9% de la población latina es el potencial que ahora ella tiene para la construcción de coaliciones. La especulación sobre las consecuencias políticas de este hecho demográfico contundente ha incluido preguntas sobre el establecimiento de coaliciones: ¿Hasta qué grado los latinos que se autoidentifican como blancos, los negros y los indígenas se van a identificar como un grupo y van a compartir plataformas políticas? ¿Será que esta población racialmente diversa va a construir coaliciones con negros, estadounidenses asiáticos y otras minorías raciales? ¿Será que conforme experimenten la movilidad social van a disolverse unas en las otras en una sola identidad?

El sociólogo Orlando Patterson de Harvard expresó una opinión disintna a la que estas preguntas expresan frente al anuncio de que los latinos eran ahora la minoría más importante de EUA. Patterson sostiene que son pocos los latinos autoidentificados como negros, y que la mayoría se identifica racialmente como blanca. Su argumento se basa en el hecho de que los hispanos o latinos son tratados en el Censo como un grupo étnico, y que en éste se le pide a cada encuestado que especifique su raza por separado. La controversia sobre el censo del año 2000 destaca a la población latina como una población de inmigrantes, una población parecida a la de los inmigrantes europeos de fines del siglo pasado. El censo de 2000 procuró dividir a los latinos en una categoría racial —blanca, negra, asiática, o nativa-estadounidense— y en categorías étnicas —Mexicano, Puertorriqueño, Dominicano, Cubano, etc.—. Por lo tanto, una persona puede ser étnicamente cubana, pero estar racialmente clasificada como blanca o negra. Se esperaba que los mexicano-americanos se autoidentificaran étnicamente como mexicanos y racialmente como blancos, negros, nativo-estadounidenses o asiáticos.

Podemos discutir acerca del grado en el que la elección racial entra en juego en la ecuación; sin embargo, en la conceptualización de la

experiencia de los latinos como una población racial, multicultural o étnica debemos destacar los constreñimientos sociales que el racismo o el etnicismo plantean ante esta elección, así como la construcción social de latinos existente en la ley y en el sistema criminalístico y de justicia. Peter McLaren y Juan Muñoz (2000: 32) alertan sobre la importancia de las construcciones ideológicas:

el término étnico rara vez se aplica a poblaciones descritas comúnmente como “blancas”. Si eres blanco, ocupas un espacio que aparentemente trasciende la etnicidad. La blancura milagrosamente se convierte en el “yo” sin el cual *la* otredad no podría existir. La blancura funciona como un estado de congelamiento —una zona muerta donde los “rasgos” asociados con las características del color de la piel, el fenotipo, la raza, la clase y el género, históricamente asociadas con los anglo-europeos, se mantienen como perpetuamente sin raza.

La raza y las relaciones étnicas en la sociología americana han sido tradicionalmente clasificadas como la diferencia entre un grupo social, señalado como distinto con base en el fenotipo o “el cuerpo” (incluyendo cabello, color de piel, forma de las partes del cuerpo), y un grupo social señalado con base en el “comportamiento” o cultura (idioma, alimentación, religión, parentesco). De manera central en la ideología y en el mito del sueño americano, la movilidad social es un proceso obtenido a través de la socialización o americanización. Los políticos y académicos estadounidenses se han mostrado reacios ante la identificación de los latinos como un grupo racial, porque la raza implica una casta dentro de la que se nace; mientras que la etnicidad se relaciona con la cultura, el comportamiento aprendido, las emociones y sentimientos y, por lo tanto, un comportamiento que puede ser cambiado por medio de la americanización o al que técnicamente se refiere el término “asimilación”.

Sin embargo, el racismo en Estados Unidos siempre se ha incorporado a la cultura. Del mismo modo en que el racismo atribuye las diferencias raciales a las diferencias entre los cuerpos, por medio de

una escala jerárquica de belleza, capacidad intelectual y habilidades sexuales, los rasgos culturales se atribuyen al éxito educativo y económico, así como al fomento o disuasión de la criminalidad. El tratamiento que se da a los términos raza y etnicidad presenta muchas similitudes —particularmente el esencialismo—. Muchos científicos sociales han hecho referencia al etnicismo, como lo hace a continuación van Dijk (1994: 22-23):

La diferenciación y categorización de un grupo con base en la apariencia rara vez funciona bien. Generalmente se les asocia con diferencias del origen del grupo (o sus ancestros), y especialmente con grupos de características culturales atribuidas [...] o hasta con rasgos de carácter y sus prácticas sociales asociadas [...] La dominancia de un grupo basada en estas formas de diferenciación grupal puede ser llamada etnicismo.

El debate sobre la clasificación racial o étnica de los Mexicanos, Puertorriqueños, Cubanos, Centroamericanos, o las etiquetas panétnicas de Hispano o Latino, o la categoría racial de “moreno” siguen claramente el tópico sociológico de raza como una construcción social. Historiadores y sociólogos han documentado claramente el proceso histórico de la formación racial y de los significados sociales añadidos a la construcción social de la raza, lo cual está claramente determinado por situaciones concretas. En otras palabras, las personas son consideradas miembros o no miembros de una cierta raza dependiendo de la situación social. Las diferencias regionales, la clase, el género y la sexualidad parecen tener influencia en la interacción social. La capacidad de “pasar” por blanco o no blanco está situacionalmente determinada. Además está el tópico sociológico que marca, como sabemos, que “si las situaciones se definen como reales, entonces son reales en sus consecuencias!” (Thomas y Znaniecki, 1918: 79), tópico que ha sido ciertamente documentado en estudios sobre discriminación. Los debates y discusiones sobre los conceptos de identidad propia, multirracial, multiétnica, panétnica, y las distinciones entre clasificación racial y étnica,

pierden posición ante el hecho de que el empleo, las oportunidades de encontrar vivienda, el servicio en tiendas y restaurantes, y el nivel y estatus de credibilidad asumidos se determinan por la manera en que otros nos ven —y las decisiones basadas en estas creencias tienen consecuencias muy reales en nuestras vidas.

En Estados Unidos, los México-americanos y los inmigrantes mexicanos experimentan la racialización de la cultura, así como la de sus cuerpos. Las suposiciones se realizan sobre personas que comparten cierto fenotipo, así como sobre las que hablan con determinados acentos, tienen ciertos apellidos y reconocen ciertos tipos de parentesco. Cuando estas connotaciones negativas se atribuyen a estas características físicas o culturales y se actúa en consecuencia, el grupo experimenta discriminación. En el caso del mantenimiento del orden público, estas características se definen como peligrosas y los individuos que comparten una o más de ellas son catalogados como criminales.

Voy a enfocar mi atención en el *racial profiling* como un lente para explorar cómo funciona el racismo contra personas de raza mixta, como muchos México-americanos e inmigrantes mexicanos en Estados Unidos. Esto es, en una sociedad que ha estructurado históricamente sus leyes y políticas alrededor de un sistema racial binario blanco-negro. Quiero presentar un caso ocurrido en el área de Phoenix, Arizona, para ilustrar la logística del racismo en el mantenimiento del orden público.

### **Caso de estudio**

El caso trata los disparos hechos por la policía contra Julio Valerio, un mexicano de dieciséis años, el 15 de noviembre de 1996. Este caso ilustra que la caracterización de la juventud afroamericana y latina como superpredadora está construida socialmente a través de un lente racial —el lente que refleja las imágenes de una juventud blanca de clase media en términos de “nuestros” hijos, y las de los varones adolescentes latinos en términos de violentos e inherentemente peligrosos (Butler

1993:15)—. El foco del lente racial puede ser medido a partir del momento en que su existencia, sus cuerpos morenos —sin importar qué tan jóvenes o pequeños sean— son circunscritos como peligrosos, sin que ningún gesto ni el simple hecho de levantar la mano definan qué situación amerite una necesidad de protección, una fuente de peligro, una amenaza.

El incidente comenzó oficialmente a las 11:47 la noche del sábado, cuando cuatro oficiales de la policía de Phoenix respondieron a una llamada de emergencia de Paulina Valerio, la madre de Julio [diciendo que necesitaba ayuda porque su hijo había entrado en un estado de crisis]. A las 11:52 los oficiales ya tenían rodeado a Julio en la esquina de una barda, detrás de una vinatería, y le ordenaban que tirara el cuchillo. A las 11:54 llegaron otros ocho policías y solicitaron una unidad canina. Al tener a Julio acorralado en un área bardeada, los oficiales se posicionaron a ambos lados del terreno para prevenir que se escapara. Uno de los policías trató de rociar a Julio con gas pimienta. Cuando Julio trató de evadir el gas, dio unos pasos hacia los policías. Seis de ellos, que traían chaleco antibalas, le dispararon veinticinco rondas a Julio. A las 11:55 Julio Valerio fue declarado muerto, en la escena de los hechos, por los paramédicos de Phoenix (reporte del Departamento de Policía de Phoenix, 1997).

El establecer que se había percibido una “amenaza letal” fue esencial para la investigación policiaca, y constituyó la base para “racionalizar” la acción de la policía. La investigación necesitó abrir varias preguntas para ver si podía ser exonerada por la comunidad México-Americana:

- ¿Por qué los oficiales de policía no pudieron desarmar a un muchacho de dieciséis años en vez de matarlo?
- ¿Por qué la confrontación, la semana inmediatamente anterior a estos hechos, con un hombre blanco armado, quien declaró que su objetivo era dispararle a un policía, terminó en paz —con el sospechoso ileso?

- ¿Qué tipo de amenaza representó Julio que justificara este tipo de fuerza letal y esta indiferencia por la vida humana?
- ¿Cómo es que, a menos de diez minutos del encuentro entre la policía y el sospechoso, estaba ya instalada la amenaza y los oficiales no pudieron esperar a que la unidad canina respondiera? (Kammer *et al.*, 1996a).

La comunidad México-Americana acusó a la policía de racismo (Kammer *et al.*, 1996b). Las críticas incluyeron preguntas sobre la igualdad ante el servicio y la protección. Las familias de los suburbios de clase media pueden acudir a la policía para que las ayude con crisis familiares, en el momento mismo en que un adolescente esté en problemas, que haya perdido el control, que necesite ayuda para manejar una emergencia con apoyo de los servicios de salud mental. Sin embargo, la solicitud de Paulina Valerio fue respondida como si se tratara de un crimen que implicara una grave amenaza a la comunidad, en vez de una llamada pidiendo ayuda en un nivel familiar.

La “manipulación” policiaca fue evidente en las primeras declaraciones de los periódicos. La mañana siguiente a la muerte de Julio, el *Arizona Republic* publicó un artículo basado en las declaraciones de la policía, titulado “La policía mata a adolescente armado con cuchillo” (Walsh, 1997). La historia comienza con la siguiente frase: “Nubes de gas pimienta no pudieron detener a Julio Valerio de 16 años. Se necesitó de una lluvia de balas de la policía” (Williams, 1996). Esta frase se convirtió en el prelude de las racionalizaciones argumentadas para justificar las acciones seguidas por la policía. El uso de la fuerza letal fue justificado con base en el hecho de que Julio representaba una “amenaza mortal” para los oficiales de policía. Es muy claro que la imagen de un adolescente de dieciséis años, de 60 kilos de peso, armado con un cuchillo, acorralado por seis policías armados con cuatro revólveres y dos pistolas no es extremadamente convincente. Como consecuencia, la imagen de Julio requirió ser reconstruida en forma de un cuerpo que sólo pudo ser aprehendido y detenido utilizando fuerza letal.

El proceso de satanización desarrollado para calificar a Julio de “superpredador” que era una amenaza objetiva para seis policías armados, requirió que el comportamiento de Julio, previo a la balacera, fuera tipificado como enloquecido por las drogas, causada por una vida familiar caótica, disfuncional y de padre ausente.

La investigación del tiroteo fue interna y arrojó como conclusión que los oficiales siguieran el procedimiento policiaco reglamentario: los seis policías que dispararon respondieron con fuerza mortal, porque Julio se encontraba a una distancia considerada peligrosa en los entrenamientos con la policía, y además estaba armado. El análisis del texto del reporte de la policía revela cómo la legitimidad y el poder en la burocracia policiaca son promulgados y mediados a través de categorías de lenguaje, la inclusión y exclusión de información en el resumen final y la forma en la que la corporación la atribuye o la borra.

En primer lugar, la policía tenía dificultades para comunicarse directamente con Paulina Valerio. Desde la llamada al 911 hasta el momento en que ella escuchó el disparo fatal, no estuvo presente un solo oficial que hablara español y que pudiera comunicarse con la familia. Cuando la llamada al 911 fue recibida, fue transferida al departamento de Servicios en Español, vía el estado de California. Los oficiales en Phoenix dependían de la traducción de la operadora en la conversación. Una vez que un oficial llegó al domicilio de la familia Valerio, a ninguno en la familia se le permitió retirarse. Al mismo tiempo, los oficiales presentes no hablaban español. Se realizaron numerosas solicitudes de un oficial que hablara español. Fue hasta después de que la madre escuchara el disparo fatal que llegó al lugar un oficial que hablaba español, pero sólo para informarle a ella que su hijo había muerto (reporte del Departamento de Policía de Phoenix, 1997).

El español fue también un asunto importante en el sitio de la confrontación (Shaffer, 1997). Entrevistas con la policía revelan que no todos los oficiales estaban seguros de qué idioma hablaba Julio. Debido a que el diálogo entre Julio y el oficial estaba tan limitado y restringido a sólo algunas frases, los oficiales no podían estar totalmente seguros de

que el sospechoso comprendiera sus instrucciones. Varios oficiales reconocieron que él se había dirigido al policía tanto en español como en inglés. Todos los oficiales usaron el inglés mientras gritaban la misma orden al muchacho: "Tira el cuchillo". Un oficial reportó que le dijo a Julio "No puedes ganar. Baja el cuchillo". Sin embargo, a eso se resume toda la extensión del diálogo. Ciertamente no hubo tácticas para calmar al sospechoso arrinconado en la pared de ladrillo, la reja de cadena y un semicírculo de policías armados con pistolas y rifles. Ninguno intentó hablarle (o aún gritarle) en español (reporte del Departamento de Policía de Phoenix, 1997).

A través de las entrevistas con los policías se aprecia clara y consistentemente la identificación racial de las personas. Todas las personas descendientes de mexicanos fueron mencionadas como "hispanas", con la excepción de un oficial que identificó a Julio y a su novia como mexicanos. El despachador del 911 preguntó a Paulina Valerio si su hijo era mexicano y ella respondió que sí. "Hispano" es la descripción racial que se manejó. Esto en sí mismo no es tan inusual; sin embargo, en estas entrevistas los oficiales anotaron una referencia racial a todo aquél que no fuera blanco. Los transeúntes nativos americanos fueron racialmente identificados como "indios" (y había tres de ellos), pero ninguno de los transeúntes blancos fue identificado racialmente como "blanco". Un oficial que dirigía el tráfico aquella noche en el lugar fue también descrito como un oficial negro, sin embargo, ninguno de los oficiales blancos (o de apellido español) fueron racialmente identificados.

La descripción que los oficiales hicieron de Julio, divulgada por la radio de la policía, lo identificaba como "hispano", delgado, niño, varón, armado con un cuchillo, vestido con una camisa oscura y moviéndose hacia el este de su domicilio. De un momento a otro, se le trató de identificar por tatuajes o por cualquier otro indicador que pudiera sugerir que era miembro de alguna banda, o que el sospechoso tenía antecedentes delictivos previos. La situación no se definió como resultado de la actividad de una banda, pero tampoco como una de disturbios domésticos o familiares (reporte del Departamento de Policía de Phoenix,

1997). Sin embargo, la presencia de un cuchillo parece ser un elemento importante en la reconstrucción de la imagen de Julio, porque así queda completada la imagen de un criminal latino. Un estereotipo muy común con el que se identifica a los latinos, particularmente a los mexicanos y puertorriqueños, es que usan cuchillos (Morales, 1972). En ninguna de las comunicaciones por radio previas al tiroteo, ni en el reporte final, se identificó al cuchillo de cocina como un cuchillo de carnicero. La primera mención del arma como un cuchillo “de carnicero” apareció como una acotación de los oficiales de policía a los reporteros (Williams, 1996).

Todos los oficiales reconocieron que Julio se encontraba en un estado muy perturbado. Aunque ninguno de ellos intentó calmar al sospechoso. En una entrevista con reporteros, un oficial describió el comportamiento de Julio como retador y ofensivo hacia ellos (Kammer *et al.*, 1996b). El comportamiento clasificado como retador y ofensivo se refería a observaciones verbales sobre la masculinidad de los oficiales. Julio les llamó “putas” y les gritó “Vengan y agárrenme. Jódanse policías, dispárenme, disparen”. El oficial Warner, uno de los policías que dispararon, declaró “era como si él nos estuviera suplicando que disparáramos.” Esta última declaración revela cómo la delegación, armada con pistolas, rifles y macanas se contraponía a Julio, armado con un cuchillo (reporte del Departamento de Policía de Phoenix, 1997).

La policía tuvo éxito en construir al criminal latino. Se silenció a segmentos de la comunidad mexicana-americana ya que no querían aparecer como impulsores de bandas, drogas o crímenes. También temían ser denotados como antipolicía. La imagen del criminal latino se convirtió en un obstáculo crucial para la movilización de la comunidad, porque ésta quedaba enfocada hacia una discusión general acerca de asuntos relacionados con bandas y drogas, en lugar de ser sobre violencia policiaca y procedimientos de la policía en sus actividades al servicio de “comunidades de color”, es decir, no blancas.

Habiendo construido al criminal latino como un superpredador de varias ciudades, la única solución “racional” que apareció como par-

te de la burocracia y de los procedimientos policiacos fue el uso de armas aturdidoras. Sin embargo, la compra de nuevas armas o el hecho de que se haya añadido el entrenamiento para el uso de las mismas, sigue sin responder las preguntas originales de los miembros de la comunidad. ¿Cómo es que seis policías armados (y más altos y fuertes que el sospechoso), acompañados por cuatro oficiales adicionales, en un área bien iluminada, temieron por la vida propia o la del compañero? ¿Qué vieron esa noche? Sólo un marco paramilitar que define a la juventud latina como el enemigo, y reconstruye a las víctimas de color como criminales, explica la muerte de Julio (Chevigny, 1995; Cole, 1999; Ogletree *et al.*, 1995).

En una reunión de una de los colegios comunitarios (*community colleges*) posterior al suceso, una madre mexicana-americana expresó su temor por la seguridad de su hijo de doce años. Ella describía la vestimenta y corte de cabello que muchos jóvenes usan, y a su hijo como un chico grande —1.80 m de estatura y 90 kg. de peso— pero aún así un niño. El temor que yo la escuché expresar surgía del reconocer que la juventud chicana ha sido satanizada como superpredadora. ¿Cómo podría cualquier familia latina solicitar asistencia a la policía en una crisis familiar, cuando un adolescente tiene problemas? El lema “servir y proteger” se convierte así en una farsa.

La pregunta prevalece: ¿qué fue lo que vio la policía, a través de su racialmente saturado campo de visión, que solicitó su mortífera respuesta? ¿Cómo fue que un muchacho de dieciséis años, armado con un cuchillo de carnicero, fue visto como una amenaza mortal por seis oficiales armados? Mientras que la imagen del hombre mexicano en Estados Unidos ha cambiado en los últimos 150 años, de ser un bandido a ser miembro de una banda, la imagen sigue siendo la de un criminal.

El increíble derrame de apoyo a la policía recibido posteriormente a las protestas de la comunidad mexicana, confirma que el campo de visibilidad racialmente saturado o el tipo de “visión” hacia la juventud

chicana, ante la cual la policía actuó aquella noche, son compartidos con otros.

## Discusión

Si los inmigrantes mexicanos y los México-americanos son o no son considerados miembros de bandas, inmigrantes ilegales o criminales potenciales, esto depende del perfil racial y no cultural que se construye sobre ellos. “Hispano”, “latino”, “mexicano” y “puertorriqueño” son términos usados por las fuerzas de la ley como descriptores físicos o raciales, y no culturales. En su artículo en *Washington University Law Quarterly*, el experto Kevin Johnson (2000: 676) anota la decisión de la Suprema Corte, en 1975, que indica que “apariencia mexicana” constituye una consideración legítima de acuerdo a la cuarta enmienda para frenar la inmigración”. Lo anterior muestra cómo se usa claramente a la raza, y no a la cultura o la etnia, para determinar un perfil criminal. De manera similar, el uso de “hispano” como el adjetivo que marca a un sospechoso o sospechosa es también racial.

Estudios recientes sostienen el hecho de que oficiales de policía y de la *Immigration National Service* ponen la mira en los latinos cuando realizan detenciones y búsquedas (Yardley, 2000). El Departamento de Policía de San Diego emitió un estudio hace dos años, examinando 168 901 detenciones de vehículos. “Los latinos representan 29% de las detenciones y 32.7% de las búsquedas”, mientras que representan solamente el 20.2% de la población mayor a 15 años (Hughes, 2001). En julio, el *San Francisco Chronicle* reportó que “aunque miembros de todas las razas eran igualmente probables objetivos de detención de vehículos por parte de la CHP (*California Highway Patrol*) entre enero de 1999 y julio de 2000, los latinos fueron sujetos de revisiones y detenciones en el doble de casos que los blancos”. En el área de la bahía de San Francisco, uno de cada 36 conductores latinos fue detenido, en comparación con uno de cada 98 conductores blancos. “Latinos y afroamericanos

fueron registrados más de 2.5 veces que los blancos” (McCormick y Zamora, 2001). En una encuesta en el *Washington Post*, la fundación Henry J. Kaiser para la Familia y la Universidad de Harvard reportaron que uno de cada cinco hombres latinos reportó haber sido víctima de detenciones policiales racialmente motivadas.

A todo lo largo del país, el programa de intervención en drogas “*Operation Pipeline*” se ha acreditado proporcionando una serie de vagos “indicadores”, usados por oficiales policíacos, para detener a camioneros por delitos menores, y entonces investigar a los conductores como potenciales sospechosos por drogas. Dentro del programa de los años ochenta, Nueva Jersey y otros estados reforzaron el criterio de “cero tolerancia” en las principales autopistas. La DEA (*Drug Enforcement Administration*) trazó guías señalando a choferes pertenecientes a los grupos minoritarios, incluyendo a los latinos, como “grupos visiblemente traficantes de heroína”. Los indicadores usados por la CHP para semejante aseveración fueron: el uso de calcomanías en las defensas de los autobuses manejados por estos choferes, con leyendas como “Dios es mi copiloto” y “Di no a las drogas”; un lenguaje corporal nervioso; la ausencia de dueño del vehículo; la presencia de “ocupantes disparejos” (como hombre latino y mujer blanca); la existencia de envolturas de comida rápida en el vehículo; conductores que responden con frases como “no que yo sepa...”; ventanas no totalmente abiertas; presencia de teléfonos celulares o receptores de mensajes escritos (*paggers*); recibos o mapas (Getlin, 2001).

La supuesta criminalidad corporizada por los latinos, y que emerge de la narrativa de “caminar/manejar/comprar y permanecer siendo de color café”, no necesariamente excluye a la clase media o, en el caso de inmigración, a ciudadanos y a inmigrantes legales. Un artículo de 1999 del *New York Times* reporta la experiencia de un juicio federal en el que erróneamente la Patrulla Fronteriza (*Border Patrol*) confundió a un inmigrante ilegal con un traficante de drogas. Gilberto Hinojosa, el más elevado oficial del área, fue seguido por un agente de la INS en su auto, y en otra ocasión fue detenido antes de abordar un avión, hasta que el

agente determinó su ciudadanía. Otros muchos profesionales acosados por agentes de la ley fueron reportados en el mismo artículo del *New York Times*, incluyendo el de un juez estatal de apelaciones de McAllen, que hizo una reclamación después de que un agente intentó detener a su hija al abordar un avión para regresar a su universidad en Houston (Yardley). Historias similares se reportan en California. El *Los Angeles Times* reportó a una doctora mexicana que fue manoseada por guardias de seguridad mientras hacía sus compras, porque insistían en registrarla (Briggs, 2000). El *Washington Post* reportó una cuenta de la dueña, de 27 años de edad, de una tienda de ropa infantil, en Forth Worth. “Ella recientemente intentó llenar un cheque en un supermercado. El encargado blanco no quiso prestarle su pluma o que siquiera la tocara”. En el estudio del *Washington Post*, uno de cada cinco latinos reportó discriminación en su lugar de trabajo y reportó haber recibido atención deficiente en tiendas o restaurantes, comentarios de menosprecio y encuentros con gente claramente asustada o suspicaz respecto a él o ella, por su raza o etnia. Dos terceras partes reportaron servicio deficiente, calumnias raciales, actitud temerosa o a la defensiva y falta de respeto (Morin y Cottman, 2001). Estos incidentes implican a profesionistas de clase media mexicanos y mexicano-americanos. Sabemos que los profesionistas de clase media reportan incidentes con mucha frecuencia. Basados en la frecuencia de estos reportes de experiencias de perfil racial y en estudios recientes sobre el número de detenciones por perfil racial en el suroeste, podemos concluir que el número de incidentes que quedan como no reportados por adolescentes, trabajadores de clase baja y de clase media baja es mucho más alto.

## **Conclusión**

La conceptualización multiculturalista de la experiencia latina enfatiza la diversidad y la etnicidad, y desdibuja los asuntos críticos de las relaciones de poder y de la supremacía blanca. Aunque el multiculturalismo

—“originado en los años sesenta como el resultado del movimiento de los derechos civiles y como su fundamento— abarca la libertad, el poder político y la igualdad económica”, el énfasis de la identidad multiétnica y multirracial como una elección individual y no como una identidad política y social forjada a través de las experiencias de vida, se basa en las luchas comunitarias (McLaren y Muñoz, 2000: 23). En los inicios del movimiento multicultural, el prefijo “multi” sirvió para unir a diversos grupos de color y establecer un puente entre las diferencias raciales y étnicas, con el propósito de iniciar una lucha en común contra el racismo. Ahora, el “multi” está dominado por una diversidad cultural entre los individuos. Los reformistas liberales plantean la “diversidad” como la solución para la desigualdad y “falla en aclarar cuál es la matriz subyacente de las relaciones de poder en las cuales descansará dicha diversidad, concretamente las relaciones sociales del patriarcado capitalista de supremacía blanca” (McLaren y Muñoz, 2000: 25). Como consecuencia, el anunciar el incremento poblacional de los latinos en Estados Unidos y decir que hoy sobrepasan a los afro-americanos como el mayor grupo minoritario, encaja en el marco en el que la sociedad ve las relaciones de raza como un juego de suma cero. La estrategia de dividir y conquistar, aplicada al anuncio del Censo de 2000 en los medios de noticias, se utiliza una vez más para distraer la atención de la globalización del capital y la relación entre el capitalismo y el racismo. A pesar de las etiquetas raciales o étnicas, el destino de los afroamericanos, los latinos y los inmigrantes está interconectado. La supremacía blanca en Estados Unidos es una ideología que identifica a toda la gente como racializada e interconectada a una jerarquía racial específica.

## Referencias

Briggs, Johnathon E. 2000. “Woman was brutalized at store, suit alleges; Courts: Guard stopped the Mexican Pediatrician because of

- 'profiling,' her attorney charges," *Los Angeles Times*, marzo 17, Metro; Part B3.
- Butler, Judith. 1993. "Endangered/ endangering: Schematic racism and white paranoia." En *Reading Rodney King/Reading Urban Uprising*, Robert Gooding-Williams (ed.). Nueva York: Routledge, 15-22.
- Caldwell, Alicia. 2001. "Census race choices not black and white." *St. Petersburg Times*, marzo 13, 1A.
- Chevigny, Paul. 1995. *Edge of the knife: Police violence in the Americas*. Nueva York: New Press.
- Cole, David. 1999. *No equal justice: Race and class in the american criminal justice system*. Nueva York: The New Press.
- Getlin, Josh. 2001. "Racial profiling persists in N.J." *Los Angeles Times*, mayo 24, p. A, Part 1, 16.
- Hughes, Joe. 2001. "Record-Keeping on race falls off; S.D. chief reminds officers of need for data on traffic stops." *The San Diego Union-Tribune*, agosto 11, B1.
- Jacobs, David Jacobs y Robert O'Brien. 1998. "The determinants of deadly force: A structural analysis of police violence," *American Journal of Sociology* 103 (4).
- Johnson, Kevin. 2000. "The case against race profiling in immigration enforcement," *Washington University Law Quarterly*, 78(3): 675-736.
- Kammer, Jerry, Jim Walsh y Chris Fiscus. 1996a. "Knife-wielding boy was riddled with bullets family critical of police in teen's death," *Arizona Republic*, noviembre 19, A1.
- \_\_\_\_\_. 1996b. "200 marchers protest teen's killing police face FBI probe in death from gunfire." *Arizona Republic*, noviembre 22, A1.
- Lee, Felicia R. 1997. "Young and in fear of the police: Parents teach children how to deal with officers; Bias." *N.Y. Times*, octubre 23, at B1.
- McLaren, Peter y Juan S. Muzoz. 2000. "Contesting whiteness, critical perspectives on the struggle for social justice." *Politics of multiculturalism and bilingual education, students and teachers caught in the cross fire*, Carlos J. Ovando y Peter McLaren (eds.). Boston, MA: McGraw Hill, 23-29.

- McCormick, Erin y Jim Herron Zamora. 2001. "Racial Bias in CHP searches," *The San Francisco Chronicle*, julio 15, A1.
- Morales, Armando. 1972. *Ando sangrando (I am bleeding); A study of mexican american-police conflict*. La Puente, CA: Perspectiva Publications.
- Morin, Richard y Michael H. Cottman. 2001. "Discrimination's lingering sting; minorities tell of profiling, other bias." *The Washington Post*, junio 22, 2001, p. A01.
- Muller, Bill *et al.*, 1996. "Facts dispute race element in police shooting numbers match other cities." *Arizona Republic*, noviembre 24, 1996, A1.
- Ogletree, Charles J., Mary Prosser, Abbe Smith y William Talley. 1995. *Beyond the Rodney King story: An investigation of police conduct in minority communities*. University Press Northeastern.
- Raspberry, William. 2001. "Truth in numbers?; the census, race, identity and all that." *Pittsburgh Post-Gazette*, marzo 13, A.
- Shaffer, Mark. 1997. "Bilingual officers at a premium." *Arizona Republic*, octubre 23, B1.
- Thomas, William I. y Florian Znaniecki. 1918. *The polish peasant in Europe and America. Monograph of an immigrant group*. Chicago: University of Chicago Press.
- Tilove, Johnathan. 2001. "Census more than black and white; African-Americans vying with Hispanics for No. 1 status." *The Times Picayune*, marzo 8, 1.
- Walsh, Jim. 1997. "2<sup>nd</sup> Report on killing clears police "Did what they were trained to do." *Arizona Republic*, enero 18, A1.
- Van Dijk, Teun A. 1994. *Elite discourse and racism*. Londres: Sage Publications.
- Williams, Clint. 1996. "Police kill teen armed with knife." *Arizona Republic*, noviembre 17, B1.
- Yardley, Jim. 2000. "Studies find race disparities in Texas traffic stops." *New York Times*, octubre 7, A9.



---

NUEVAS FORMAS/VIEJOS MOLDES: LA DISCRIMINACIÓN RACIAL  
CONTRA LOS *LATINOS* EN ESTADOS UNIDOS  
DESPUÉS DEL 11 DE SEPTIEMBRE DE 2001



*Suzanne Oboler\**

### **Introducción**

A partir del 11 de septiembre de 2001, las formas del racismo en la vida cotidiana han cambiado mucho en Estados Unidos. Hoy, por ejemplo, es muy común la práctica de imponer a la gente de color, término por el que en este trabajo se entenderá todas las minorías raciales, un perfil que las construye, ya sea como presuntos criminales o como criminales en potencial. Esta práctica de suponer que el color de un individuo indica de por sí que es criminal y la propia construcción racializada de los perfiles sociales se llaman en inglés *racial profiling*. Ya que no hay equivalente en castellano, en esta trabajo opté por mantener el término en inglés.

La práctica del *racial profiling* estaba siendo ya fuertemente criticada en los meses inmediatamente previos al 11 de setiembre. Pero hoy esta práctica ha adquirido una nueva aceptación; es más, el *racial profiling* también ha comenzado a ser practicado por y entre los propios miembros de los grupos minoritarios. Por ejemplo, poco después del 11 de septiembre salió en un periódico un artículo sobre Henry Ainslie, “un joven negro, puertorriqueño, de unos 6 pies de altura, imponente, de

\* Suzanne Oboler es investigadora y profesora del *Latin American and Latino Studies Program* de la University of Illinois at Chicago. Es además la editora en jefe de la revista *Latino Studies* y coeditora en jefe de *The Oxford Encyclopedia of Latinos and Latinas in the United States* (Oxford University Press, 2005).

hombros bastante anchos.” (Eagan, 2001). En la entrevista con el señor Ainslee contenida en dicho artículo, él reconoce que varias veces ha sido sujeto de este tipo de persecución por su perfil racial. Afirma que en el pasado siempre se manifestó de manera contundente en contra de esta práctica, pero hoy reconoce que, como muchas otras minorías estadounidenses, él también está practicando el *racial profiling* contra los árabe-americanos, ya que, según explica, cualquiera de ellos podría resultar ser un terrorista.

Este tipo de acción, este cambio de perspectiva por la que muchos, como Henry Ainslee, parecen haber optado, así como el razonamiento implícito y la justificación subyacente, ponen de manifiesto la posición ambigua de los *latinos* en cuanto a la cuestión de la identidad y la problemática de la persecución social que existe de manera generalizada en Estados Unidos, a partir del *racial profiling*. También deja sentado el contexto más amplio a partir del cual, me parece, tenemos que plantear la cuestión del racismo, la etnicidad y la ciudadanía en este nuevo mundo tan imprevisible —post 11 de septiembre— en el que vivimos.

De hecho, me parece que el cambio en el comportamiento de Ainslee es un ejemplo más de la fuerza y tenacidad del racismo en la vida cotidiana contemporánea de la sociedad estadounidense. No hay duda de que las relaciones sociales han hecho que el ciudadano estadounidense, sea blanco, negro o latino, sea de descendencia judía, árabe, asiática o indígena, o sea abiertamente racista o antirracista, rico o pobre, hombre o mujer, joven o viejo, con o sin acceso al poder, de alguna manera se ha convertido en un cómplice voluntario o involuntario de la reproducción continua y de la perpetuación del racismo en la sociedad estadounidense. Es más, planteo que esta práctica del *racial profiling* es también una prueba contundente de que el racismo en el contexto estadounidense es todavía muy fuerte y está todavía muy presente, por lo tanto no puede ser relegado, como muchos quieren, a un pasado distante o a una época en la que la segregación legal, el fanatismo abierto y las ejecuciones o linchamientos eran comunes. Al contrario, hoy se

trata sobre todo del miedo y de las posibilidades interminables creadas por el "quizá", el "quién sabe" y el "por si acaso", que son parte inherente de la llamada Doctrina de Seguridad Nacional. Esto a su vez crea desconfianza entre los seres humanos, y sabotea, además, la posibilidad de crear una comunidad de iguales, o su sinónimo moderno, la ciudadanía.

Visto desde esta perspectiva, tanto el ejemplo que les presenté del cambio en el comportamiento en Ainslee como la práctica de esta persecución en contra de la gente de color a partir de la construcción racializada de perfiles sociales que hoy es sancionada y apoyada por el gobierno estadounidense, nos hace recordar nuevamente que, aunque sea verdad que a la ciudadanía normalmente se le da un estatus y definición legal, no podemos olvidar que la ciudadanía es también y quizá sobre todo una realidad política y una vivencia.<sup>1</sup>

En este ensayo quiero plantear tres puntos que están relacionados. Primero, me propongo localizar brevemente la historia polémica y el lugar ambiguo de los latinos como ciudadanos estadounidenses y como residentes en el contexto más amplio de la persecución de que son objeto a partir de la elaboración de este *racial profiling*, y a partir de las etiquetas o designaciones étnicas vigentes en la sociedad estadounidense de hoy.

Segundo, quiero analizar un poco el tipo de cambios sufridos por las identidades étnicas bajo estas nuevas condiciones impuestas por la ideología de seguridad nacional. Es como si la etnicidad hubiese sufrido algo parecido a una cirugía plástica a través de estas etiquetas o designaciones étnicas. En este sentido, anticipo que me parece que lo que se nos está presentando cada vez más es una reflexión que pasa a

<sup>1</sup> Acerca del concepto de ciudadanía, véase por ejemplo, Barbalet, 1988; Heater, 1999; Aleinikoff y Klusmeyer, 2001; Brubaker, 1992; Isin y Turner, 2002; para el significado y valor social de la ciudadanía en Estados Unidos, incluyendo sus consecuencias en el cotidiano de los latinos, véase Oboler, 2006; el tema de la racialización de los latinos en Estados Unidos es tratado en De Genova y Ramos Zayas, 2003.

través de un espejo distorsionado que ve al árabe-americano como poseedor de rasgos que, más allá de cualquier similitud o diferencia superficial, serían casi intercambiables con la imagen y la percepción estereotipada tradicional que existe en este país acerca de los latinos. No obstante su designación étnica en el Censo estadounidense como “blancos”, la imagen actual del árabe-estadounidense o del musulmán, encaja firme y casi perfectamente en el molde tradicional del estereotipo latino. ¿Y cuál sería este molde? Se trata de personas de tez oscura que vienen de países exóticos, comen comida “diferente” y son tenazmente extranjeros tanto en su comportamiento cultural como en su manera de vestir y su presentación. Y esto se confirma ya sea a través de su insistencia en conservar su idioma materno particular, ya sea en su “terca manera” de insistir en conservar sus prácticas religiosas y en sus valores y tradiciones culturales, que por cierto están fuera de moda. Dada esta percepción del extranjero extraño, sugiero que el modelo de las formas de hostigamiento actuales contra los árabe-estadounidenses no pueden encontrarse en el marco negro y blanco que ha servido como molde para la discriminación racial a lo largo de la historia estadounidense. Más bien planteo que este hostigamiento puede entenderse mejor si usamos como referencia el trato que han sufrido los latinos y, quizá, en cierto sentido, más específicamente los puertorriqueños quienes a pesar de que se les impuso la ciudadanía americana hace ya casi un siglo (1917), siguen siendo vistos como extranjeros, y ciertamente como personas que no tienen la imagen de quienes realmente cuentan, pueden ser o son ciudadanos.

Finalmente, en tercer lugar quiero analizar las perspectivas basadas en los dos puntos arriba mencionados que nos enfrentan a la posibilidad preocupante y peligrosa de caer en un fascismo al estilo europeo durante la época de la segunda guerra, o sea un contexto en el que se destaca la presencia, en la sociedad, de un enemigo interno. Cada vez resulta más claro que si por una parte las cosas van mal gracias a las aventuras completamente imperialistas que el gobierno de Bush se ha comprometido a emprender en el extranjero, por la otra se está prepa-

rando a todas luces la doctrina de seguridad nacional, para que ésta pueda encontrar a sus chivos expiatorios apropiados ahí mismo dentro de la sociedad estadounidense. En este contexto, considero que esas designaciones o etiquetas étnicas son un ingrediente esencial en la cacería de brujas que parece estarse preparando en la sociedad estadounidense. La pregunta para nosotros es si los estadounidenses van a aceptar las acciones ilegítimas del régimen de Bush, o si veremos surgir algunas iniciativas democráticas más allá del nivel de resistencia individual.

### El contexto histórico

No me voy a detener mucho en el tema del impacto de la práctica del “*racial profiling*” dada la amplia presentación que sobre este asunto hace el trabajo que Mary Romero publica en esta libro. Más bien sólo quiero aludir brevemente al contexto histórico actual al que esta práctica nos está encaminando desde el punto de vista de la ciudadanía. Quiero poner énfasis, por ejemplo, en la idea de que antes del 11 de septiembre de 2001, y de hecho hasta hoy, mucha gente en la sociedad estadounidense insiste en que el racismo no es un problema.<sup>2</sup> En

<sup>2</sup> Al final de cuentas, como decían algunos, ya hemos tenido la Acción Afirmativa por más de 25 años. Y, tal como sostuvo Ward Connerly en California, por ejemplo, las políticas raciales no deberían tener ningún lugar en las políticas gubernamentales. Es más, usando su propia posición como ejemplo, Connerly —quien pertenece a las elites de la población afroamericana, sugirió que no había duda de que desde la década de los años setenta, las minorías como él habían avanzado considerablemente hacia su inclusión en la sociedad. Tomás Sowell, otro académico de derecha, también sostuvo esta misma posición, diciendo que hay muchas razones que no están relacionadas con la genética ni con la discriminación de color que también explican por qué los grupos difieren en su actuación económica. Entre estas razones están los datos demográficos relacionados, por ejemplo, con la edad, con el desempeño educativo, con los valores culturales y también con la concentración geográfica y regional de la población. Cf. Thomas Sowell. “From equal opportunity to affirmative action”, en Francis J. Beckwith y Todd E. Jones (eds.) *Affirmative action: Social justice or reverse discrimination?* Prometheus Books, 1997: 99-120; referencia: 103-105.

este contexto falsamente optimista, durante el verano de 2001 la práctica del *racial profiling* se veía como el último obstáculo que querían levantar las fuerzas retrógradas del racismo desenfrenado del pasado. La visión era de que, una vez destruido este símbolo del pasado, llegaríamos por fin al final de este capítulo tan vergonzoso de la historia nacional estadounidense.

Así, hacia fines de los años noventa, ya sea en los artículos periodísticos, en conferencias académicas, en las charlas amenas de la televisión o en las conversaciones en vivo por la radio, se escuchaba en el país entero comentarios siempre relacionados a lo injusto y “antiamericano” que eran estos actos del *racial profiling*. A finales del verano de 2001, políticos y oficiales del gobierno en el nivel local y estatal afirmaban abiertamente su apoyo a esta causa, liderada, por cierto, por los afroamericanos y por los latinos que venían denunciando a la policía en las carreteras federales y estatales, por atormentarlos e intimidarlos por el mero hecho de ser negros o mestizos y estar manejando en la carretera (Johnson, 2005).

Merece la pena decir que, en ese momento, la popularidad de estos debates en torno al acto de perfilar a las minorías, se asemejaba a las muchas discusiones igualmente acaloradas que había en la época acerca de la necesidad de resolver el problema del estatus de los inmigrantes indocumentados, discusiones que llevaron a un repunte muy importante en el movimiento por la amnistía en el nivel nacional. De hecho, el tema de la inmigración ganó mucha prominencia y popularidad en ese mes fatal de septiembre de 2001, debido a la reunión inminente entre el presidente Fox y su colega norteamericano, Bush. Esta reunión de tan alto nivel pretendía crear una política más eficaz, si no más humana, de inmigración entre los dos países.

A fines del verano de 2001, el apoyo que la aprobación del *End Racial Profiling Act* (Acta de Terminación del *Racial Profiling*) tenía tanto en el Congreso como en el nivel popular era enorme. Esta Acta, escrita por dos miembros del Partido Demócrata —el senador Russ Feingold y el representante John Conyers— pretendía acabar con la práctica de la

criminalización a partir de la terminación de la práctica del *racial profiling*. Su aprobación parecía casi segura.<sup>3</sup> Por ejemplo, el Consejo Nacional de la Raza (2001), ya había denunciado, con las siguientes palabras, el impacto que el *racial profiling* tenía sobre los latinos en términos de su criminalización:

Un informe de marzo del 2000 publicado por el gobierno determinó que la probabilidad de que una mujer, ciudadana latina, fuera sujeta a tener que pasar por Rayos X después de ser registrada por la policía, era de cuatro a nueve veces mayor que la de una mujer ciudadana blanca. Es más, un estudio hecho por el periódico *The New York Times* determinó que el Servicio de Inmigración Nacional (*la migra*) usa de manera explícita el criterio étnico en sus actividades policiales.

En este sentido Raúl Yzaguirre, director del Consejo Nacional de la Raza, concluyó que la aprobación de la legislación en contra del *racial profiling* sería “de vital importancia para la comunidad Latina, que no sólo está sujeta a estas prácticas raciales y étnicas a través de las leyes locales, sino también a través del Servicio de Inmigración Nacional, del Servicio de Aduana en los aeropuertos, etc.” (*Ibidem*).

El 11 de septiembre de 2001 acabó con toda expectativa de que esta legislación contra el *racial profiling* fuera aprobada en un futuro previsible. Es más: cualquier esperanza que el presidente Fox haya podido tener hacia la regularización de la situación de migratoria entre México y Estados Unidos también murió. También se detuvo de manera abrupta e inmediata el movimiento de amnistía. Como sugiere el ejemplo de Ainslee, mientras que el *racial profiling* de ciudadanos estadounidenses continúa siendo visto de manera negativa, el cambio en la definición aceptable de quién es sujeto y de quién de hecho debe ser

<sup>3</sup> Este ensayo fue escrito en 2003; pero vale resaltar que en 2006, época en que se prepara la publicación de este ensayo, el congreso estadounidense está debatiendo una ley que visa criminalizar a todo los inmigrantes indocumentados. Véase por ejemplo Weisman, 17 de diciembre, 2005: A01).

sujeto a ser “racialmente perfilado” ha atenuado a tal grado la condena social de esta práctica, que ahora pareciera que cualquiera que se juzge, tenga la cara de extranjero, debe ser sujeto a serlo. Los latinos no se salvan en este contexto (Walker y Villaruel, 2002). En este contexto, el ejemplo de Henry Ainslee con el cual comencé este texto sugiere que el 11 de septiembre no sólo sirvió para detener el movimiento social contra el *racial profiling*, sino también para afirmar la lógica perversa del racismo en el contexto estadounidense, ya que hoy la práctica del *racial profiling* se ha vuelto un acto eminentemente patriótico y “proamericano”. Esto a su vez pone en relieve hasta qué punto la sociedad americana de hoy ha sido programada para entender y reproducir, en cualquier momento y casi por orden, los mecanismos de discriminación que confirman el prejuicio racial intransigente, que de manera profunda se encuentra en todo aspecto de la vida cotidiana en la sociedad estadounidense (Omi y Winant, 1986; Gregory y Sanjek, 1994). Estos mecanismos se manifiestan más claramente a través de las etiquetas o designaciones étnicas que se crearon hace veinticinco años.

### **Las etiquetas étnicas**

Permítaseme entonces discutir un poco el desarrollo de estas designaciones. En 1977, la oficina de Presupuestos y Administración Pública (el *Office of Budget and Management*), la agencia del gobierno encargada del censo estadounidense, emitió una directiva, la número 15, a partir de la cual fueron creadas cinco categorías étnico-raciales; éstas eran: Blanco-Europeo; Asiático o de las Islas del Pacífico; Negro o Afro-Americano; Indígena de Alaska o Indígena Americano (refiriéndose puramente a los indígenas de Estados Unidos) y, la última categoría, Hispanic o Hispano (Forbes, 1992: 59-78). Aunque hoy uno nunca se podría imaginar —dadas todas las complicaciones de identidad personal, de percepción, de estereotipos que están atadas a estas cinco categorías— cuál era el propósito principal y quizá único de las mismas, éste era muy

simple: crearlas era medir el progreso de la nación hacia la integración y la igualdad, o sea era tratar de integrar algunas de las lecciones del movimiento por los derechos civiles de los años sesenta en la vida social estadounidense (véase por ejemplo Eagles, 1986: 127-148).

Por ejemplo, la discriminación hacía que muchos latinos se retiraran del colegio, o hacía que muchos negros y latinos no pudiesen conseguir préstamos en los bancos, o no les fuese permitido vivir en ciertos barrios. Entonces, el impulso por lo menos inicial de la creación de estas categorías era simplemente documentar tanto la discriminación como el progreso, contar los números, poder medir el progreso de la sociedad en su lucha contra este tipo de discriminación en lo cotidiano.

Entonces, ¿cómo va esa lucha hoy? Una mirada superficial sobre las consecuencias de haber creado estas categorías que diferencian a la vez que colocan a los grupos sociales en una jerarquía a partir de la afirmación racial y étnica, nos muestra que en los últimos 25 años el impacto de estas designaciones o etiquetas ha sido contradictorio. En alguna medida, las etiquetas sin duda han permitido la inclusión política, cosa que fue la meta de las luchas de los grupos minoritarios a través de sus movimientos de derechos civiles de los años sesenta. Pero al mismo tiempo, la comisión creada en 1998 por el gobierno de Clinton para avalar las relaciones raciales en la sociedad sugirió que estas designaciones o etiquetas sin duda refuerzan simultáneamente la idea de la superioridad de la blancura y del privilegio del blanco en la jerarquía sociorracial estadounidense (Holmes, 1998: A1). De hecho, al contrario del mito del *melting pot*, esa ollita donde todas las diferencias culturales se debían cocinar y se debían fundir en una sopita cultural estadounidense, lo que tenemos hoy es una jerarquía racial organizada, que tiene como tema dominante no tanto la herencia biológica, tema que dominó, como se sabe, las creencias raciales estadounidenses, sino más bien lo que el sociólogo francés Etienne Balibar (1991: 21) ha llamado la "insuperabilidad, la irremontabilidad de las diferencias culturales". Es más, este racismo que predomina actualmente en Estados Unidos es un racismo que a primera vista no postula la superioridad de

ciertos grupos o personas respecto a otros sino sólo lo que Balibar llama “la nocividad de abolir las fronteras, la incompatibilidad total de estilos de vida y de tradiciones”.

A través de la creación oficial de estas categorías étnicas —y tal como vemos también en otras partes del mundo, como América Latina, por ejemplo—, en la sociedad estadounidense todos “conocen su lugar”. Este lugar ha estado siendo reforzado cada día más, a partir del nuevo orden racial de esta época que nació con el 11 de septiembre. Es un lugar que le está siendo injertado a una jerarquía etnoracial a partir de la cual los ciudadanos estadounidenses están siendo redefinidos como los privilegiados que legítimamente pertenecen a su “tierra natal”, a la “patria” o a su “*homeland*”, para usar el término que el gobierno estadounidense usa para referirse a Estados Unidos. Y al igual que Henry Ainslee los ciudadanos tienen la obligación de cumplir con su deber patriótico, alistándose para luchar contra un nuevo enemigo, ya sea en el extranjero o en nuestro propio ámbito doméstico. Y este nuevo enemigo tiene cara de extranjero: de asiático, de musulmán, de árabe, de latino, o sea del “otro”. El haber seleccionado a estos grupos no fue fortuito sino perfectamente pensado. Ya unos meses antes del 11 de septiembre ya se podía prever este nuevo contexto, a través del caso de Wen Ho Li, por ejemplo, un científico estadounidense asiático que fue falsamente acusado de robarse secretos gubernamentales, por lo que fue detenido, encarcelado y mantenido durante varios meses en una celda de asilamiento. No le encontraron nada (Hwang y Lee, 2002). Este caso del señor Wen Ho Li sirvió para confirmar que los ciudadanos estadounidenses de descendencia asiática aún son señalados como extranjeros, y por lo tanto siguen siendo vistos como incapaces de asimilarse.

El gobierno de Bush ha sido aplaudido y también criticado por la cacería de brujas, los arrestos y la detención ilegal de centenares de ciudadanos y residentes legales de ascendencia árabe. Y claro, si bien al comienzo se ponía el énfasis en los extranjeros musulmanes y árabes, ahora ya no son solamente los de ascendencia árabe los que están sufriendo estas detenciones ilegales (Volpe, 2002: 1575-1600). Cada día

se nos están presentando más casos de detenciones ilegales, de deportaciones, en muchos casos de líderes de los movimientos sindicales. Hace unos meses vimos también la detención enteramente ilegal de José Padilla, un puertorriqueño —o sea ciudadano de Estados Unidos— que desde su detención ha sido despojado de la mayoría de sus derechos básicos como ciudadano, y esto incluye el derecho a un abogado. En este caso como en otros, la justificación es la cuestión de la Seguridad Nacional, que durante muchas décadas ha servido para argumentar en favor de la pérdida de derechos sufrida principalmente, aunque no únicamente, por los chicanos o México-americanos a lo largo de la frontera.

Sin duda hay beneficios obvios que se han ido creando a través de la afirmación de la ciudadanía cultural, de la etnicidad, del hecho de ser miembro de una comunidad étnica en una época en la que la experiencia de pertenecer a una comunidad, o a un grupo, ya se está desvaneciendo. También, sin duda, es importante hoy hacerse la siguiente pregunta, que en este sentido constituye el eje central que guía este trabajo y toda mi investigación: ¿más allá de la dimensión cultural de etnicidad, cuáles serían las consecuencias sociales y políticas, tanto para la población tomada aquí como referente, como para la sociedad en su totalidad, de la persistencia en la práctica política del uso de estas etiquetas étnicas?

El argumento de Ainslee sugiere que las acciones basadas en “un poquito de prejuicio racial, nomás”, por decirlo así, están justificadas, ya que este tipo de acción podría y debería colocarnos de lleno en el camino de la protección contra el terror del terrorismo. Es más, contrariamente a la idea, que de alguna manera está implícita ahí, de que antes del 11 de septiembre vivíamos en un paraíso “libre-de-terroristas” (y eso, claro, a pesar de las acciones y el destino de Timothy McVeigh, de Martin Luther King, de Malcolm X, de los dos hermanos Kennedy), muchos ciudadanos, entre los cuales Ainslee, parecen apoyar la idea de que el nuevo contexto nos llevaría a todos a acordar que tenemos que someternos a ser perfilados, fichados, investigados y hasta atormentados; que hoy esto es un deber patriótico, y que este tipo de patriotismo

nos protegerá de nuestros enemigos, o sea de esos extranjeros hábiles que, a partir del 11 de septiembre, por lo visto nos cercan cada día más y están acosándonos furtivamente por las calles y aeropuertos estadounidenses.

Quiero resaltar de nuevo aquí que aunque el contexto actual de posegregación sin duda implica que la jerarquía racial de las desigualdades y del racismo ya no es tan cruda como lo fue durante la época de segregación legal, esto no quiere decir que sean menos virulentas las consecuencias de las formas específicas del racismo en esta época de posegregación.

Permítaseme entonces pasar ahora a lo que llamo los mecanismos de discriminación en vigor en la sociedad estadounidense de hoy. Encauzados a través de la etnicidad, estos mecanismos se afirman de dos maneras por lo menos: 1) a través de las designaciones o etiquetas étnicas sancionadas oficialmente por el gobierno; y 2) a través de la apropiación y las redefiniciones de estas etiquetas por parte de los propios grupos minoritarios, en su lucha por la justicia social. En este contexto, yo diría que esas etiquetas étnicas son una tecnología social, que se usa para reforzar el miedo y la desconfianza que hoy parecen redefinir a todo inmigrante proveniente de los países del así-llamado “tercer mundo,” como un terrorista potencial. Así, en un proceso aplastante de retroceso hacia un pasado oscuro, la hegemonía actual en Estados Unidos está tratando de retratar las divisiones raciales como algo “normal” e inevitable. En este proceso está reforzándose la idea inequívoca de que el prejuicio racial es algo inherente a la organización de la sociedad.

Creo que los siguientes cinco puntos relacionados específicamente a los latinos en Estados Unidos ayudan a ilustrar esta nueva división racial basada en la idea del nativo contra el extranjero:

1. Se ha vuelto patente, tal como lo resalta María Eugenia Matute-Bianchi, que las cinco etiquetas étnicas creadas en el año 1977 por la Oficina de

Presupuestos y Administración del gobierno estadounidense representan una "obra maestra" en cuanto a la ambigüedad que señalan (Matute-Bianchi, 1979: 18). Sin duda que la ambigüedad es patente en la definición del estado del término *hispanic*, tal como lo era desde el censo del 1990, y cito aquí esta definición:

Una persona es de origen *Spanish/Hispanic* si el origen, la descendencia o el linaje de esa persona es mexicano, mexicano-am., chicano, puertorriqueño, dominicano, ecuatoriano, guatemalteco, hondureño, nicaragüense, peruano, salvadoreño, de otro país hispano-hablante, del Caribe, de América Central o del Sur, o de España.

La propia ambigüedad de la definición de este término de "*hispanic*" ha llevado a muchos debates en Estados Unidos sobre quién es un *hispanic* y a partir de cuáles criterios. ¿Serán por ejemplo los ciudadanos de las naciones soberanas de América Latina que están llegando o que viven actualmente en Estados Unidos tan "latinos" como los que han nacido ahí? ¿Debería hacerse esa distinción? Dada la vaguedad de la definición del término *hispanic*, así como sus consecuencias para las políticas públicas y las relaciones raciales y sociales y para la vida cotidiana individual, me parece fundamental que reconozcamos que el término *hispanic* es ante todo, y más que nada, una invención burocrática creada en los años setenta, como expliqué anteriormente, con el propósito de coleccionar datos del Censo y de administrar las políticas públicas (Oboler, 1995).

Es importante resaltar que en cualquier sentido y ante todo en sus orígenes, el término "*hispanic*" así como la designación alternativa a este último, considerada más como propiedad del pueblo, que sería el término "Latino", no está de ninguna manera atado o relacionado con cualquier base o identidad histórica, territorial, o cultural de cualquier grupo o nacionalidad latinoamericana en Estados Unidos. En este sentido, es importante resaltar que esta terminología abarca a las personas que vienen de todos los países latinoamericanos así como de España. Y dígame de paso que también existe una homogeneización parecida, con

implicaciones similares, entre las otras categorías étnicas oficiales, como los asiáticos, los negros, los blancos, los indígenas.

2. El término *hispanic*, nuevamente al igual que las otras etiquetas étnicas, parece haber llegado para quedarse, al menos por algún tiempo. Desde este punto de vista, la experiencia e identidad del *hispanic* en Estados Unidos sólo se entiende a partir del contexto histórico específico de:

a) las consecuencias que han tenido hasta hoy tanto la conquista del territorio y pueblo mexicano en el sudoeste del país a mediados del siglo XIX, como la colonización de los puertorriqueños (López, 1980; Meléndez y Meléndez, 1993), para las relaciones que estos grupos tienen con el Estado norteamericano en la actualidad. Es un contexto que esencialmente permitió que la raza y la nacionalidad se fusionasen. Ello a su vez permitió la designación oficial de *Hispanic*, a través de una etiqueta étnica que acabó por homogeneizar a todas las personas de descendencia latinoamericana.

b) La experiencia e identidad de *hispanic* (o latino) también sólo se entiende en el contexto de las diferencias históricas y específicas que marcan las relaciones exteriores del gobierno estadounidense con cada país latinoamericano: estas relaciones invariablemente afectan y diferencian las experiencias políticas y sociales de cada población nacional latinoamericana residente en Estados Unidos. El ejemplo clásico es la comparación entre el trato positivo y de bienvenida dado a los refugiados cubanos, en contraste a la recepción de los centroamericanos, también refugiados, como por ejemplo los guatemaltecos o salvadoreños (Coutin, 2003).

3. La importancia de la etnicidad y más particularmente del uso de estas etiquetas étnicas se relaciona directamente con la distribución y el retiro de recursos y oportunidades económicas. Hasta hoy, el establecimiento de estas categorías oficialmente sancionadas no ha mejorado de manera importante ni las condiciones sociales y económicas (Goldberg, 1997: A1) ni las actitudes y percepciones hacia la gente de descendencia latinoamericana. Podemos constatar por ejemplo que los

*latinos* de hoy son más pobres de lo que eran, con una incidencia muy alta de baja escolaridad, altos niveles de desempleo, y falta de acceso al poder. Y esto no es resultado de ser migrantes recién llegados, tal y como podemos constatar en el caso de los puertorriqueños, que son ciudadanos ya hace casi un siglo, o entre los dominicanos, como lo muestra Ramona Hernández (2002). Entre los mexicanos se ha constatado que cuanto más tiempo llevan ahí los inmigrantes, más bajo es su nivel de escolaridad. Entonces, por ejemplo, los chicos de la tercera generación tienen un grado de educación menor que el de los recién llegados.

Este tipo de datos específicamente recogidos entre cada grupo étnico apunta al papel ambiguo y contradictorio que estas etiquetas tienen hoy: por un lado, las etiquetas nos permiten rastrear la tasa de pobreza y el analfabetismo de cada grupo; por otro, las mismas etiquetas contribuyen a la perpetuación de prácticas de discriminación en la esfera socioeconómica. O sea, las etiquetas son un indicador de la falta creciente de movilidad social, y sirven para marcar a los *hispanics* como un grupo cultural y socialmente inferior; como portadores de “malos valores”, relacionados a sus orígenes extranjeros. De hecho, es precisamente a partir de estos factores étnicos —o sea, de las diferencias culturales y lingüísticas vistas como no estadounidenses— así como las señas raciales, que los latinos en cuanto grupo están siendo situados en una jerarquía en la cual —parafraseando a Verena Stolke (1994)— las desigualdades sociales se presentan como naturales, a partir de características culturales, raciales y de género.

4. La idea de que todas las categorías de ciudadanía y de derechos tienen que ser discutidas públicamente en relación con todas las personas involucradas, y sin excluir a ningún grupo, se incorporó en la historia oficial de Estados Unidos a partir de la enmienda 14 constitucional que creó una ciudadanía nacional y que el Congreso ratificó en 1868. Pero aquí estamos, más de 130 años después, y vemos que la propia existencia de estas etiquetas étnicas milita contra la constitución de una vida política democrática inclusiva. Todavía les toca a los propios grupos

étnicos desempeñar la tarea de rectificar las injusticias sociales o políticas que los siguen victimizando. En este contexto el Estado se limita a “administrar” el conflicto que empeora en la misma medida en que crecen las diferencias entre los ricos y los pobres, o sea entre los blancos y los no-blancos, en la distribución social de los ingresos, del poder, en fin de la posición de las minorías raciales en la sociedad estadounidense contemporánea (Krugman, 2002).

Veinticinco años después de la creación de estas etiquetas, no hay duda de que son los propios *hispanics*, por ejemplo, los que tienen que tomar el liderazgo en todo acto de denuncia de la violación de los derechos de toda persona de ascendencia latinoamericana en Estados Unidos, y eso sin tener en cuenta su estado de ciudadanía. El asesinato del puertorriqueño Anthony Baez por la policía de Nueva York hace unos años, sería un ejemplo de esto; como también lo es la matanza, también hace unos años, de un pastor de 18 años, un México-americano llamado Ezequiel Hernández, por la guardia nacional estadounidense; o las muertes de obreros y migrantes mexicanos, resultado de la negligencia del patrón y de la falta de legislación para proteger a los trabajadores en las regiones rurales de California.

O sea, si los políticos y líderes de los *hispanics* no denuncian estas y otras infracciones contra los derechos de los latinos, nadie lo va a hacer.

Y esta situación, claro está, no se limita a los latinos. Se han dado manifestaciones y denuncias por parte de los afroamericanos contra los tiroteos, los asesinatos, el racismo, los ataques contra los derechos civiles de las personas de ascendencia africana a lo largo de la nación; y claro que, en principio, le toca a la gente de ascendencia árabe denunciar la violación de sus derechos. Sugiero entonces que de manera oficial se presupone que la respuesta a cada ataque racista es responsabilidad del grupo específico que fue atacado.

Así, podemos afirmar por consiguiente, con confianza, que el racismo en Estados Unidos no está desapareciendo, al contrario se afirma cada vez más. El problema, claro está, es que la discriminación racial

por vía de la etnicidad asegura la fragmentación de la comunidad nacional de ciudadanos y corroe el propio significado de ciudadanía, con todo lo que éste implica en términos de los derechos y responsabilidades de cada uno.

5. En este sentido, no nos debe sorprender que las minorías en la sociedad estadounidense estén redefiniendo la realidad política de estas etiquetas, para construir o reforzar las “comunidades imaginarias” —en el sentido de Benedict Anderson— dentro de sus grupos particulares. Esto sucede, por lo menos en parte, como respuesta al hecho ya notado por el antropólogo chicano, Leo Chávez (1997), de que a los inmigrantes, incluso aquellos que son residentes legales y ciudadanos, se les está reimaginando, por decir lo menos, como los miembros menos merecederos de la comunidad, o sea como ciudadanos de segunda categoría (véase también Perea, org., 1997). Hay sectores de latinos que están reformulando la etiqueta de “*Hispanic*” en términos y con implicaciones más hemisféricas y trasnacionales. Es más, en vista de la repercusión negativa, vigente en la actualidad, de las conquistas del periodo de los Derechos Civiles, estas etiquetas están contribuyendo a forjar un sentido muy fuerte de “ciudadanía cultural” (Flores y Benmayor, 1997). O sea, por un lado, están redefiniendo el significado de pertenencia y permitiendo que un número creciente de minorías puedan crear una respuesta colectiva a los problemas particulares que afectan a cada grupo. Estos incluyen —pero no se limitan— a los ataques contra individuos marcados por características raciales.

Hasta el 11 de septiembre de 2001, la etnicidad contribuyó a superar lo peor del conflicto racial, cuando simultáneamente aseguraba de cierta forma una desigualdad entre ciertos grupos. De hecho, la falta de normalidad de estas etiquetas étnicas como tecnología social es lo que ha constituido hasta la fecha la discriminación “permisible” que hasta cierto punto se encuentra en las políticas de identidad. Dicho de otra manera, desde el 11 de septiembre se está haciendo más obvio que estas etiquetas tienen como su centro un dualismo racial inherente, cuyas consecuencias van inevitablemente más allá de las luchas por

la justicia social. Por un lado, la lucha para superar el racismo permitió que las políticas contra la discriminación —como por ejemplo la política de acción afirmativa— tuvieran consecuencias importantes en lo que se refiere a las estrategias individuales para superar las desventajas sociales.

Por otro lado, el dualismo racial inherente también ha permitido que se trace una cartografía que no hace más que repetir el conflicto, radicalizando en los mismos términos de “nosotros-contra-los ellos de siempre”, o sea haciendo siempre uso del mismo paradigma racial tradicional. El cambio de nombre y la simple aceptación de la pareja binaria negro/blanco a la de extranjero/ estadounidense, a través de la llamada “Acta Patriótica de los EUA” (*USA Patriot Act*), y la consecuente revigorización del *racial profiling* contra grupos particulares —como por ejemplo el grupo de los “árabes” o el grupo de personas “con cara de musulmán”—, sin duda ha sido facilitado por la penetrante organización social y cultural, a partir de las categorizaciones étnicas. Dicho de otra manera, en estas condiciones casi cualquier grupo podría acabar siendo definido y designado oficialmente, en el futuro, por el *Patriot Act* como grupo “terrorista” y, como tal, podría pasar a ser visto como el siguiente “enemigo a combatir en el interior de la sociedad”. Al final, el Acta afirma y describe la Doctrina de Seguridad Nacional, actualmente puesta en vigor en el interior de la sociedad estadounidense por el gobierno de Bush.

Dije bien casi cualquier grupo, pero no todos, porque aquí entra el peso de la historia de la Nación y su herencia racial que también tenemos que medir aquí. La ambigüedad del color que penetra la práctica de la designación étnica es también muy importante. De hecho, es bien interesante observar que el *racial profiling* de la gente de ascendencia árabe coincide con y casi reemplaza al estereotipo anterior del latino armado con una navaja.

En estos últimos años, desde el 11 de septiembre de 2001, el enemigo inmediato y principal ha sido la comunidad árabe estadounidense. Pero no es sorprendente que al puertorriqueño José Padilla también lo detuvieron recurriendo a la etiqueta de “enemigo-combatiente”

doméstico. Al final, Puerto Rico sigue siendo una anomalía en la historia del colonialismo mundial y en este contexto el acto de haber detenido a este hombre puede entenderse también como una manera de probar cuál será la magnitud de la respuesta que el grupo latino tendría que dar si acaso se decide construir al latino/latinoamericano como el nuevo enemigo interior. Al final, Padilla no es sólo puertorriqueño, ya que era miembro de una pandilla, lo que automáticamente transmite al público la imagen de esos países al sur de la frontera como totalmente infestados de drogas.<sup>4</sup> Según el periodista Ted Rall (2002), los oficiales “gubernamentales admiten que no hay pruebas contundentes, y que en el mejor de los casos Padilla es un “pez pequeño”. No obstante, los mismos oficiales gubernamentales decidieron detener a este ciudadano estadounidense indefinidamente y sin mediar juicio alguno.

Como recientemente nos hizo recordar Luis Falcón, “hay mucho en el pasado del Puertorriqueño que podemos encontrar en el futuro de otros pueblos”. Dada la caída, que vengo describiendo en este ensayo, de la posibilidad de la construcción de una ciudadanía plena, la pregunta que quiero dejarles es la siguiente: ¿Quién va a hablar por los Josés Padilla de hoy o del futuro, ya sean éstos puertorriqueños, mexicanos, latinos o de otro grupo en la sociedad estadounidense? Tal como sugiero en este trabajo, según esta jerarquía étnica contemporánea deberían ser los propios *hispanics*. Pero dada la recesión, el impacto del 11 de septiembre, el color racial ambiguo de los latinos y las declaraciones constantes acerca de que los hispanos insisten en hablar un idioma extranjero acerca de sus lazos con lo que se retrata en forma consistente como países sin leyes y en proceso de desintegración (aquí, los ejemplos más recientes son Colombia, Venezuela, Argentina), los latinos, como sugiere el caso de José Padilla, podrían volverse de hecho fácilmente los próximos parias de esa sociedad (Ramos Zayas, 2004). Y de

<sup>4</sup> Acerca de la relación que se desarrolla actualmente entre drogas y terrorismo véase Nicole Davis, “The Slippery Slope of Racial Profiling: From the War on Drugs to the War on Terrorism”, *Colorlines*, diciembre 2001.

hecho el número creciente de las redadas del Servicio Nacional de Inmigración en los aeropuertos y las fábricas, el número de mexicanos y otros latinos —ya sean formal o legalmente residentes o ciudadanos— que están siendo hostigados, detenidos y, a pesar de su residencia legal, deportados por el simple acto de ser líderes comunitarios o sindicales, está creciendo día con día. Ello queda demostrado, por ejemplo, por un caso como el de Jorge Calero, que trabajaba como carnicero en una fábrica de Nueva Jersey y que ayudó a organizar un sindicato en la fábrica. Hoy, Calero lucha contra la deportación por haber ayudado a sindicalizar a su fábrica. Y hay muchos otros que demuestran que el *Patriot Act* está siendo utilizado para atacar al movimiento sindical.

De hecho, mientras que los estadounidenses de ascendencia árabe son el blanco explícito, no queda duda de que los líderes sindicales, sean latinos o no, también están siendo atacados a través de la doctrina de seguridad nacional, incluso en la frontera mexicana. En otras palabras, se está usando esta legislación para intimidar al movimiento obrero, a los líderes sindicales, a todos los trabajadores, con el propósito de crear un clima de miedo e intimidación entre los inmigrantes y trabajadores en las fábricas y en otros locales de trabajo. En otras palabras, esta doctrina de seguridad nacional tan primitiva, ya ha empezado a identificar a cuáles grupos raciales o étnicos se puede designar como parias en la sociedad.

En cierto sentido, parte del problema es que los terroristas del 11 de septiembre se excedieron en su producción, estilo Hollywood, del enemigo implacable estadounidense casi perfecto: me refiero a la imagen del extranjero que llega de tierras lejanas, exóticas y pobres, lejos de la civilidad y de la seguridad de la madre patria estadounidense, y capaz de realizar actos increíbles de maldad (Herbert, 2002). Esta actuación permitió una nueva manera de encarar la historia de la discriminación racial en Estados Unidos. En primer lugar, la división entre forastero inequívoco y ciudadano se ata ahora indisolublemente a la ambigüedad del color de la piel. El extranjero blanco, ya sea de Europa, Canadá o África del Sur no es el tipo de extranjero que a uno se le

ocurre, así nomás, cuando se habla del “enemigo extranjero” venido del exterior. Y mientras, vale la pena decir también que entre los afroamericanos, los musulmanes principalmente negros se singularizan actualmente como los enemigos potenciales del Estado y de la nación.

Claro, en este contexto, el caso ya mencionado de Wen Ho Lee no sólo fue un anuncio de lo que nos esperaba, sino que fue también paradigmático. Desde este punto de vista, es instructivo que tengamos presente que a pesar de todos los mecanismos legales con los cuales contaba la discriminación contra los negros en la historia de Estados Unidos, ésta rara vez fue practicada, como lo es hoy, bajo el rótulo de la seguridad nacional.

Así, nuestra percepción de racismo, la definición de lo que constituye el racismo, sus usos, sus abusos y su razón, ha sido cambiada por el clima creado por el gobierno de Bush, desde los ataques del 11 de septiembre. Mientras que todos nosotros aborrecemos los días de linchamiento abierto y la época de segregación racial, parece que la sociedad en sí está cada día más satisfecha y, de hecho, hasta en favor de la sugerencia de Henry Ainslee, de una nueva forma de linchamiento y de discriminación abierta, perpetrados en el nombre del patriotismo, contra todas las personas disidentes, ya sean éstas ciudadanos estadounidenses o residentes legales.

Dicho en otros términos, hoy el significado de pertenencia se está definiendo en el ámbito doméstico-nacional de tal manera que proyecta la lógica abiertamente imperialista de superioridad/inferioridad con la que el gobierno de Bush prosigue con sus acciones de expansión en el extranjero. A partir de esta lógica, mientras el fenotipo, principalmente el color, todavía sean considerados importantes en Estados Unidos, aquello que Balibar a quien cité anteriormente, llamó la “insuperabilidad de las diferencias culturales”, tiende a tener un peso cada vez mayor al de las percepciones raciales tradicionales. En este sentido, tal como lo anuncia el caso y las perspectivas futuras de los latinos, la posibilidad de fortalecer la ciudadanía a través de lograr que decaiga la discriminación, cosa que ha sido la meta de la lucha por los derechos civiles por

lo menos desde la década de los años sesenta, ahora parece aún más imposible que antes.

## Referencias

- Aleinikoff, T. Alexander y Douglas Klusmeyer (eds.). 2001. *Citizenship today: Global perspectives and practices*. Washington, DC: Carnegie Endowment for International Peace.
- Balibar, Etienne. 1991. "Is there a neo-racism?" En Etienne Balibar and Immanuel Wallerstein, *Race, Nation, Class: Ambiguous Identities*. Nueva York y Londres: Verso, 17-28.
- Barbalet, J. M. 1988. *Citizenship*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Brubaker, Roger. 1992. *Citizenship and nationhood in France and Germany*. Cambridge: Harvard University Press.
- Chávez, Leo. 1997. "Immigration Reform and Nativism: The nationalist response to the transnationalist challenge". En Juan F. Perea, *Immigrants out! The new nativism and the anti-immigrant impulse in the United States*. Nueva York: New York University Press, 61-77.
- Coutin, Susan Bibler. 2003. *Legalizing moves: Salvadoran immigrants' struggle for U.S. Residency*. Ann Arbor: University of Michigan Press.
- Davis, Nicole. 2001. "The slippery slope of racial profiling: From the war on drugs to the war on terrorism", *Colorlines*. diciembre.
- De Genova, Nick y Ana Yolanda Ramos Zayas. 2003. Latino racialization and the politics of citizenship. Special issue of the *Journal of Latin American Anthropology*, primavera, 8(2).
- Eagan, Margery. 2001. "War on terrorism; 'Profiled' not ashamed of profiling arabs." *te Boston Herald*, Tuesday, September 25. 014.
- Eagles, Charles W. (org). 1986. *The civil rights movement in America*. Jackson y Londres: University Press of Mississippi.
- Flores, William y Benmayor, Rina (eds.). 1997. *Latino cultural citizenship: Claiming identity, space, and rights*. Boston: Beacon Press.

- Forbes, Jack. 1992. "The hispanic spin. Party politics and governmental manipulation of ethnic identity." *Latin American Perspectives*. Issue 75, Fall, vol. 19, #4, 59-78.
- Goldberg, Carey. 1997. "Hispanic households struggle amid broad decline in income." *The New York Times*, January 30, 1 & 16.
- Gregory, Steven y Roger Sanjek. 1994. *Race*. New Brunswick, N.J.: Rutgers University Press.
- Heater, Derek. 1999. *What is citizenship?* Cambridge, Inglaterra: Polity Press, 1999.
- Herbert, Bob. 2002. "High altitude rambos". *The New York Times. Editorial/Op Ed.*, septiembre 23 [<http://www.nytimes.com/2002/09/23/opinion/23HERB.html?todayshheadlines>].
- Hernández, Ramona. 2002. *The mobility of workers under advanced capitalism: Dominican migration to the United States*. Nueva York: Columbia U. Press.
- Holmes, Steven A. 1998. "Clinton panel on race urges variety of modest measures." *The New York Times*, septiembre 17, 1A.
- Hwang, Victor M. y Lee, Ivy. 2002. "Wen Ho Lee next time-patriot act threatens Asian Americans". *Pacific News Service*, septiembre 12 [<http://www.alternet.org/story.html?StoryID=14096>].
- Jones, Todd, E. ( coord.). 1997. *Affirmative action: Social justice or reverse discrimination?* Prometheus Books, 99-120; 103-105.
- Johnson, Kevin R. 2005. "Race profiling in law enforcement: The case for African American and Latino/a cooperation." En Anani Dzidzienyo y Suzanne Oboler (orgs). *Neither enemies nor friends: Latinos, Blacks, Afro Latinos*. Nueva York: Palgrave Press.
- Isin, Engin F. y Bryan S. Turner (eds.). 2002. *Handbook of citizenship studies*. Londres, Thousand Oaks, Nueva Dehli: Sage Publications.
- Krugman, Paul. 2002. "For richer: How the permissive capitalism of the boom destroyed american equality", *The New York Times Magazine*, octubre 20 [<http://www.nytimes.com/2002/10/20/magazine/20INEQUALITY.html?ex=1036376652&ei=1&en=c9acefaece8677b8>].

- López, Adalberto. 1980. *The puerto ricans, their history, culture, and society*. Nueva York: Schenkman Books Inc.
- Matute-Bianchi, María Eugenia. 1979. "The Federal Mandate for Bilingual Education." R. Padilla (ed.), *Bilingual Education and Public Policy in the United States*, vol. 1. Michigan: Eastern Michigan University.
- Meléndez, Edwin y Edgardo Meléndez (orgs.). 1993. *Colonial dilemma: Critical perspectives on contemporary Puerto Rico*. Boston: South End Press.
- National Council of La Raza. 2001. *NCLR Joins Poverty Dialogue Project*. mayo 1, 1998. *NCLR Endorses the end racial profiling Act of 2001*, junio 6 [<http://www.aclu.org/congress/l060601o.html>].
- Oboler, Suzanne. 1995. *Ethnic labels, latino lives: Identity and the politics of (re)presentation in the United States*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Oboler, Suzanne (coord.) 2006. *Latinos and citizenship: The dilemma of belonging*. Nueva York: Palgrave Press.
- Omi, Michael y Howard Winant. 1986. *Racial formation in the United States: From the 1960s to the 1980s*. Nueva York: Routledge & Kegan Paul.
- Perea, Juan Francisco (coord.). 1997. *Immigrants out! The new nativism and the anti-immigrant impulse in the United States*. Nueva York: New York University Press.
- Rall, Ted. 2002. "Prisoners of the war on terror." *AlterNet*, agosto 22 [<http://www.alternet.org/story.html?StoryID=13911>].
- Ramos Zayas, Ana Yolanda. 2004. The performance of nationalism: The politics of citizenship, race, and space in Puerto Rican Chicago. *Latino Studies*. 2(2) julio.
- Sowell, Thomas. 1997. "From equal opportunity to affirmative action." En Francis J. Beckwith y Todd E. Jones. Amherst, Nueva York: Prometheus Books, 99-120.
- Stolke, Verena. 1994. "Is sex to gender as race is to ethnicity?". En Teresa del Valle (ed.), *Gendered anthropology*. Nueva York: Routledge.

- U. S. Bureau of the Census. 1988. *Population Division. Development of the Race and Ethnic Items for the 1990 Census*. Nueva Orleáns, LA.: The Population Association of America, abril, 51.
- Volpe, Leti. 2002. *The citizen and the terrorist*. UCLA Law Review, núm. 49; 1575-1600.
- Walker, Nancy y Villaruel, Francisco. 2002. "¿Dónde está la justicia?: A call to action on behalf of the latino and latina youth in the U.S. Justice System. Building Blocks for Youth and Michigan State University: Institute for Children, Youth and Family, julio [[http://www.buildingblocksforyouth.org/latino\\_rpt/full\\_eng.html](http://www.buildingblocksforyouth.org/latino_rpt/full_eng.html)]
- Weisman, Jonathan. 2005. House votes to toughen laws on immigration; One setback for Bush: No guest-worker plan. *The Washington Post*, diciembre 17, A01 [[http://www.washingtonpost.com/wp-dyn/content/article/2005/12/16/AR2005121601814\\_pf.html](http://www.washingtonpost.com/wp-dyn/content/article/2005/12/16/AR2005121601814_pf.html)] (consultado el 4, 2006).



---

LA ANTROPOLOGÍA, LA BLANCURA, EL MESTIZAJE  
Y LA CONSTRUCCIÓN DE LO NACIONAL EN GUATEMALA\*



*Jorge Ramón González Ponciano\*\**

### **Introducción**

**E**l estudio sobre el papel de la antropología, la blancura y el mestizaje en la construcción de lo nacional en Guatemala puede enmarcarse en dos dimensiones histórico-conceptuales que son básicas para la reproducción de la mentalidad dominante en muchos países: en primer término, la experiencia individual e institucional que desde el periodo colonial converge en la constitución de un pensamiento antropológico y sociológico sobre lo nacional; y en segundo, la forma en que el capitalismo impreso socializa y naturaliza visiones estereotipadas sobre raza, cultura, nación y ciudadanía, favorables a la modernización regresiva del Estado y de la economía. La modernización en Guatemala puede

\* Este artículo recoge una parte significativa de los resultados del informe de investigación "La visible invisibilidad de la blancura y el ladino como no-blanco en Guatemala", elaborado por el autor como parte del proyecto El Mestizaje en Centroamérica, coordinado por Charles R. Hale, Darío Euraque y Jeffrey Gould, con el apoyo del Centro de Investigaciones Regionales de Mesoamérica, Antigua Guatemala, Guatemala.

\*\* Doctor en Antropología Social por la Universidad de Texas en Austin. Ha sido investigador invitado en el Centro de Estudios Regionales de Mesoamérica (CIRMA) en Antigua Guatemala (1998, 2001-2002), asistente de investigación y profesor auxiliar en los departamentos de Antropología de la Universidad de Stanford (1995-1997) y de la Universidad de Texas en Austin (1999-20001). Es investigador de tiempo completo en el Centro de Estudios Mayas del Instituto de Investigaciones Filológicas de la Universidad Nacional Autónoma de México y profesor en el programa de posgrado en Estudios Mesoamericanos de la Facultad de Filosofía y Letras de la misma universidad.

decirse que ha sido regresiva porque desde la segunda mitad del siglo XIX, incorporó la fuerza salarial y semiproletaria de la población indígena y mestiza a la economía nacional, pero en el nivel político, la excluyó de los beneficios de la ciudadanía y de la democracia liberal.

En Guatemala, al igual que en otros países, el vínculo principal entre el pensamiento civilizatorio, la mentalidad dominante y la modernización regresiva, ha sido la ideología de la blancura. A partir de allí y no de la dicotomización de la sociedad en indígenas y ladinos me parece que podría reenfocarse el estudio del mestizaje, el racismo y el análisis de sus representaciones hegemónicas. En el caso guatemalteco, la blancura permite investigar: 1) el racismo anti-indígena de la elite, las capas medias y los sectores populares que se asumen no-indígenas; 2) el racismo antimestizo de los ladinos; y 3) el carácter trasnacional, policlasista e interétnico del humanismo anticomunista y de la blancura misma.

Guatemala es probablemente el único país en América Latina donde el orgullo mestizo por la cultura indígena ha tenido muy poca incidencia en la formación de un sentimiento de nosotrosidad que actúe como articulador de una cultura nacional. Desde el siglo XIX y hasta el presente, la elite guatemalteca y el Estado han ido del asimilacionismo al segregacionismo sin asumir nunca el desarrollo institucional de una cultura nacional basada en el mestizaje filo-indígena.

Las representaciones sobre raza y cultura que se observan en la mentalidad dominante en Guatemala, continúan firmemente aferradas al supremacismo que denigra no sólo a los indígenas sino a todos los no-blancos. Como parte de esa mentalidad, prevalece el culto racista al "indio puro" y el repudio del indígena "aladinado" y del mestizo o ladino popular, estigmatizado como "shumo", "cholero" o "muco". Esta mentalidad ha sido decisiva para la gobernabilidad del país durante el largo proceso de modernización regresiva que culminó en un conflicto armado (1962-1996) cuyas consecuencias siguen afectando a vastos sectores de población rural y urbana.

La falta de desarrollo institucional de una cultura asumida como nacional es un hecho que muestra los fracasos de la clase dominante en

sus intentos por convertirse en clase dirigente. Durante los siglos XIX y XX, la negación abierta de lo indígena en Guatemala y la activa inculcación de los mitos de la supremacía blanca, principalmente a través de los periódicos, hizo que los autoidentificados como ladinos negaran su condición mestiza y adoptaran los prejuicios y estereotipos que han denigrado a todos los indígenas y a todos los no blancos. La visión de Benedict Anderson (1980) en cuanto al papel unificador de la prensa y del capitalismo impreso en imaginar la nación como comunidad, operó en Guatemala exactamente en la dirección contraria. En más de 600 artículos publicados de 1870 a 1995 en los periódicos de las ciudades de Guatemala, Quetzaltenango y Cobán, puede apreciarse cómo intelectuales nacionales y extranjeros naturalizados produjeron narrativas favorables al proceso civilizatorio y a la reproducción de un orden sociorracial y cultural basado en la blancura.

El Estado liberal guatemalteco (1871-1944) promovió la inmigración extranjera como parte del mestizaje eugenésico que supuestamente frenaría la degeneración racial de indígenas y ladinos. Posteriormente, las administraciones de Juan José Arévalo (1944-1950) y Jacobo Arbenz (1950-1954) defendieron la construcción de una nación mestiza y homogénea apoyada en el indigenismo proveniente del Acta de Pátzcuaro y con asistencia técnica de antropólogos en su mayoría norteamericanos (Redfield, 1945). Tras la interrupción violenta de la experiencia nacionalista revolucionaria en 1954, la propaganda oficial del gobierno del coronel Carlos Castillo Armas (1954-1959) llamó a la unidad nacional en la lucha contra el comunismo internacional y adoptó los planteamientos de la ladinización y de la "integración social".<sup>1</sup> (Adams 1956, 1964 y 1995; Rubinstein 1991 y Smith 1988). Durante el gobierno del general Miguel Ydígoras Fuentes (1959-1962) la propaganda oficial

<sup>1</sup> Por ejemplo, Robert Redfield en una histórica conferencia sobre el papel de la antropología en la construcción de una nación homogénea en Guatemala, insistió en que a los indígenas les era dado convertirse en ladinos, gracias a que estaban bastante familiarizados con los intercambios impersonales e individualistas del mundo moderno regido por el dinero, y porque en Guatemala no existían prejuicios racistas.

promovió un concepto paternalista de “guatemalidad”, basado en consignas publicitarias y campañas de civismo escolar de alcance limitado. Luego, a lo largo de los 36 años que duró el conflicto armado interno (1963-1996), los gobiernos civiles y militares adoptaron nombres de protagonistas de la historia maya prehispánica, fomentaron el gusto por la marimba y el espíritu anticomunista para descalificar las demandas populares e indígenas y movilizar a la opinión pública nacionalista en favor de la recuperación de Belice.

A partir de la firma de los Acuerdos de Paz en diciembre de 1996 surgieron nuevos discursos sobre el mestizaje que podríamos llamar “desde arriba”, apoyados en la idea de que tanto los indígenas como los ladinos son ciudadanos guatemaltecos mestizos, y como tales deberían asumir el espacio homogéneo de la nacionalidad y la ciudadanía y rechazar el fundamentalismo étnico. Esta invocación del mestizaje, el nacionalismo y la ciudadanía universal “desde arriba”, se opone explícitamente al reconocimiento constitucional de los derechos culturales de la población indígena, pretextando que tal reconocimiento es lesivo para la construcción de la unidad nacional. Este mestizaje promovido por intelectuales conservadores, incluidos algunos exmiembros de la insurgencia como Mario Roberto Morales, llama a la unidad de los ladinos en contra del movimiento maya y favorece la proliferación del *miedo ladino* a la fuerza numérica de los indígenas. Este *miedo ladino* ha exacerbado las actitudes racistas de la elite y de las capas medias no sólo en contra de los indígenas, sino también en contra de los “shumos”, “choleros” o “mucos”. De tal forma, en sentido práctico y metafórico, este miedo étnico proyectado en el espectro político regresivo de la sociedad guatemalteca puede decirse que oscila entre la posibilidad de la *guerra étnica* o la eventual *rebelión de los sirvientes*.

La emergencia del sentimiento “antishumo” y “anticholero” es un agregado importante al conservadurismo antimaya y, como tal, refleja las posiciones abiertamente antimestizas de la elite y de las capas medias altas. Desde esa perspectiva el *miedo ladino* o, mejor, el *miedo oligárquico* frente a los “indios” y frente a los “shumos” muestra la forma en

que las relaciones serviles continúan modelando percepciones sobre el lugar que corresponde ocupar a cada individuo o grupo al interior de la sociedad guatemalteca. Este miedo ilustra el enorme peso de las narrativas antimestizas en los estratos altos y medios que con más vehemencia defienden los valores de la blancura y de la racialización de la desigualdad.

En este trabajo presento una aproximación al estudio de la mentalidad dominante basada en los valores simbólicos de la blancura, el antimestizaje y el *racismo cultural* en Guatemala. Como parte de esta aproximación me interesa contrastar la dicotomía indígena-ladino exaltada y extrapolada por los antropólogos con la representación elitista que en Guatemala separa a la “gente decente” de los denominados “shumos” y “choleros”. Considero importante incorporar esta representación elitista a los estudios sobre la historia del racismo, el mestizaje y las relaciones interculturales en Guatemala, porque la presencia de los *shumos* requiere de una definición del ladino como no-blanco que permite visualizar aspectos de una nosotrosidad negada por la modernización regresiva que llevó al conflicto armado. La negación de esa nosotrosidad se puede observar al rastrear tres rutas fundamentales en la construcción de la mentalidad dominante que permea a toda la sociedad: a) los discursos sobre la importancia civilizatoria de la pureza racial y cultural; b) la construcción jurídica e ideológica de la figura del vago y de la vagancia que opera en favor de la criminalización de la pobreza y de la disidencia política; c) la necesidad política de la dictadura dada la naturaleza racial, social y culturalmente degenerada del llamado pueblo; y d) la criminalización de la muchedumbre joven indígena y mestiza perteneciente a los estratos populares.

### **La blancura**

La combinación de formas autoritarias de gobierno con el cosmopolitismo resultante de la inmigración extranjera reforzó en Guatemala,

desde finales del siglo XIX, la prominencia de la blancura y minimizó la importancia política del mestizaje en el discurso oficial. La conversión de la blancura en autoritarismo político fue la ruta segura a la civilización para una elite totalmente orientada a los valores e historia de Europa y de Estados Unidos. Los liberales guatemaltecos adoptaron incluso los criterios de inmigración requeridos en Estados Unidos, donde explícitamente se prefirió a los inmigrantes nórdicos y anglosajones por encima de los mediterráneos o los procedentes de Europa del este. Sin embargo, pese a sus generosas provisiones, la política de inmigración guatemalteca no pudo competir con la de Estados Unidos o las de Argentina, Uruguay o Chile que ofrecían mejores prerrogativas.

La introducción de los cambios tecnológicos requeridos por la modernización económica, confirmó en el imaginario político el estatus superior de la minoría con posibilidades de viajar al exterior o de tener acceso a bienes industrializados europeos y norteamericanos. El prestigio asociado a la tecnología, los modelos estéticos, los valores y las normas de conducta que son consideradas propias y elegantes crearon una nueva disciplina política que cumplió el doble objetivo de diferenciar a las clases sociales y delimitar las fronteras culturales. El cosmopolitismo de la economía de agroexportación inferiorizó a los provincianos, los rurales y los iletrados, y afirmó la superioridad del blanco y del ladino oligárquico sobre el indígena, el ladino casta, el afroguatemalteco y el guatemalteco de origen asiático.

Los liberales explícitamente rechazaron cualquier intento de promover un sentimiento mestizo entre los ladinos. En los años veinte, los filoeugenistas guatemaltecos se refirieron al "indio puro" y abiertamente expresaron sus preocupaciones acerca de la naturaleza racial y culturalmente degenerada de los ladinos populares. Como lo ha explicado Arturo Taracena (1988), bajo la influencia de las ideas sobre la raza cósmica, promovidas por el maestro mexicano José Vasconcelos, un grupo de intelectuales ladinos, con Miguel Ángel Asturias a la cabeza, imaginaron la construcción de un "Alma Nacional" que debería fundir en un solo legado la herencia indígena y la española.

Más tarde, Manuel Gamio (1930), el padre del indigenismo mexicano, sugirió la implementación del mestizaje eugenésico, un tipo especial de mestizaje que "elearía" la condición de los indígenas y los ladinos a través de su mezcla con emigrantes europeos. Esta especial combinación de sentimientos nacionalistas con el mejoramiento del *stock* genético a través de la inmigración extranjera, estuvo representada en los escritos de Asturias, Jorge del Valle Matheu, Fernando Juárez Muñoz, Rafael Arévalo Martínez, César Brañas y Salvador Mendieta. Sus ideas acerca del mestizaje fueron principalmente orientadas al blanqueamiento, y sólo en segundo término, a la construcción de una comunidad política basada en el mestizaje cultural al estilo mexicano.

Las autoridades guatemaltecas y norteamericanas estuvieron siempre preocupadas por la desestabilizante influencia de la revolución mexicana y del prestigio de las ideas vasconcelistas entre algunos intelectuales ladinos. Sin embargo, estos temores fueron casi eliminados por la subida al poder del general Jorge Ubico (1931-1944), que se consideraba a sí mismo síntesis de Napoleón, César y Roosevelt. Ubico es el gobernante que mejor representa el poder de la blancura y la modernización regresiva en Guatemala a través de una especial combinación de orden, higiene, pureza racial y sanidad política. Hacia 1940, la influencia mexicana empezó a diluirse en Guatemala, y a pesar de que la dictadura de Ubico firmó el Acta de Pátzcuaro, que marca el nacimiento institucional del indigenismo interamericano promovido por Estados Unidos; el gobierno guatemalteco, no consideró necesario desarrollar estrategias discursivas y acciones institucionales que le hicieran lugar a la idea de que la modernización de las relaciones políticas y el impulso a la nacionalidad basada en una identidad mestiza.

Por ejemplo, mientras México fundó una Escuela de Antropología que abasteció de cuadros profesionales a los programas del Estado dirigidos a la población indígena, en Guatemala el general Ubico consideró que en el país no existía el llamado en esa época "problema indígena", ya que los indígenas estaban siendo alfabetizados en los cuarteles y era más conveniente mantener separados a los indígenas de los ladinos

(González Ponciano 1988, 1991 y 1992). Esta separación se justificaría no sólo por las necesidades de la *paz social* concebida por la dictadura, sino con el objeto de evitar que los ladinos, y en especial los llamados “indios aladinados”, fueran agentes de corrupción en el seno de las comunidades indígenas. El general fue un exégeta del “indio puro” y un activo defensor del proyecto de “mantener indios a los indios”, que para fines prácticos significó mantener el acceso a su trabajo casi gratuito y semiesclavo. Ubico pretendía, según su biógrafo, “*hacer del indio un elemento indispensable en la máquina social del país: sacar al trabajador, no al letrado*” (Hernández de León, 1943).

La reivindicación ubiquista del indígena trabajador en contraste con los ladinos haraganes y tramposos aparecerá con más claridad en sus discursos sobre el “indio aladinado”, contra el cual sus políticas fueron especialmente agresivas. Ubico persiguió con ferocidad a los denominados “guizaches” o “tinterillos”, indígenas letrados que por su conocimiento del idioma español adoptaban posiciones de liderazgo e intermediación frente a la dictadura, pero que a ojos del general eran, en la mayoría de los casos, “embaucadores” o “individuos con tendencias comunistas”, según lo asentado en múltiples oportunidades por Hernández de León en los dos tomos que recogen las incidencias de los viajes presidenciales del general al interior del país.

Con los programas de inmigración ya cancelados y no viables como medios de blanquear al país, hacia el fin de la segunda guerra mundial el ladino se convirtió en el representante guatemalteco de la emergente cultura mestiza latinoamericana. Esta cultura, según John Gillin (1949), se esperaba fuera más receptiva a la expansión del consumismo, al crecimiento de las capas medias, y al desarrollo de la ciudadanía que, con ayuda de la antropología, jugarían un papel estratégico en el proceso de formación nacional.

Aunque muchos de los apoyadores nacionales y norteamericanos de la modernización capitalista en Guatemala pronosticaron la transformación de los indígenas en ladinos, el entusiasmo acerca de la ladinización no eliminó los prejuicios racistas de la blancura guatemalteca y del

anglosajonismo estadounidense en contra de los ladinos populares, muy similares a los utilizados para estigmatizar al resto de los mestizos latinoamericanos. Estos prejuicios son la prolongación de la hispanofobia anglosajona de la época colonial, que caracterizó a los europeos mediterráneos como haraganes, crueles, borrachos y carentes de una ética de trabajo (Powell, 1971). Durante los años sesenta y hasta el presente, las tesis de la cultura de la pobreza de Oscar Lewis reciclaron estos prejuicios, insistiendo en que los latinoamericanos mestizos son machistas, alcohólicos, sujetos sin espíritu empresarial y autoestima y víctimas de su propia incapacidad para el progreso social y el éxito personal, medido en el nivel de ingresos y en la cantidad de bienes consumidos.

A partir de fines de los años cincuenta, pero sobre todo en los sesenta y setenta —y desde una perspectiva marxista—, la mayoría de los estudiosos guatemaltecos enfatizó la importancia de las desigualdades clasistas en la explicación de los procesos culturales. Sin embargo, no llegó a cuestionar la mentalidad dominante basada en el racismo cultural, e ignoró el hecho de que los ladinos populares poseen su propio repertorio cultural. Este repertorio ha sido acríticamente caracterizado como una extensión de la cultura occidental y urbana de los países industrializados y todavía muchos antropólogos siguen examinando a la cultura popular ladina como la contraparte no exótica de los considerados “indios puros”. En esta posición acrítica y simplista de la cultura ladina como sinónimo de lo occidental y urbano, mucho ha tenido que ver la institucionalización de la dicotomía indígena-ladino como enfoque privilegiado para explicar las contradicciones sociales, políticas y culturales de la historia y la sociedad guatemalteca.

La dicotomía indígena-ladino utilizada por más de 70 años para estudiar las relaciones interétnicas en Guatemala, ha esencializado a los indígenas como oprimidos y a los ladinos como opresores. Como estrategia metodológica, la dicotomización de la sociedad en indígenas y ladinos ha impedido examinar el papel que la blancura juega en la reproducción de la mentalidad dominante. En segundo lugar, la dico-

tomización ha oscurecido la presencia histórica y las actuaciones de una minoría de guatemaltecos que se consideran a sí mismos blancos y siguen siendo bastante activos en la producción de estrategias discursivas que le dan contenido a la mentalidad dominante. En tercer lugar, el uso acrítico de esa dicotomía promueve la demonización de todos los ladinos sin distinción de clase ni afiliación cultural, especialmente por parte de un número importante de antropólogos que al tratar a los ladinos como una totalidad homogénea, reducen el racismo a la existencia del sentimiento anti-indígena e ignoran el carácter interétnico, transnacional y policlasista de la blancura y del humanismo anticomunista. Como movilizadores hegemónicos, el sentimiento anti-indígena, la blancura y el anticomunismo, han contribuido decisivamente a la reproducción de las relaciones serviles y al ejercicio de la mano dura en Guatemala.

En los años setenta, Carlos Guzmán Böckler desarrolló una versión modificada de la dicotomía indígena-ladino como enfoque de clase desde la perspectiva del colonialismo interno, pero no otorgó suficiente atención a la presencia de los ladinos populares, los mestizajes y el papel de la blancura en el proceso de construcción de la mentalidad hegemónica. A principios de los ochenta, Douglas Brintnall (1979) notó la existencia del racismo ladino, pero tampoco prestó atención al complejo sistema de interacciones raciales y culturales construido alrededor de la inferiorización de la población no blanca en Mesoamérica.

### **La blancura y la “superioridad ladina”**

En Guatemala, como en muchos países de América Latina, la blancura no está restringida a una condición fenotípica, ni tampoco es sinónimo de ser europeo, norteamericano, criollo, blanco o ladino. Aunque una definición muy general de la blancura no explica las particularidades del nacionalismo guatemalteco o los mecanismos ideológicos que se han construido alrededor de la idea de Guatemala, podríamos decir

que al menos en su versión euro-norteamericana, como fenómeno global, la blancura es el poder de decidir e imponer los criterios que humanizan a los hombres y a las mujeres en el planeta. Estos criterios establecen que ser humano es sinónimo de ser moderno, masculino, individualista, racional, urbano, alfabeto, rico, dueño de propiedad privada, patriota, consumista, cristiano y anticomunista. En este sentido, la blancura es un fenómeno transnacional y como hegemonía es policlasista e interétnica. En el caso de Guatemala, aunque exista la pigmentocracia, la definición de la blancura no puede ser reducida a la diferencia que distingue a los llamados "canches" (rubios) de los "morenos". La definición de la blancura y el contenido de sus repertorios simbólicos tiene que ver con las reglas no escritas de la pigmentocracia y principalmente con el proceso ideológico del sector de la población que se autoconsidera miembro de una elite planetaria que comparte las creencias en la superioridad e inferioridad racial y cultural y los prejuicios del darwinismo social, el individualismo radical y el humanismo anticomunista.

Uno de los esfuerzos más notables por mostrar el poder movilizador de la blancura y el racismo cultural en el contexto de la estructura clasista en Guatemala es el realizado por la historiadora Marta Casaús Arzú (1992, 1998 y 1999), que en sus estudios sobre el racismo dirige el análisis del racismo a la existencia de una elite blanca que casi nunca es mencionada en las investigaciones realizadas por antropólogos. A la luz de algunos de los hallazgos de Casaús Arzú, ha podido dársele mayor visibilidad a muchos guatemaltecos que se consideran a sí mismos blancos y siguen reproduciendo viejas narrativas acerca de la inferioridad racial y cultural de todos los no-blancos y las ventajas civilizatorias del exterminio de los indígenas en Argentina y Estados Unidos.

En las etnografías tradicionales reputadas como clásicas, escritas por norteamericanos y por algunos nacionales, jamás se dice por ejemplo que como campo de representación simbólica la denominada superioridad ladina es en realidad una proyección de la superioridad blanca. Muy poco se ha dicho, además, que como mentalidad dominante la tal

superioridad ladina está dirigida a naturalizar la superioridad de los blancos sobre los no blancos. Como construcción ideológica que nutre a la mentalidad dominante, la superioridad de los nórdicos y anglosajones sobre los guatemaltecos de ancestro mediterráneo o, peor aún, sobre las personas de ascendencia maya, africana, asiática o ladina, es escrupulosamente renovada en el sistema de representaciones que orienta la vida diaria y la visión del mundo de muchos guatemaltecos. La blancura inculcada se manifiesta en la obsesión ladina por probar que se tiene un ancestro europeo, cuya existencia real o ficticia sirve para mitigar sentimientos internalizados de inferioridad racial o cultural.

En Guatemala, muchos antropólogos foráneos tienden a promover el sentimiento antiladino o antimestizo en nombre de la defensa de los derechos culturales de las poblaciones indígenas o afromestizas. Esta ladinofobia o mestizofobia deshistoriza el papel que mestizos de distintas clases sociales y agregados culturales han jugado en diferentes etapas en el proceso de construcción del Estado nación. Es más fácil asumir la defensa de los indígenas en contra de los ladinos o mestizos que desarrollar una perspectiva crítica sobre la forma en que la pirámide global del capitalismo favorece la construcción de la autoridad del conocimiento científico de los antropólogos. A menudo se defienden los derechos culturales mientras que se naturaliza la existencia del capitalismo, o se le considera una fatalidad histórica, por la cual todos los pueblos tienen necesariamente que pasar antes de acceder a los beneficios de la democracia liberal y del mercado libre.

La mestizofobia o ladinofobia ayuda poco al análisis de la quiebra de la nación oligárquica en América Latina pero, además, impide observar el papel del imperialismo cultural y la manera en que las elites siguen reproduciendo los aspectos más regresivos de la racialización mundial de la desigualdad. Afirmar que los mestizos o el poder ladino en sentido amplio han sido los principales beneficiarios de la modernización regresiva es insuficiente para explicar la superioridad mestiza y ladina sobre el mundo indígena y afrodescendiente, especialmente en casos como el guatemalteco.

Como glorificación de lo blanco, la superioridad ladina implica la denigración de los no-blancos y, consecuentemente, la autodenigración de los propios ladinos. Esta doble negación de los ladinos en relación con los blancos, los mayas y los afroguatemaltecos, ha dado pie a la postura sostenida por estudiosos nacionales y extranjeros en torno a que los ladinos son fugitivos de sí mismos o sujetos sin identidad cultural (Guzmán Böckler, 1970 y Hale, 1996). Ya dijimos que la negación del ladino por el propio ladino es la negación de su naturaleza mestiza. Esta negación, institucionalizada en discursos públicos y oficiales, contribuyó a la proliferación del sentimiento anti-indígena, del racismo antimestizo de los ladinos y a la internalización de los prejuicios de la supremacía blanca.

### **“Indios puros” y “Shumos”**

El desdén de la elite hacia los racialmente mixtos y su admiración por los denominados “indios puros”, se refleja en una serie de estereotipos derivados de la disciplina laboral impuesta por la economía de plantación, entre los cuales destaca el doble estereotipo sobre la industriiosidad y la haraganería. Estos estereotipos diseminados a través de periódicos guatemaltecos, especialmente durante los siglos XIX y XX, representan algunas de las más conocidas obsesiones hegemónicas con las ideas de pureza y degeneración racial. Para la mentalidad racista que prevalece en Guatemala, mientras menos puro sea un indígena mayor será su inclinación al lado negativo del estereotipo. Más pureza racial significa más obediencia y conformidad; menos pureza significa mayor haraganería, rebeldía y ambición. Sin embargo, dependiendo del lugar, los motivos y los protagonistas de la interacción, el trabajador indígena o el subordinado de piel oscura puede ser rebelde y obediente; confiable o traicionero; honesto o mentiroso; industrioso o haragán.

En el imaginario de la elite no existe entidad cultural que mejor represente los peores vicios del nativo haragán que lo que en la sociedad ladina se tipifica como “indios aladinados”, “lamidos”, “igualados” o “shumos”. Ellos reúnen los peores aspectos que la mentalidad dominante asigna a los indígenas y a los ladinos. Es interesante, sin embargo, que detrás de esta calificación racista de “indio aladinado”, persiste una representación simbólica del ladino popular, el “shumo” que en el discurso dominante reúne todas las características negativas que estigmatizan a los indígenas y ninguna de las positivas.

El nativo haragán, sea indígena o ladino, fue pensado como un producto de factores nutricionales y climatológicos que exacerbaban su inclinación a la promiscuidad, el alcoholismo, la idolatría, la criminalidad, la suciedad, el rechazo de las instituciones, la falta de deseos y necesidades y las tendencias comunistas (Arévalo Martínez, 1919; Brañas, 1930 y Cañizares, 1999). La caracterización de los indígenas y los ladinos populares como haraganes criminalizó a los pobres y los convirtió en vagos. Las dictaduras cafetaleras (1871-1944) instituyeron que vagos eran los campesinos sin tierra, los pequeños propietarios, los desempleados o subempleados y todos aquellos sin ingreso o posibilidad de pagar impuestos (Castellanos 1985; Jones, 1940; McCreery, 1976, 1983, 1986 y 1994; Moors 1998). Esta criminalización de los pobres se expresa actualmente a través de dichos como *“trabajo hay pero no quieren trabajar”*, *“buscan trabajar esperando no encontrar y cuando ya lo tienen, hacen todo lo posible por perderlo”*, en los cuales resuenan los ecos de la dictadura ubiquista en contra de los haraganes, los criminales y los disidentes políticos.

En muchos sentidos, la exaltación del “indio puro” y la denigración del “shumo” no pueden ser explicadas sin tomar en cuenta la influencia de los antropólogos extranjeros en la fábrica de la modernidad en Guatemala. En su esfuerzo científico por develar los misterios del pasado prehispánico en Mesoamérica y su conexión con la población indígena moderna, la antropología contrastó la naturaleza de los ladinos con la autenticidad esencializada y exotizada del llamado “indio

puro". El ladino fue el sujeto no atractivo para la investigación antropológica, el espurio actor que iluminaría por contraste los atributos *folk* de los auténticos mayas. Esta construcción etnográfica ayudó a reforzar en el nivel ideológico la dicotomía indígena-ladino impuesta por la economía de plantación. Es un hecho evidente que especialmente a partir de los años 30 del siglo XX, la búsqueda antropológica del auténtico maya favoreció a la persistencia de discursos acerca de la pureza racial y cultural en Guatemala.

La estigmatización de la cultura ladina como la principal responsable de la erosión de las virtudes de la autenticidad maya —y no los cambios inducidos por la modernización regresiva del capitalismo— se encuentra presente en las visiones de antropólogos, finqueros y misioneros en un *continuum* ideológico que va de la plantación al museo. Los antropólogos sienten el deber moral de proteger a los indígenas de la crueldad de los ladinos; los finqueros alaban los hábitos de trabajo del llamado "indio puro"; y los misioneros religiosos exaltan su obediencia y humildad. Aunque las tres narrativas reclaman conocer la experiencia indígena como producto de la convivencia diaria o el misionerismo, solamente el discurso antropológico goza de la autoridad etnográfica para certificar la autenticidad cultural. Las obsesiones de la antropología con el "indio puro", por otro lado han ayudado también a fomentar la admiración por los *mayas arqueológicos* generalmente en detrimento de los *mayas contemporáneos*. Esta admiración estimuló la obsesión por el atesoramiento y el coleccionismo de objetos pertenecientes a la cultura maya, creando una elite trasnacional, que en muchos casos muy frecuentemente alaba el pasado monumental de la elite prehispánica al mismo tiempo que repudia o teme a las luchas reivindicativas de los mayas contemporáneos. Los mitos asociados al "indio puro" favorecen a la comercialización internacional de la cultura maya, la institucionalización oficial y privada de un *multiculturalismo neoliberal* y la construcción romántica que presenta como "*cambio cultural*", los procesos de destrucción comunitaria provocados por la modernización regresiva del Estado y de la economía.

Si la ciudadanía en Guatemala se convirtió en derecho exclusivo de propietarios y letrados, como señala Arturo Taracena Arriola (1997), ¿dónde quedó la plebe, la gente “shuma”, los no blancos, potenciales sirvientes, subordinados o delincuentes? Aunque la presencia de ladinos en comunidades rurales ha sido extensamente documentada por etnógrafos nacionales y extranjeros, ya dijimos que la supresión de la blancura del análisis sociopolítico ignora la inferiorización de los ladinos populares y de los “indios aladinados” que son identificados como “shumos”, “choleros” o “mucos” (González Ponciano, 2002). Para aquellos guatemaltecos que comparten los valores de la supremacía blanca, los ladinos populares tanto como los indígenas o los afroguatemaltecos, pertenecen a una categoría inferior conocida como “shumada” (Kaltschmitt, 1999). La “shumada” es un marcador taxonómico que divide a los plebeyos de piel oscura de la gente decente que se espera sea blanca y adinerada. Los “shumos” son el mejor ejemplo de cómo el poder simbólico de la blancura impone barreras culturales y de clase que raramente pueden ser transgredidas. Ellos forman la muchedumbre oscura que a los ojos de la elite difícilmente practica las normas básicas de la civilidad, la moralidad, la higiene y es presa fácil de comunistas y propagadores del desorden social.

Desde el siglo XIX, José Milla, retratista de las castas, trazó admirablemente un paisaje cultural donde destaca la presencia del *chapín*, el artesano capitalino más o menos pobre y decidor que sabe encontrarle el lado ridículo a las cosas y lucha a toda costa por separarse del provinciano, el denominado *guanaco*, que a su vez usará un tratamiento igualmente denigratorio para referirse al chapín capitalino (Samayoa, 1995). El chapín es el “shumo” capitalino decimonónico que a través de la manipulación del espacio simbólico pretende distinguirse de los indígenas y de los “shumos” provincianos.

Como resultado del crecimiento del Movimiento Maya en los años recientes y debido a su presencia en el nivel nacional e internacional, muchos guatemaltecos de las capas medias y de la elite defienden lo que consideran es su derecho a conservar intactas las fronteras raciales,

culturales y de clase y evitar con ello los desastres, que de manera irónica Bourdieu atribuye a la democratización de los gustos. Como cualquier sociedad estratificada que opera por consenso y coerción, en Guatemala es fundamental que cada grupo e individuo reconozca y acepte su posición al interior de la jerarquía social existente. En este sentido, los ecos del pensamiento de Durkheim y su sociología del orden, encuentran su expresión concreta en las relaciones serviles que dominan el espectro de actitudes de la "gente decente" en Guatemala. "Gente decente", según la *Semántica Guatemalense* de Lisandro Sandoval (1941), es la "gente bien nacida, elegante, importante, rica, o la que presume serlo". "Es la gente a la que el vulgo llama chancle"; es decir, la persona "que viste bien, que es rica o que pertenece a la alta sociedad". Cuando alguien quiere cruzar la barrera que separa a los "decentes" de los "shumos", se le recuerda que uno siempre debe "meterse con los de su igual", porque "no a todos les luce el puro en la boca" y "no hay que revolver el sebo con la manteca" (1941: 581, 257, 81 y 139).

Aunque pertenece a la época de la dictadura ubiquista, y su objetivo principal era "corregir y depurar el lenguaje popular para liberarlo de vulgarismos e idiotismos que ofenden el buen gusto", la *Semántica Guatemalense* de Sandoval es un libro representativo del lenguaje de las relaciones serviles y de la estigmatización de la chusma iletrada, pobre, rural y provinciana, indígena o ladina, por lo general artesana o sirviente.<sup>2</sup>

<sup>2</sup> Por ejemplo, una de las formas de ser reconocido honorable y diferenciarse de la chusma es el hablar "correctamente" el español, y preferir el tú por encima del vos, que es un "modo arcaico que denota gran vulgaridad", según Antonio Batres Jáuregui (1904). El voseo nunca fue visto como un tesoro lingüístico por la aristocracia ilustrada, ni mucho menos las expresiones consideradas malas palabras. Al contrario, los esfuerzos por sanear a la sociedad incluyeron siempre campañas en las escuelas para proscribir ambos recursos del castellano dialectal, conservando por otro lado los tratamientos de Don y Doña, y otras fórmulas lingüísticas que denotan la fuerte influencia de las relaciones serviles entre los individuos y los grupos. Sin embargo, debe hacerse notar que en años recientes, los medios de comunicación y los escritores han empezado a promover cierto orgullo por el voseo, que sería otro de los temas que pueden ser vistos como parte de los ejercicios de calentamiento hacia una nueva idea de la nacionalidad y la ciudadanía. Aunque con muchas ambigüedades y contradicciones, el voseo como trato vulgar, y

Esta disciplina que condena el igualamiento se refleja en repertorios que inferiorizan la vida rural y los objetos que la gente pobre o campesina utiliza. Es un marcador de inferioridad no comer en mesa, no usar cubiertos, andar descalzo o usar caites (sandalias), sombrero, machetes, rebozos, mecapales, petates; participar en zarabandas (bailes de tacón de hueso), o compartir la fantasmagoría popular sobre espantos y seres sobrenaturales.<sup>3</sup> Aunque muchos de los ejemplos parecieran provenir de una época preladinización intensiva anterior al fin de la segunda guerra, la mentalidad que los legitima sigue vigente, especialmente en la cultura finquera que criminaliza al pobre y lo estigmatiza como haragán.

El estudio del mestizaje “desde abajo”, y los síndromes de desposesión que caracterizan al ladino casta en Guatemala, difícilmente tienen un mejor universo de representación simbólica que el conjunto de imágenes y ansiedades identitarias que convergen en la representación del guatemalteco como “hijo de la gran puta”. Es el mestizo guatemalteco que comparte con los indígenas traumas similares a los que caracterizan en México al “hijo de la chingada”. Ambos son el prototipo del no-ciudadano o el anticiudadano que, desde el punto de vista de la “gente decente”, encarna el sustrato de los hijos ilegítimos, “naturales”, impuros, en suma, la nación bastarda. Es el producto de la violación de la madre primigenia, y su bastardía será el principal argumento que la moral dominante utilizará para justificar su condición subyugada.

---

el tuteo como trato distinguido, son una de las fronteras de clase y de casta más notables en Guatemala. El uso del tú en lugar del vos puede ser visto también como una forma indeseable de igualamiento, de aladinamiento si se trata de un indígena o de cualquiera que tiene ambiciones de ascender en la escala social y que se expone a ser calificado de “chancle aguacatero”, “lamido” o “igualado”.

<sup>3</sup> Por ejemplo se dirá “nacer arañando el petate”, por referirse a “los indios de cierto pueblo [que] nacen ladrones por natural inclinación o instinto”; “Don Petate”, que quiere decir “Don Nadie”; y “estar uno en el petate”, que significa “haber perdido uno completamente su capital o su honor y demás cualidades morales” (Sandoval, *op. cit.*, 112, 424 y 527).

La Madre Virgen y la Madre Abusada comparten los extremos de un mismo espectro pagano y religioso en la mentalidad colonizada del mestizo, y la idea de Dios, del sexo, de la muerte y de la vida emocional, se entrelazan en un sistema de representaciones en el que los desplazamientos son tan veloces que es difícil aprehenderlos desde el binarismo de la materialidad y del discurso. Aunque en Guatemala, como en México, el campo más sensitivo de representación mestiza es el retrato simbólico de la madre, ya sea su exaltación o su denigración, los ladinos casta guatemaltecos difieren de los mexicanos en añadir a esa presencia maternal un lenguaje intestinal, que emplean en todo tipo de situaciones personales o sociales en las cuales es común la práctica de la obscenidad y el insulto. Cualquier aproximación al inframundo lingüístico del ladino casta en este caso es necesariamente parcial e incompleta, dado que es imposible capturar en la escritura la vitalidad del discurso oral. Las llamadas "malas palabras", en ese sentido, hacen del cuerpo la habitación de la cultura. Esta aseveración debería conducirnos a explorar el fenómeno de la violencia simbólica como cultura expresiva en sociedades fuertemente afectadas por guerras de liberación nacional como en Centro América.

El ladino casta, en su condición de *hijo de la gran puta*, eligió refugiarse en la escatología que reúne el coito, el alcohol, los golpes, la violencia y la muerte en un mismo campo semántico a través del cual los aficionados a cruzar la línea de la muerte obtienen la gratificación que garantiza la reproducción de la vida diaria. Tendría que decirse en este sentido, sin embargo, que el discurso trasgresor de las obscenidades y las "malas palabras", aunque se considere una narrativa subyugada, no es necesariamente contrahegemónico ni emancipatorio, especialmente si se encuentra atado a una dominancia masculina que no ha sido problematizada.

A pesar de esas ambivalencias y ambigüedades, me parece que no es excesivo afirmar que la quiebra de la nación y el Estado oligárquico, y su capacidad de represión política, ha hecho que la energía verbal del insulto sea un refugio en donde se fermenta mucha de la crítica social

que se encuentra ausente de la historia oficial y de la educación pública en Guatemala.

### **Del “problema del indio” al “problema de la juventud”**

El telón de fondo de la modernización en Guatemala siguen siendo la exclusión política y socioeconómica de la niñez y de la juventud indígena y de decenas de miles de jóvenes mestizos que no tienen trabajo, no van a la escuela y combinan el desempleo con el subempleo y las diversas opciones de participación en la delincuencia común y en negocios ilícitos. Tradicionalmente el supremacismo racista ha querido cobrarle la cuenta de la quiebra civilizacional en Guatemala a los llamados peyorativamente “indios”, pero ahora cada vez la subjetividad de ese supremacismo en época de posguerra y economía neoliberal, se orienta a culpabilizar a la juventud mestiza e indígena pobre por el disloque que vive la sociedad y sus instituciones. El paisaje emocional y material de la posguerra guatemalteca, particularmente en los centros urbanos, muestra un país maltrecho por el impacto de la violencia y la falta de procesos de institucionalización política que permitan la reconstrucción del Estado y la participación organizada de la sociedad. Del “problema del indio” construido por antropólogos y editorializado en los medios de comunicación por los asimilacionistas nacionales y extranjeros durante el siglo XX, ahora el discurso se ha desplazado a criticar el “problema de la juventud”. El discurso sobre “la juventud como problema” y no como la energía social decisiva para la reconstrucción del país, criminaliza a los desempleados y subempleados jóvenes y recurre a viejos mitos de la mentalidad dominante que atribuye el origen de toda delincuencia a la proliferación de haraganes y viciosos. Hace poco más de cincuenta años, el principal “problema” para la modernización del Estado-nación y la reproducción centralizada del poder era el “problema del indio”. Luego el centro de la controversia sobre la modernización fallida, simulada o pospuesta, se trasladó al universo sociopolítico del llamado

“problema de la mujer”. En la actualidad, cada minuto que pasa nuevos desechables son excluidos del mercado de trabajo antes incluso de que alcancen la edad oficialmente reconocida, se convierten así en parte del “problema de la juventud”, el último gran chivo expiatorio del capitalismo tardío en la periferia del mundo.

Por otro lado, en el caso de Guatemala, está la otra juventud, la que es proyección del ser urbano, local, capitalino, europeizado, blanco o mestizo pero asumido no indígena y observante de los valores de la civilización, el cristianismo, la modernidad cultural y el entusiasmo por el capitalismo. En la situación particular de los jóvenes que pertenecen a la élite guatemalteca, éstos en su mayoría tienden a reproducir muchos de los valores y actitudes que son como los de una “casta divina” que no siente obligación política o económica alguna hacia las castas menos favorecidas de la sociedad. Falta sin embargo documentar la metamorfosis que entre sectores de la juventud guatemalteca de todos los estratos está permitiendo la emergencia de nuevas prácticas contrarias a la discriminación y a la criminalización de la diferencia cultural, la pobreza y la disidencia política.

El racismo ladino sigue siendo una realidad brutal y cotidiana que plantea serios desafíos para la reconstrucción del país; pero poner a todos los ladinos en la misma bolsa sin establecer diferencias de clase social, afiliación geográfica o experiencia histórica y política, provee una excusa efectiva para dejar sin examinar el papel de otros factores en la configuración de la mentalidad dominante en Guatemala. Por ejemplo, tanto el racismo ladino anti-indígena como el racismo anti-mestizo de los propios ladinos no han sido analizados todavía en relación con el humanismo anticomunista que se opuso a la reforma agraria, apoyó la ladinización de los Mayas y la expansión de la capa media a partir del fin de la segunda guerra mundial. Como fenómeno transnacional que está presente todavía en las estrategias de gobierno y dominación, el humanismo anticomunista constituye otra expresión del poder simbólico de la blancura en la constitución del autoritarismo guatemalteco y de las relaciones internacionales. El racismo en Guatemala en-

tonces, tendría que ser explicado como proyección transnacional de la blancura y el imperialismo cultural y no sólo como sentimiento anti-indígena o racismo antimestizo.

El orgullo cultural mestizo en Guatemala, más que en México, está mezclado con ansiedad identitaria, debido a que el Estado en lo material y en lo subjetivo se posicionó contra la ciudadanía. Como proyecto político ideológico, y en contraste con la experiencia mexicana, el ladino no ha sido asumido como mestizo y, en el mejor de los casos, el mestizaje ha sido invocado como factor de la nacionalidad hacia fuera, pero no de la nosotrosidad al interior de las propias fronteras. No significa tampoco que los usos del mestizaje en Guatemala estén ausentes del discurso oficial del Estado, del pensamiento oligárquico o del imaginario popular. Desde la época en que durante la dictadura de Barrios y en nombre de una guatemalidad aún sin forma, se protestaba porque la Banda Marcial sólo interpretaba piezas en alemán, o 70 años más tarde, cuando la propaganda ydigorista acusaba de alemán a Arbenz, la invocación a la nacionalidad nunca logró estar por encima de las preferencias euro-norteamericanas de los gobernantes.

Me parece que con el objetivo de dismantelar el orden sociorracista que denigra a la mayoría de los guatemaltecos, una perspectiva crítica de los ladinos como no blancos podría ayudar a recuperar la memoria negada por el advenimiento de la modernidad capitalista. Una perspectiva de este tipo puede contribuir a que la construcción de una nueva nosotrosidad, basada en la experiencia multilingüe y pluricultural, permita que el ladino deje de ser visto como "el Otro" del indígena, o que el indígena sea "el Otro" del ladino, como algunos distinguidos colegas nacionales y extranjeros argumentan siguiendo la conocida metáfora de los estudios culturales y poscoloniales. Quizás una nueva práctica de la investigación antropológica e histórica en Guatemala, más abierta a incorporar los factores de la racialización mundial de la desigualdad y la relación entre la blancura global y las relaciones internacionales, podría ayudarnos a entender mejor los obstáculos que todavía frenan la descolonización de las mentalidades en Mesoamérica.

Tal vez así podrían contarse con mayores y mejores insumos históricos, sociológicos, lingüísticos y antropológicos que permitan convertir el combate del racismo y la discriminación en política pública del Estado y no solamente en preocupación de los organismos internacionales y de las organizaciones no gubernamentales.

## Conclusiones

Cualquier esfuerzo dirigido a la construcción de nuevas identidades interculturales en Guatemala podría tomar en cuenta, entre otras, las siguientes premisas de investigación:

1. El racismo y la discriminación en contra de la población indígena en Guatemala es el factor que con mayor fuerza opera en contra de la construcción de la interculturalidad como eje central de una nueva institucionalidad política.
2. El imaginario racista en Guatemala puede ser dividido en tres grandes vectores:
  - El racismo antiindígena que denigra a la mayoría nacional Maya y Xinka.
  - El racismo en contra de todos los no-blancos, sean afro-descendientes, garifunas, mestizos o guatemaltecos de ascendencia asiática.
  - El racismo antimestizo de los blancos, criollos y ladinos que hace a estos últimos despreciarse a sí mismos y adoptar con entusiasmo los valores de la supremacía blanca.
3. El racismo antiindígena destaca de manera preponderante, dado que los indígenas constituyen la mayoría nacional en Guatemala. Sin embargo, es imposible entender la matriz ideológica del racismo antiindígena si no se toma en cuenta el racismo dirigi-

do en contra de todos los no-blancos, especialmente si son pobres e iletrados.

4. Desde hace más de un siglo, el capitalismo impreso ha diseminado representaciones que son estratégicamente decisivas para que la superioridad ladina se construya como superioridad blanca y para que el racismo antiindígena y la negación del mestizaje se proyecten como racismo antimestizo, especialmente entre los ladinos de distintos estratos.
5. Como resultado de la negación y denigración explícita de la cultura indígena y del mestizaje, la población autodefinida como ladina adoptó desde el siglo XIX el universo simbólico de la blancura y los valores de la supremacía blanca. Luego en el siglo XX y hasta el presente las ideologías de la blancura y del humanismo anticomunista propiciaron la perpetuación del autoritarismo y la propagación de la idea de que tanto los indígenas como los ladinos populares son incapaces de entender las reglas de la democracia moderna, debido a su condición racial y cultural degenerada. Ambos, blancura y humanismo anticomunista, son parte de una mentalidad interétnica, policlasista y transnacional que promueve modelos de “éxito” y “fracaso” social basados en criterios raciales y culturales.
6. La tendencia a justificar la necesidad política de la dictadura y la cultura del castigo han contribuido a criminalizar la pobreza. La criminalización de la pobreza ha sido una constante estructural en la modernización regresiva de la política y la economía del país. Esta criminalización se funda en representaciones que atribuyen a los indígenas considerados “puros”, mayor inclinación a la laboriosidad y al trabajo, y a los indígenas “aladinados” o ladinos populares, mayor inclinación a la vagancia, la pereza y la comisión de delitos. La criminalización contemporánea de la juventud “shuma”, “cholera” o “muca”, muestra cómo el racismo opera como clasismo y justifica las diferencias que separan a la “gente decente” de la “gente corriente”.

7. La reconstrucción de los repertorios racistas y la recopilación de estudios de caso debería servir no solamente para promover la denuncia del racismo, sino para crear un acervo de información empírica que eventualmente permita establecer patrones, casos paradigmáticos y ejes analíticos y contextuales, indispensables para tipificar los delitos racistas y de discriminación en la situación guatemalteca.
8. Entre los factores que influyen en la proliferación de cierto "miedo a la rebelión de los indios" y en el reforzamiento del sentimiento "antishumo" y "anticholero" durante los años recientes, pueden mencionarse, los siguientes: el establecimiento de numerosos asentamientos humanos en la periferia de la ciudad de Guatemala como resultado del conflicto armado y la falta de empleo en el campo; el surgimiento de nuevos liderazgos y organizaciones mayas legitimados por los acuerdos de Paz; la readecuación de marcadores de estatus social y cultural a partir de que los denominados "nuevos ricos" y muchos de los miembros de la diáspora guatemalteca a Estados Unidos han incrementado su poder de compra y, por último, la realización de nuevas manifestaciones de protesta social y juvenil a fines de la década de los noventa y principios de la presente.
9. Como en otros contextos similares al guatemalteco, dado que la mentalidad dominante cambia más lentamente que las instituciones, el mayor esfuerzo institucional en el combate al racismo y a la discriminación debería concentrarse en la educación orientada a la descolonización de las mentalidades y no en la penalización del delito.

## Referencias

- Adams, Richard N. 1956. *Encuesta sobre la cultura de los ladinos en Guatemala*. Guatemala: Seminario de Integración Social Guatemalteca.

- \_\_\_\_\_. 1964. "Mestización cultural en Centroamérica". *Revista de Indias*, núms. 95-96, Madrid.
- \_\_\_\_\_. 1995. *Etnias en evolución social: estudios de Guatemala y Centroamérica*. México: Universidad Autónoma Metropolitana.
- Anderson, Benedict. 1980. *Imagined communities: Reflections on the origins and spread of nationalism*. Londres: New Left Books.
- Arévalo Martínez, Rafael. 1919. "La degeneración racial de Centroamérica". *Centro América*, vol. II, 1, 1-2.
- Batres Jáuregui, Antonio. 1904. *El castellano en América*. Guatemala: Imprenta de la República
- Brañas, César. 1930. "La degeneración del ladino". *El Imparcial*, enero 16.
- Brintnall, Douglas. 1979. "Race relations in the southeastern highlands of Mesoamerica". *American Ethnologist*, vol. 6, núm. 4, 638-652.
- Cañizares, Jorge (1999). "New world, new stars: Patriotic astrology and the invention of indian and creole bodies in Colonial Spanish America, 1600-1650". *American Historical Review*, febrero, 33-68.
- Casaús Arzú, Marta Elena. 1992. *Guatemala, linaje y racismo*. Guatemala: FLACSO.
- \_\_\_\_\_. 1998. *La metamorfosis del racismo en Guatemala*. Guatemala: Cholsamaj.
- \_\_\_\_\_. 1999. "Los proyectos de integración social del indio y el imaginario nacional de las élites intelectuales guatemaltecas, siglos XIX y XX". *Revista de Indias*, vol. LIX, núm. 217, 775-813.
- Castellanos Cambranes, Julio. 1985. *Café y campesinos en Guatemala, 1853-1897*. Guatemala: Editorial Universitaria.
- Gamio, Manuel. 1930. "El mestizaje eugenésico en la población de la América Indoibérica". *Anales de la Sociedad de Geografía e Historia de Guatemala*, vol. VI, núm.3, 333-337.
- García Ruiz, Jesús. 1997. *Hacia una nación pluricultural en Guatemala. Responsabilidad histórica y viabilidad política. Acercamiento a los implícitos conceptuales del Acuerdo sobre Identidad y Derechos de los Pueblos Indígenas*. Guatemala: Centro de Documentación e Investigación Maya.

- Gillin, John. 1949-1957. "Mestizo América", Ralph Linton (ed.), *Most of the world. The peoples of Africa, Latin America, and the East today*. Nueva York: Columbia University Press, 156-211.
- González Ponciano, Jorge Ramón. 1988. *Diez años de indigenismo en Guatemala. La primera época del Instituto Indigenista Nacional (1944-1954)*. México: Escuela Nacional de Antropología e Historia. Área de Antropología Social.
- \_\_\_\_\_. 1991. "Acerca del café, los indios y el Iluminismo: la experiencia del Instituto Agrícola de Indígenas durante el régimen del general José María Reina Barrios, 1892-1898". En *Memorias del Primer Encuentro de Intelectuales Chiapas-Guatemala*. Tuxtla Gutiérrez, Chiapas: Gobierno del Estado.
- \_\_\_\_\_. 1992. "Degeneración racial y nacionalismo indigenista. El pensamiento antropológico guatemalteco, 1920-1931". En *Memorias del II Encuentro de Intelectuales Chiapas-Centroamérica*. Tuxtla Gutiérrez Chiapas: Gobierno del Estado, 294-307.
- \_\_\_\_\_. 2002. *Taxonomías juveniles sobre la realidad socio-racista y socio-cultural de Guatemala*. Guatemala: CIRMA. Proyecto Juventud e Identidad.
- Guzmán Böckler, Carlos y Jean Loup Herbert. 1970. *Guatemala: una interpretación histórico-social*. México: Siglo XXI.
- Hale, Charles R. 1996. "Mestizaje, hybridity, and the cultural politics of difference in post-revolutionary Central America". *Journal of Latin American Anthropology*, 2 (1).
- Hernández de León, Federico. 1943. *Viajes presidenciales*. Guatemala: Tipografía Nacional.
- Jones, Chester Lloyd. 1940. *Guatemala, past and present*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Kaltschmitt, Alfred. 1999. "Shumada". *Siglo Veintiuno*, octubre 11.
- McCreery, David. 1976. "Coffee and class: The structure of development in liberal Guatemala". *Hispanic American Historical Review*, 56(3), 438-460.
- \_\_\_\_\_. 1983. "Debt servitude in rural Guatemala 1876-1936". *Hispanic American Historical Review*, 63(4), 735-759.

- \_\_\_\_\_. 1986. "An odious feudalism: Mandamiento labor and commercial agriculture in Guatemala 1858-1920". *Latin American Perspectives*, 48(1), 99-117.
- \_\_\_\_\_. 1994. *Rural Guatemala*. California: Stanford University Press.
- Moors, Marilyn M. 1998. "Indian labor and the Guatemalan crisis: Evidence from history and anthropology". *Central America, historical perspective on the contemporary crisis*. Ralph Lee Woodward, Jr. (ed.), Nueva York, Greenwood Press.
- Powell, Phillip W. 1971. *Tree of hate, propaganda and prejudices affecting United States relations with the hispanic world*. Nueva York: Basic Books Inc.
- Redfield, Robert. 1945. "Los grupos étnicos y la formación de la nacionalidad". *Boletín Indigenista*, vol. v, núm. 3, septiembre, 39-45.
- Rubinstein, Robert A. 1991. *Fieldwork: The correspondence of Robert Redfield & Sol Tax*. Boulder, Colorado: Westview Press.
- Samayoa, Claudia Virginia. 1995. "El Chapín". En *La identidad: imaginación, recuerdos y olvidos*. México: Instituto de Investigaciones Antropológicas, Universidad Nacional Autónoma de México.
- Sandoval, Lisandro. 1941. *Semántica Guatemalense*. Guatemala: Tipografía Nacional.
- Smith, Carol (ed.). 1988. *Guatemalan indians and the State: 1540-1988*. Austin, Texas: University of Texas Press.
- Taracena Arriola, Arturo. 1988. "Miguel Ángel Asturias y la búsqueda del 'Alma Nacional' guatemalteca. Itinerario político 1920-1933". *Miguel Ángel Asturias 1924-1933*. En Amos Segala (coord.), *Periodismo y creación literaria*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas.
- \_\_\_\_\_. 1997. *Invención criolla, sueño ladino, pesadilla indígena. Los Altos de Guatemala: de región a Estado, 1740-1850*. Guatemala: CIRMA.
- Vilas, Carlos. 1996. "Prospects for democratization in a post-revolutionary setting: Central America". *Journal of Latin American Studies*, vol. 28, núm. 2, 461-503.
- Warren, Kay B. 1998. *Indigenous movements and their critics, pan-maya activism in Guatemala*. Princeton, Nueva Jersey: Princeton University Press.

---

RAZA Y RELACIONES INTERNACIONALES:  
EL CASO DE LAS RELACIONES ENTRE BRASIL Y ÁFRICA



*Anani Dzidzienyó\**

### **Introducción**

Desde principios de los años sesenta, cuando los países africanos independientes emergieron en el sistema internacional existente, se introdujo un nuevo factor en las relaciones internacionales. Fue la primera vez que tantas naciones africanas/negras tuvieron gran visibilidad. A pesar de que esta entrada dramática no fue originalmente articulada como un fenómeno de relaciones raciales, no era fácil evadir ese factor a la vista de la historia del colonialismo europeo en el Continente Africano y la hasta ahora existente marginalización de los africanos de organizaciones y juntas internacionales. Comenzando con la independencia de Ghana en 1957, un gran número de países africanos obtuvieron su independencia en 1960. Sin embargo, estos desarrollos no señalaron ningún cambio real dentro de los sistemas internacionales en los que las relaciones de poder e influencia estaban implicadas. Simplemente, el establecimiento de relaciones diplomáticas reflejó esta realidad. El establecer relaciones diplomáticas con el mundo fuera de África fue un reto mayor, pero uno en el que el reciente pasado colonial estaba implicado. Esto es, los estados recién independientes forjaron relaciones con antiguos gobiernos coloniales en primer lugar, antes de considerar a otros países. Es precisamente dentro del contexto anterior que las relaciones diplomáticas (y comerciales) de Brasil con países afri-

\* Estudios africanos, estudios brasileños y portugueses, Brown University.

canos se volvieron significativas. Sin embargo, aún sin contar con todos los recursos de los países europeos o de Estados Unidos, Brasil optó por relacionarse con los países africanos recién independizados como una novedosa forma de enfatizar las conexiones históricas y culturales que atrajeron la atención a las instituciones y prácticas derivadas del multirracismo brasileño y el honramiento de los africanos dentro de la historia y sociedad brasileñas. Es frecuentemente notorio que los brasileños de descendencia africana constituyan casi la mitad de la población nacional, y que la influencia africana se pueda encontrar en diferentes sectores de la vida brasileña dentro de la gama de religión, arte y música. La supervivencia de estas instituciones y prácticas ante el acoso oficial, durante y después de la esclavitud, es un testimonio de la resistencia afrobrasileña y de la habilidad de contrarrestar la expropiación de la sociedad dominante. La lucha continua de los afrobrasileños para alcanzar la ciudadanía completa y los movimientos políticos, culturales y sociales (a pesar de que estas actividades han sido dirigidas), no falló en llamar la atención de observadores, quienes han comparado el predicamento afrobrasileño con el de los afroamericanos en Estados Unidos. En ambos casos existe una relación inseparable entre las relaciones de la raza nacional y la conducta, y las percepciones de las relaciones exteriores de cada país, especialmente las que involucran naciones negras. Es por esta razón que la siguiente discusión sobre las relaciones de Brasil con países africanos incluirá una breve comparación con Estados Unidos.

Las discusiones sobre las relaciones entre estados soberanos no se enfocan en primer lugar en materias raciales o culturales. Algunos expertos han notado que existe una negligencia general ante la seria incorporación de factores culturales en el análisis de las relaciones entre estados, y que las capacidades de conflicto, los asuntos de seguridad y los temas relacionados con la economía política tienden a ser privilegiados en dichas discusiones (Falk, 1992: 37-51).

Los expertos africanos no han resaltado el factor racial en las relaciones internacionales, como lo revelan los siguientes ejemplos. Olatunde,

Orwa y Utele (1985: 13) han observado que el estudio de las relaciones internacionales en África sufre una pobreza relativa de textos sobre el tema y el debate. Las políticas internacionales de los estados africanos reflejan las luchas de poder (internas y externas) por la supervivencia y alianzas efímeras. Okafor (2000: 103) considera que el acalorado argumento predice la obsolescencia del Estado como un peligro para los estados incipientes de África. Fue necesario entender la paranoia exhibida por los estados africanos recién descolonizados sobre "secesión" porque éstos tenían la esperanza de que el Estado se fortalecería al actuar rápidamente para contener dicha agitación y al aplicar la práctica del federalismo, la autonomía local y los derechos de las minorías o cualquier otra amenaza al poder centralizado. Shaw y Aluko (1984) detectaron una cierta ironía en la política exterior de los estados africanos independientes. La política exterior constituía una forma de escape, así como una respuesta a la exagerada dependencia producida por cambios externos desiguales. Los líderes africanos buscan trascender las restricciones del subdesarrollo, participando en un sistema mundial que es el recurso primario de su subdesarrollo (Shaw y Aluko, 1984).

Al escribir sobre la política exterior de Nigeria, el exministro de Relaciones Exteriores, Ibrahim Gambari (1990: 3-5), observó que existía una liga entre la política nacional y la política exterior en Nigeria: que el acuerdo nacional y la manera de conducir los negocios políticos invariablemente afectaban la conducta de las relaciones exteriores. La política externa nigeriana, nunca ligada directamente a las necesidades de las masas, está formulada, articulada e implementada en círculos altamente elitistas. El alto radicalismo nacional ha mantenido su paso con la persecución de políticas conservadoras más allá de las fronteras.

Brasil ofrece un contraste con Estados Unidos, donde las influencias étnicas son consideradas determinantes importantes de la política exterior americana, en conjunto con una cierta disminución en la influencia de elites profesionales en la elaboración de la política. Esto da como resultado un marcado contraste con Brasil, donde el prestigio y la

influencia del Ministro de Relaciones Exteriores (Itamaraty) y sus equipos profesionales han seguido siendo prominentes. Resulta instructivo un rápido contraste con Estados Unidos.

La vulnerabilidad de Estados Unidos a los cargos de opresión racial de negros y la exigencia de contrarrestar esta imagen en el extranjero dio como resultado un uso selectivo de algunos negros americanos, que actuarían como aceptables voceros del estado cambiante de las relaciones raciales de Estados Unidos, para contrarrestar las imágenes negativas en el exterior presentadas por negros críticos declarados. Las imágenes de linchamientos de negros, de batallas sobre disgregación escolar y la existencia de leyes contra la misoginia se convirtieron en temas de discusión en periódicos alrededor del mundo para incomodidad de Estados Unidos. Esto requirió tener voces negras conciliatorias fuera del país como antídoto a otras voces negras de crítica que insistían en conectar públicamente las relaciones raciales nacionales con las relaciones internacionales (Dudziak, 1994: 543-570).

Se pueden notar dos tendencias en las relaciones de Brasil con el África poscolonial. Contradictorias y complementarias, éstas están invariablemente ligadas, independientemente de cómo se conceptualicen y se articulen. Una de las tendencias es la presentación oficial de Brasil de un sistema ejemplar de relaciones raciales, el cual, en contraste con otros sistemas, está desprovisto de manifestaciones y actos violentos contra afrobrasileños legalmente sancionados. La otra tendencia es que al haber introducido el factor raza en las relaciones con países africanos, la burocracia brasileña frecuentemente expresa sorpresa y hasta frustración cuando los afrobrasileños o los africanos continentales establecen conexiones entre las celebraciones oficiales de las relaciones raciales ejemplares y el actual predicamento de los afrobrasileños en la sociedad brasileña (Abranches, 1971).

Bajo el punto de vista de muchos afrobrasileños, el Brasil oficial ofrece a los africanos una imagen o paquete aséptico en el que las tradiciones históricas, culturales y religiosas africanas son elogiadas y presentadas como evidencia de una integración exitosa, mientras que ofrece

una pequeña evidencia de que en la actualidad los afrobrasileños no son de ninguna manera los beneficiarios reales del sistema de relaciones raciales. Lo que es particularmente problemático para los afrobrasileños es la falta de interés, incluyéndolos aún simbólicamente en actividades que trascienden las interfaces obligatorias entre los visitantes oficiales de países africanos y las instituciones culturales afro-brasileñas (Dzidzienyo, 1985).

En el análisis final, la prueba de los éxitos y fallas de Brasil en África está inexorablemente conectada con los cambios de posición de los afrobrasileños dentro de la sociedad brasileña. Esto sería lo suficientemente serio si lo anterior fuera el único factor complejo en las relaciones entre África y Brasil. Pero existe otra dimensión: la falta de iniciativas políticas identificables (o hasta retóricas) por parte de los países africanos que tienen tratos con Brasil. Para aquellos africanos que visitan Brasil—particularmente las ciudades brasileñas más africanas como Salvador Bahía—ciertamente la impresión inicial acerca de la posición de Brasil ante el racismo antinegro es que es superior a Estados Unidos, que es visto como un país con una historia globalmente conocida de relaciones raciales “pobres”. Al mismo tiempo sin embargo no les toma mucho tiempo a los observadores africanos casuales el notar la casi total ausencia de afrobrasileños en los sectores vitales de vida y sociedad, tales como política y economía. La naturaleza no cambiante de esta “ausencia” y las tensas explicaciones o justificaciones ofrecidas cuando se hace la pregunta siguen siendo desconcertantes (Dzidzienyo, 1985).

La falta de reconocimiento de lo sobresaliente de la raza—o su percepción por sectores fuera de la oficialía de Brasil en intenciones articuladas de forma evaluada—resulta en una cierta perplejidad por parte de los brasileños. Al no estar acostumbrados a incluir a los afrobrasileños como factor en sus políticas, excepto como participantes en festivales, no son capaces de comprender completamente ambas preguntas africanas cuando se plantean y las críticas afrobrasileñas cuando se mencionan. La impotencia relativa de los afrobrasileños dentro de la sociedad brasileña y su casi ausencia en los procesos políticos naciona-

les y externos, son axiomáticas. La naturaleza del proceso político exterior en Brasil y la relativa escasez de "voces" fuera de la elite diplomática y de los círculos de negocios cuentan como ausencia para los afrobrasileños (Saraiva, 1996; Barros, 1986: 27-42).

La liga entre las relaciones raciales nacionales y la política internacional africana se vuelve silenciosa en situaciones específicas cuando los visitantes de África van a Brasil y cuando las delegaciones brasileñas van a África. En estas ocasiones, las reafirmaciones rituales de las conexiones históricas y culturales tienden a suavizar los patrones de las situaciones económicas y políticas actuales.

La falta de políticas claramente (o incluso vagamente) articuladas y una minuciosa lectura de las cuentas publicadas ofrece oportunidades invaluable de análisis. Los comentarios de los enviados africanos sobre el predicamento afrobrasileño, por ejemplo, revelan el vacío de interés en la "solidaridad" con este problema y evidencian un entendimiento mínimo. Del lado brasileño, la invisibilidad de los afrobrasileños en los círculos oficiales hizo posible para el gobernador de Bahía y para el alcalde de Salvador proclamar públicamente, durante la visita de Nelson Mandela (1991), la ausencia de racismo cada vez que los voceros afrobrasileños y los politólogos contradecían dichas aseveraciones. Por lo tanto este ensayo ve la centralidad (potencial) de los afrobrasileños como inexorablemente ligada a las actividades brasileñas en el África continental por razones que no son siempre comprensibles para los brasileños o los africanos.

Éste no es un caso de privilegiar y entender la historia, cultura y religión, sino de considerarlas consecuencias en el proceso de las relaciones exteriores. Habiendo sido el primero en levantar la bandera de las relaciones raciales, Brasil no puede fácilmente salirse de sus consecuencias. Desafortunadamente los países africanos no han visto esta oportunidad por lo que es.

Este estudio explora la intersección entre la historia, la cultura y la política, su manipulación por las distintas partes involucradas en la relación, y la posición de los afrobrasileños como el actual eslabón más

débil y el potencial eslabón más fuerte de la cadena. Al plantear y tratar de responder preguntas pertinentes puede ser posible trascender la retórica que ha tendido a obscurecer, en vez de iluminar, las relaciones entre África y Brasil. ¿Por qué las relaciones entre África y Brasil atraen la atención de cualquiera, sea africanos, brasileño u otros? ¿Cuáles son los cambios y perspectivas que hacen estas relaciones importantes? ¿Existen diferencias en la forma en que los africanos y los brasileños se aproximan a estas relaciones? ¿Cuál es el vínculo entre las relaciones raciales nacionales y, más específicamente, la posición de los afrobrasileños cara a cara con todo lo anterior? ¿Tienen los afrobrasileños un papel en el desciframiento del enigma? ¿La presencia de un puñado de afrobrasileños prominentes que tiene una experiencia africana continental hace la diferencia? Para dar respuesta a estas preguntas examino las discusiones públicas de los medios impresos brasileños, enfocándome en las visitas de Estado de los líderes africanos y las observaciones de los afrobrasileños durante el periodo que va de los principios de los años sesenta hasta inicios de 1993.

### **Política racial y política exterior**

Ince (1977: 5-28) ha notado que mientras la raza es un factor en las relaciones internacionales los Estados no pueden conducir sus políticas exteriores sin que en su imagen como naciones entre, así sea en un nivel mínimo, el asunto de la raza o de la etnicidad. A pesar de que esto pueda tener una pequeña o ninguna aplicación en las relaciones entre Estados en los Estados blancos, es más aplicable en las relaciones entre los Estados blancos y los no blancos. De acuerdo con Prieswerk, existen cuatro áreas en las que la raza y el color se manifiestan en las relaciones internacionales: 1) relaciones entre Estados de diferentes razas; 2) conflictos raciales nacionales como una amenaza a la paz internacional; 3) internacionalización de movimientos racialmente motivados; y 4) impacto de los grupos raciales en la política exterior.

Fue Brasil el que primero hizo notar la importancia de la raza en las relaciones entre Brasil y África. Al haber iniciado estas relaciones, articulándolas en términos de las conexiones históricas y culturales entre Brasil y África, la atención directa se enfocó en los brasileños negros o en los brasileños descendientes de africanos. Si Brasil disfrutó de una posición privilegiada en las relaciones raciales, en comparación con otros sistemas de relaciones raciales, especialmente el de Estados Unidos, y si dicho nivel único histórico de privilegio fue resultado del desarrollo de la abolición de la esclavitud en el Brasil —que estuvo marcado por la ausencia de segregación y de discriminación legal en el periodo de post abolición— sería razonable proyectar una sociedad libre de discriminación y libre de tensión, con grandes números de negros cuya integración en la sociedad fuera un testimonio de relaciones raciales ejemplares.

Para los consumidores africanos de esta imagen, la mayor atracción fue lo que apareció como evidencia impresionante, dando testimonio de la resistencia de las ya identificables instituciones históricas, culturales y religiosas africanas que también contrastaban fuertemente con el conocimiento existente sobre Estados Unidos. Desde mediados de los años cincuenta hasta mediados de los sesenta la cobertura de la prensa internacional sobre las relaciones raciales, la violencia racial y las luchas por los derechos civiles de los negros estadounidenses, contribuyeron a la difusión de una imagen de las relaciones raciales de Estados Unidos en la que los negros estaban constantemente bajo ataque. Si Estados Unidos no pudo escapar de la interrogante crítica y de las fuertes críticas de los sectores de la sociedad africana, ambos por los reportes negativos y testimonios reales de africanos continentales con experiencia directa en Estados Unidos, Brasil no tuvo que enfrentar tales dificultades. Brasil pudo permitirse ser un “amigo de África” sin ser recordado por las fechorías del pasado colonialista como un país donde los descendientes de africanos eran linchados.

Brasil no era un destino lógico para viajes y exploraciones de africanos, ni de forma metafórica ni práctica, especialmente para los angloafricanos y los francoafricanos. Incluso hasta para los portoafrianos,

Brasil no era fácilmente accesible por sus exigencias políticas y económicas. El Mundial de Fútbol de 1958 en Suecia cuando las fotografías de la selección de Brasil revelaron un número de jugadores negros que después se convertiría en nombres familiares, pudo ser considerado como un punto de referencia en las percepciones africanas del Brasil. No es que los atletas y los participantes negros de Estados Unidos hayan sido desconocidos para los africanos continentales; de hecho existía una fuerte advertencia sobre las condiciones adversas y peligrosas bajo las que trabajaban. La segregación y discriminación raciales infames que enmarcaron la percepción de la vida negra en Estados Unidos y que han sido transmitidas e impresas alrededor del mundo, no podían ser más irrefutables. Brasil en cambio no trabajó bajo ningún tipo de imágenes negativas. El tratamiento a los brasileños negros mostró un marcado gran contraste con la situación en Estados Unidos.

Pero esta combinación de historia, cultura y tradiciones religiosas constituyó una poco envidiable ventaja en los principios de las iniciativas diplomáticas africanas de Brasil en el África poscolonial. No había garantía de permanencia por un periodo prolongado. Cuando los africanos continentales entraron en contacto directo con Brasil y se familiarizaron más con las realidades de la sociedad brasileña y con la situación de los negros brasileños, apareció un vacío entre la retórica oficial de los africanos históricos y las condiciones materiales económicas, políticas, sociales y culturales de las personas descendientes de africanos en los escenarios de la vida real. Considerando la relativa insuficiencia de los contactos africanos no oficiales con Brasil, las diferencias futuras emergerían en percepciones e interpretaciones entre las autoridades brasileñas y los brasileños negros, por un lado, y entre el Brasil oficial y la África oficial, por el otro.

Ha habido puntos "altos" y puntos "bajos" en el interés de Brasil por África, que han coincidido con definiciones diversas acerca del alcance global de Brasil o de su aspiración a un nivel (medio) de poder. Esto se refleja en los estudios de expertos y en la literatura periódica, indicando cambios ocasionales en la posición de los actores públicos

involucrados que comentan estas relaciones. Del lado africano la pobreza de ideas e iniciativas ha sido conspicua. Una manera de aliviar esta pobreza es reconocer y llegar a términos con la posición contradictoria de los afrobrasileños dentro de la sociedad brasileña. Esto podría ofrecer la primera oportunidad concreta para conceptualizar críticamente las relaciones entre Brasil y África dentro del marco en el que la historia y la cultura no están separadas del universo total de la sociedad y la política brasileñas, sus articulaciones idealizadas y las críticas sobre dichas articulaciones provenientes de expertos, activistas políticos, sociales y culturales afrobrasileños y de los medios impresos brasileños. Aunque indispensables para cualquier evaluación seria sobre las relaciones afrobrasileñas, la discusión sobre qué hubiera pasado cuando se dio la abolición de la esclavitud si los afrobrasileños hubiesen regresado a los países africanos continentales específicos, es insuficiente. El reciente auge del estudio de los afrobrasileños por los politólogos no ha concedido ni la más mínima atención a las relaciones entrelazadas entre las dimensiones nacionales, transnacionales y recíprocas de las relaciones entre afrobrasileños, brasileños y africanos continentales.

### **Relaciones entre África y Brasil**

Cuando el primer ministro Kwame Nkrumah presidió la Conferencia All Africa Peoples en la Ghanaian, capital de Accra, en diciembre de 1958, habló de manera aprobatoria sobre la presencia de algunos afroamericanos en la sala de conferencias. Los urgió a no olvidar que son hijos e hijas de África, los siglos de separación que tienen del continente y el hecho de que los movimientos de emancipación política en el continente fueron un buen augurio para las luchas que se organizaron después por la dignidad humana y por la ciudadanía en cada país. También recordó cómo sus luchas fueron cruciales para el Pan-africanismo (Magubane, 1989:200). No es accidental que tanto Azikiwe y Nkrumah se gradua-

ran de una institución históricamente negra en Pennsylvania, la Universidad de Lincoln, y vivieran y pensaran sobre las realidades de los afroamericanos de los años treinta y cuarenta, así como sobre la unión entre ellos y la gente descendiente de africanos en todo el mundo.

En 1961, en el momento de su toma de posesión como primer presidente de la República de Nigeria, Nnamdi Azikiwe habló sobre el respeto de los nigerianos por todas las razas de la familia humana y por la necesidad de considerarlos como iguales. Añadió que bajo ninguna circunstancia su país y su gente aceptarían la idea de que la raza negra fuera inferior a cualquier otra. Además —dijo— no estaría en el interés nacional de Nigeria el fraternizar con naciones que practicaran prejuicios raciales, ni los nigerianos consentirían dichos insultos atroces a la raza negra. Cualquier nación con la que Nigeria mantuviera relaciones fraternales podía ser considerada irrespetuosa con Nigeria si permitía el prejuicio racial en cualquier forma, sin importar sus manifestaciones (Magubane, 1989: 199).

Aunque las relaciones internacionales y las políticas exteriores de los países africanos independientes no se hayan articulado centradas en la posición, en los países no africanos de personas descendientes de africanos, no se niega que este tema si se ha tomado en cuenta especialmente en las relaciones con aquellos países de las Américas con una historia de esclavitud y con una presencia significativa de gente negra. Un representante africano en las Américas que ignore la historia y la situación actual de los afroamericanos/brasileños/cubanos corre el riesgo real de vivir en la incomprensión y en un permanente estado de confusión. Por otra parte, un afro-americano que sea incapaz de identificar y comprender la influencia de las fuerzas o limitaciones de la historia, la cultura y la religión en la explicación de la relativa falta de interés de los africanos en la grave situación de los africano americanos, corre el riesgo correspondiente de pensar o de actuar fuera de contexto, ignorando las conexiones críticas entre las naciones africanas como Estados soberanos, y los puentes culturales individuales que podrían trascender las iniciativas oficiales.

La discusión del exprimer ministro brasileño Mario Gibson Barbosa sobre las iniciativas africanas del Brasil durante los años sesenta y setenta es perspicaz (2002: 339-445). En 1996, el ministro de Relaciones Exteriores Luiz Felipe Lampreia caracterizó el objetivo de la política exterior de Brasil como la creación de un puente entre la economía política nacional y el mundo exterior; esto es, la presencia de Brasil en escenarios regionales e internacionales más extensos. La importancia de África para Brasil, en términos de oportunidades, está relacionada con compartir el Atlántico Sur con países africanos, a través de relaciones económicas: compartir intereses de desarrollo, a pesar de que Brasil y África están en diferentes etapas de desarrollo. En forma complementaria, entre las economías brasileña y africana, África cuyo pluralismo continental cultural, político y lingüístico asegurando una importancia y presencia significativas dentro del sistema internacional aparece como un socio internacional importante (Campbell en Pinheiro, 1997: 263-287).

En una discusión reciente sobre la identidad internacional brasileña, el exministro de Relaciones Exteriores Celso LaFer (LaFer, 2000: 207-238) puso el acento sobre a un grupo de circunstancias y predicamentos que caracterizaron la visión y los intereses de Brasil como un actor en el sistema mundial. El tamaño continental del país, y sus datos geográficos, demográficos, económicos y políticos caracterizaron los retos encontrados en Brasil ante países tales como Estados Unidos, Rusia, China e India: el peso de Brasil en el ordenamiento internacional, la distancia de Brasil de la línea frontal de las tensiones internacionales y su compromiso con un proyecto enfocado a corregir sistemáticamente las lagunas originales en la formación del país, incluyendo la exclusión social.

Algunos politólogos brasileños enfatizan que el factor de que Brasil nunca haya tenido instituciones *apartheid* como en Sudáfrica o en Estados Unidos permite que exista una fuerte legislación que prohíbe cualquier tipo de discriminación racial. Sin embargo, el prejuicio racial parece diseminado y el tener piel negra puede afectar la autopercepción y las

oportunidades de vida de millones. La respuesta de varias organizaciones e intelectuales negros a este predicamento ha sido abrazar su identidad racial y presionar por una agenda de acción afirmativa en las políticas sociales. La principal diferencia entre Brasil y Estados Unidos, sin embargo, es la falta de límites claros entre los grupos raciales en el primero y la negativa de la mayoría de la población brasileña de aceptar etiquetas raciales (Schwartzman, 2000).

Desde mediados de los noventa, las relaciones de Brasil con África han adquirido una nueva atracción principal: la República de Sudáfrica (*post-apartheid*). En la ocasión en la que el presidente Cardoso visitó Sudáfrica, se organizó un seminario especial en Río de Janeiro, el cual reunió a especialistas de los dos países para discutir el tema "Brasil y Sudáfrica: riesgos y oportunidades dentro de la tumultuosa globalización". Cualquiera duda sobre la importancia de este tema puede ser descartada al considerar el puro peso del tomo de procedimientos, que contiene 896 páginas. Es un testimonio del alcance y profundidad de los intereses entrecruzados, relacionados con los análisis comparativos desarrollados en asuntos políticos, económicos, de defensa estratégica, de medios, de relaciones exteriores, de seguridad nacional, de minería, de asuntos relacionados con la propiedad de la tierra a pequeña y gran escala, y de agricultura (Guimarães, 1997). A pesar de que existen referencias a las relaciones raciales en los dos países y que éstas son importantes en ambos para la exclusión e inclusión sociales, no existe ni una sola contribución que se haya enfocado al papel de la raza en las relaciones internacionales.

Un examen astuto de las políticas de Brasil en relación con África concluyó que el lirismo brasileño sobre África ha existido, desde principios de los sesenta y aún durante la administración del presidente Cardoso. Brasil recogió una cosecha inesperada de un discurso "culturalista" que caracterizó las relaciones con África. Las elites y los diplomáticos brasileños no pudieron haber imaginado que su muy celebrado orden de relaciones raciales, en conjunto con las celebraciones del África histórica, pudieran producir tales resultados involuntarios a los ojos de África.

Lejos de haber obtenido un estatus especial y haber sido elogiado por sus relaciones raciales, Brasil se muestra como contradictorio y no diferente de los países euroamericanos (Saraiva Guerrero, 1998: 97-118). La presencia de africanos en Brasil y la herencia que ello deja y a la que el mismo Brasil puso atención en primer lugar, curiosamente apareció como totalmente ausente en el reino de las relaciones internacionales brasileñas, y curiosamente no se tradujo sino en la marginación de los brasileños negros en centros críticos de la vida nacional, dejando que las demandas en favor de resaltar las afinidades africanas parecieran falsas e inmersas en el simbolismo.

La débil voz colectiva de los afrobrasileños en asuntos nacionales y extranjeros conectados públicamente, refleja una debilidad política afrobrasileña fundamental que no puede ser ignorada. Los afrobrasileños prominentes rara vez están en las relaciones de Brasil con países africanos. Que el diputado federal afrobrasileño de Sao Paulo, Adalberto Camargo, haya felicitado al ministro de Relaciones Exteriores (Itamaraty) por la selección del primer diplomático negro en 1978, generó noticia. Pero en las dos décadas subsecuentes, no ha habido ningún discurso elogiando al ministro por una audacia similar. Cualquiera que sea la explicación de la rareza, es difícil convencer a los observadores africanos y afrobrasileños de que no existe una base para ligar la continua ausencia de afrobrasileños de los rangos de diplomáticos brasileños con las antiguas prácticas de exclusión de afrobrasileños de la representación nacional en el extranjero.

Desde los años ochenta, los movimientos afrobrasileños han jugado un papel importante en la "deconstrucción" del "discurso culturalista" en las relaciones de Brasil con África. Ha habido críticas episódicas y consistentes de activistas afrobrasileños y congresistas protestando contra el papel que el ministro de Relaciones Exteriores (Itamaraty) estaba jugando en África; en efecto, mientras honraba la presencia de africanos en las relaciones internacionales no destacaba la marginalización de los afrobrasileños de los centros de poder, influencia y toma de decisiones en Brasil.

Las críticas al ministro de Asuntos Exteriores no se restringen a los activistas y parlamentarios afrobrasileños y han producido respuestas inesperadas. Respondiendo a los cargos de racismo hechos por un profesor de la Universidad de Brasilia en 1994. Macedo Solares, presidente de la Asociación de Diplomáticos Brasileños, ofreció un razonamiento perspicaz. Argumentó que no existía nada inusual en el hecho de que no había en Brasil un número suficiente de diplomáticos negros, al igual que no había suficientes obispos, parlamentarios, jueces, banqueros, periodistas y profesores de universidad negros. La fuente de este problema no era Itamaraty —agregó— sino la sociedad brasileña (Saraiva, 1996: 239).

Si la sociedad brasileña puede o no levantarse ante el reto de remover las contradicciones entre la imagen y la realidad de las relaciones raciales brasileñas, especialmente como pertenecen a los afrobrasileños, de ese modo incrementan las posibilidades para el uso más exitoso del arma culturalista en las relaciones con África. Un tema complementario es la extensión en la que los activistas afrobrasileños pueden rearticular la conexión a los países africanos y enfocarse en asuntos políticos, económicos y sociales existentes en el África contemporánea y en las implicaciones de éstas en las relaciones actuales entre África y Brasil.

No existe ninguna duda en absoluto, de que durante las últimas dos décadas ha habido un dramático incremento en la discusión pública sobre la existencia de racismo [contra los negros] en Brasil, si las cuentas de los medios, las publicaciones especializadas y el reconocimiento oficial del problema son la medida. Lo que no está claro, sin embargo, es el efecto acumulativo de este cambio. Mientras que los afrobrasileños son ampliamente excluidos de las relaciones internacionales de Brasil, porque lo son de las áreas estratégicas de la política y sociedad nacionales, sigue existiendo una extraña desunión entre la forma en la que honra Brasil las tradiciones culturales africanas y el proyectarlas como una ventaja en las relaciones con África y visible ausencia de brasileños descendientes de africanos en la instrumentación de dichas relaciones (Nascimento, 1993).

Sin embargo, no existe mucha evidencia que sugiera que los autores brasileños de las iniciativas africanas hayan contemplado seriamente cualquier forma de agencia afrobrasileña, tal vez porque éste no ha sido un asunto sobresaliente en los asuntos nacionales y en las relaciones internacionales brasileñas. Más allá de las consideraciones económicas, políticas, estratégicas y simbólicas, y sin dudar que hoy existe mucha más visibilidad de los espacios públicos afrobrasileños en Brasil en comparación con la que había hace cuarenta años, dicha amplia visibilidad no puede ser igualada con ningún cambio dramático en la intersección entre los asuntos raciales y los internacionales o en el papel de los afrobrasileños en las políticas brasileñas.

A finales de los años noventa, el interés brasileño por África cambió de ser optimista a ser pesimista: "afropesimismo". El pesimismo sobre África fue atribuido a la continua inestabilidad de África continental, a su continua pobreza y a su desilusionante trayectoria política y económica que dio como resultado un cierto "enfriamiento" en la euforia de los brasileños. Sudáfrica *post-apartheid* pareció ser una excepción a este "enfriamiento" por África. A pesar de que se había prestado alguna atención a los esfuerzos esporádicos de algunos individuos afrobrasileños y de algunos grupos culturales y políticos afrobrasileños, quienes habían tratado de llamar la atención sobre la conspicua ausencia de representación afrobrasileña en los proyectos africanos de Brasil, el empuje de la crítica está más relacionado con el análisis de las iniciativas en materia de política extranjera y con una valoración de su éxito o de sus fallas relativas, en vez de un examen sostenido de cualquier liga entre factores raciales y relaciones internacionales (Saraiva, 1992: 6-20).

La falta de iniciativa oficial del lado africano en asuntos de África-Brasil no implica una ausencia total de comentarios críticos hechos por observadores africanos individuales sobre las contradicciones de Brasil en las relaciones con países africanos. Es importante hacer una distinción entre las críticas estructurales (que abren interrogantes acerca de los vínculos Brasil-África dentro del sistema internacional existente, especialmente el esfuerzo de Brasil al expandir su espacio de maniobra y los

problemas involucrados al privilegiar a África en este esfuerzo) y las críticas no estructurales. Lo anterior no incluye necesariamente una discusión sobre los afrobrasileños, las relaciones raciales brasileñas y su significado en las relaciones internacionales del país con los países africanos. Las críticas no estructurales están basadas en una cierta familiaridad con el predicamento de África-Brasil y la articulación de éste como un reflejo de la falta afrobrasileña de representación dentro y fuera del país. Por ejemplo, un embajador nigeriano instó a los afrobrasileños a estar más involucrados activamente en la participación política democrática, lo que sería proporcional con su presencia demográfica en Brasil. La supervivencia de los afrobrasileños como una raza sería contingente sobre su participación en el proceso electoral y mostraría su valor como ciudadanos. Al hacer esto se convertirían en miembros valiosos de un mayor desarrollo del Brasil y de la humanidad [Femi Ojo Ade]. Algunos expertos africanos han criticado las dificultades y las desilusiones acerca de África-Brasil. Las relaciones entre África y Brasil directamente comprometen serias discontinuidades entre esperanzas y confusiones, lo que las afecta profundamente. La falta de iniciativa por parte del gobierno nigeriano en el tema de la unión cultural Nigeria-Brasil y su falta de apoyo para actividades conscientes entre afro-brasileños han sido criticadas por estos expertos (Ojo *et al.*, 1995: 35-50).

Algunas de estas discusiones críticas se han enfocado en la enorme cantidad de problemas que enfrentan a los activistas afrobrasileños valientes, dedicados y bien intencionados, quienes reconocen la unión entre las relaciones raciales nacionales brasileñas y las relaciones internacionales (D'Adesky, 1996). La dimensión racial de la identidad nacional, tal como ha sido articulada por las elites brasileñas, involucra la incorporación de contribuciones indígenas y culturales africanas dentro de la hegemonía de los blancos, o blanquea lo que quedaba del ideal buscado. Una búsqueda consecuente del blanqueamiento ha sido la falta de solidaridad entre negros, quienes como individuos han buscado conseguir el ideal del blanqueamiento. Ha sido observado que la ausencia de conciencia colectiva por parte de los excluidos de la participación

política y de la distribución equitativa de los bienes sociales ha fragmentado la actividad política negra. Rescatar la cultura negra que ha sido falsificada y negada en el pasado, y levantar conciencia sobre las contribuciones negras a la construcción de Brasil ha sido la preocupación de los movimientos negros contemporáneos en Brasil. Que estos movimientos sigan articulando una (nueva) visión de un Brasil multirracial y multicultural en el que los mulatos se unen a sus raíces negras en vez de unirse a su éxito con los blancos, es un indicador del terreno conquistado de mezcla de razas en Brasil (Munanga, 1999).

Que Raimundo Souza Dantas haya sido el único embajador afrobrasileño identificable para representar en una época a Brasil en el extranjero relativamente reciente (Ghana 1962-1964) es significativo en términos de las relaciones de Brasil con África y del perfil de Brasil dentro del sistema internacional. Este nombramiento de alto nivel no resultó ser un presagio de una nueva política hacia África, que reflejara la incorporación afrobrasileña en las iniciativas de Brasil hacia África. Significativamente, la cuenta de Dantas en este tenor como embajador llamó la atención en la unión de una forma no convencional (Dantas, 1965).

El examen de las relaciones entre Brasil y África y la unión entre las relaciones raciales nacionales y las relaciones internacionales con países africanos, no estaría completo sin comentar la trayectoria de Abdias do Nascimento. Como pensador político, dramaturgo, artista, activista político, parlamentario y secretario de Estado en el estado de Río de Janeiro para asuntos afrobrasileños, Nascimento se ha erigido como un abogado incansable de la unión entre las relaciones raciales nacionales brasileñas y un universo Panafricano fuera del país. Esta postura ha dado como resultado conflictos de alto nivel con los oficiales del Ministerio brasileño de Relaciones Exteriores durante los dos festivales más grandes en 1965 en Dakar, Senegal y en 1977 Lagos/Kaduna, Nigeria en 1977. En ambas ocasiones sus observaciones sobre esta unión se toparon con la oposición de la delegación oficial brasileña. El argumento de Nascimento fue que tal "herencia" africana no podía ser considerada de manera aislada del

predicamento existente de los afrobrasileños; su conspicua marginalización de los centros políticos y económicos y de las relaciones emergentes con países africanos (1992).

La carrera congresista de Nascimento en las décadas de 1980 y 1990 lo encontró luchando con la legislatura para mantener la discusión sobre la exclusión de los afrobrasileños en la agenda legislativa. En algunos años, la ironía de la negativa del ministro de Relaciones Exteriores, en su calidad de vicepresidente del Tercer Congreso de Culturas Negras programado para Brasil en 1983, a luchar por obtener fondos de la UNESCO para apoyar este evento cerró el círculo. Se convirtió en parte de la presidencia, visitando delegaciones en África continental, y sirvió como miembro de los comités de relaciones exteriores del Congreso, interrogando a los oficiales del ministerio de Relaciones Exteriores. Su puesto en el Congreso y en la Cámara de Diputados y Senadores también fue aprovechado por él para ayudar a educar a sus colegas congresistas sobre las realidades de la conexión entre las relaciones raciales nacionales y las relaciones exteriores, especialmente en una conexión con las relaciones de Brasil con países africanos.

Desde mediados de los noventa el gobierno del presidente Fernando Henrique Cardoso dio en este sentido pasos notables que diferenciaron a su administración de sus predecesoras. Articuló públicamente la existencia de un problema racial en Brasil, significó la intención de enfrentar el problema, a través de la creación de un grupo de trabajo interministerial; convocó a la aceleración de seminarios internacionales sobre relaciones raciales comparativas; nombró afrobrasileños para presidir la Fuerza Policiaca Federal; nombró al primer general de la armada en recibir una estrella en la memoria actual; negó la apertura de un debate sobre las posibilidades de una acción afirmativa con "cuotas" para negros en discursos oficiales y no oficiales y, finalmente, señaló un nuevo orden y abrió hacia territorio inexplorado en las relaciones raciales brasileñas (Presidencia da República, 1998) (Construyendo A Democracia Racial, Brasilia, 1998).

### **Afropesimismo: la óptica africana**

El afropesimismo puede ser considerado desde la óptica africana así como desde la brasileña. El pesimismo del África continental sobre las relaciones del Brasil con los países africanos puede ser rastreado a través de seis etapas de desarrollo. La primera etapa incluye encuentros y contactos iniciales cara a cara de los africanos con el Brasil y de los negros brasileños, entre los cuales los más simbólicamente representados son los de Salvador Bahía con África. Desde que las embajadas africanas se mudaron de Río de Janeiro a Brasilia, que no tiene la misma cara visible afrobrasileña que Río de Janeiro, Salvador Bahía mantuvo su primacía como el punto de referencia cultural e histórico para y con África. Esta etapa fue de euforia inicial y estableció el nivel para las etapas dos y tres: incomodidad y enojo de honradez. La etapa cuatro se caracteriza por la frustración en las limitaciones percibidas por parte de los activistas políticos afrobrasileños en Brasil en las relaciones África-Brasil, y una tentación de su parte a culpar a los africanos por su impotencia. Basados en una reflexión y un análisis más cerrados, los observadores africanos se mueven entonces hacia la etapa cinco, que se caracteriza por la lucha para llegar a términos con las realidades simbólicas de la impotencia afrobrasileña y las estructuras de exclusión racial o de discriminación. La etapa cinco es particularmente crítica porque permite al observador africano obtener una apreciación más completa del doble discurso y de las señales mezcladas en las relaciones raciales brasileñas. Las etapas previas conducen a los esfuerzos renovados de formulación de una posición más realista de la naturaleza de las conexiones, por un lado entre las estructuras de poder, de influencia y de prestigio y, por el otro, la falta relativa de representación afrobrasileña dentro de la economía política brasileña local, regional y nacional. Es la extrema lentitud del proceso de rompimiento de lugar "fora de lugar", y el incipiente reconocimiento de las causas de tal larga carrera y, finalmente la combinación de dimensiones nacionales e internacionales de raza y política. El caso África-Brasil al final de la sexta etapa, para la

política trasnacional Panafricana se vuelve aparente, y el espectro de la implantación de los afrobrasileños y Brasil en las políticas raciales trasnacionales causa ansiedad (Dzidzienyo, 2002: 127-139).

El "afropesimismo", es multidimensional. Su otra variante contiene en sí misma ramas contradictorias. La más conspicua de ellas es la falla para articular cualquier visión clara de lo que los países africanos esperan de las relaciones con Brasil.

Entre los brasileños que han estado interesados en el desarrollo de las relaciones especiales con los países africanos, el "afropesimismo" es un producto de "la imposibilidad de sostener un diálogo con un continente que sigue estancado en la pobreza y que tiene limitaciones en su capacidad para participar (completamente) en la arena internacional al final del milenio (Saraiva, 1996). Ésta es una curiosa forma de razonar que coloca una desproporcionada cantidad de culpa por el fallido "sueño" exclusivamente sobre los hombros de los países africanos. No existe ningún indicio en absoluto de que el proyecto brasileño en sí mismo pueda haber contenido defectos que hallan sido intrínsecos al sistema internacional existente, cuando los recién independizados países africanos entraron en él. Cuarenta años de independencia, frustraciones y fallas acumuladas al crear espacios más flexibles en el sistema internacional no pueden ser evaluados de forma tan descuidada, aunque existe algún sentido en la visión brasileña articulada por Saraiva. Después de todo, el programa completo de iniciativas ha sido formulado por el Brasil en seguimiento a los intereses brasileños nacionales e internacionales, pero cojea de contradicciones innegables. Se requerirá mucho más que referencias intermitentes a la historia, la cultura y la religión; mucho más que imágenes sentimentales de un África uniforme, o que el simple tema de los intercambios comerciales; se requerirá de construir relaciones africano-brasileñas más significativas que no oscilen entre el optimismo y el pesimismo.

Si existe una nota precautoria en centrar el "afropesimismo" o el "afrooptimismo" en el asunto de las políticas y relaciones exteriores africanas del Brasil, es necesario un reconocimiento aclaratorio de las

relaciones entre las políticas nacionales y las exteriores, las cuales ayudan o socavan las intenciones del Brasil dado el desconocimiento de la profundidad de las percepciones de África continental sobre la “raza” en el extranjero. Dicho reconocimiento implica dar marcha atrás en una retirada de lo que parece ser una forma de no sinceridad en el paquete histórico-cultural. Y cuando se llama la atención ante la falta de presencia afrobrasileña, rápidamente se arguye la racionalización de que Brasil no es un país extremadamente rico; que está restringido en sus habilidades para transformar radicalmente las estructuras de las relaciones internacionales, y de ahí la necesidad de los africanos de disminuir sus expectativas sobre las capacidades brasileñas (Saraiva, 1996).

La ironía real es que aún en medio de todas las contradicciones la imagen que del Brasil se tiene en África, basadas en lo que parecen ser, para este observador, los residuos del racismo institucional y de las prácticas de exclusión de los afrobrasileños de las arenas de toma de decisión, de representación nacional en el extranjero y de una extensa participación política en el país, el Brasil, ha podido sin embargo insertar una cierta innovación en las conceptualizaciones existentes acerca de sus relaciones exteriores. Una innovación que tristemente se convirtió en un error, debido a una falla en la imaginación o en el valor para reunir las teorías y las prácticas internas y externas de la sociedad brasileña.

La elección de Luiz Ignacio Lula da Silva en 2002 y su ascenso a la presidencia de Brasil en 2003 ha traído ciertos cambios importantes en la sociedad brasileña y la presencia de los afrobrasileños dentro del gobierno nacional. Su nombramiento de cuatro afrobrasileños en el gabinete y el nombramiento del juez Joaquim Barbosa Gomes como el primer afrobrasileño en el Supremo Tribunal Federal son indudablemente actos simbólicos significativos. El impacto de estos nombramientos en las relaciones raciales de Brasil no puede ser completamente medido, aunque el simple hecho de haber sido hechos da a los afrobrasileños una notable visibilidad en tres importantes grupos electorales: la sociedad brasileña, los afrobrasileños y los observadores del África continen-

tal interesados en las relaciones raciales brasileñas. También existen percepciones en el mundo como se ejemplifica en la cobertura internacional del juez Barbosa Gomes que iba a ser la Suprema Corte (Financial Times, 31 mayo/junio 2003). La visita oficial del presidente Lula a cinco países africanos en noviembre de 2003, también reavivó el interés público en las relaciones entre África y Brasil.

Sin importar la naturaleza de los debates internos entre las elites brasileñas, especialmente dentro del Ministerio de Relaciones Exteriores, la casi total ausencia de afrobrasileños en el Ministerio reflejó la carencia de su representación política nacional e internacional. El Ministerio de Relaciones Exteriores no ha sido conocido como una institución que haya estado a la vanguardia de los esfuerzos para incorporar a los afrobrasileños a esta institución. Por esta razón, ha sido objeto de críticas por parte de los activistas afrobrasileños y de otros. Sin embargo siempre ha sido acreditado con la alta calidad de su entrenamiento profesional, siempre se ha caracterizado por su relativa libertad, aún durante los años de régimen militar, cuando un número de ministros de relaciones exteriores fue elegido entre los integrantes del cuerpo diplomático de carrera. En los últimos dos años, el Ministerio ha establecido un programa para ayudar a los afrobrasileños y a otros a prepararse para el examen de admisión a la escuela de entrenamiento, el Instituto Río Branco.

Las relaciones diplomáticas africanas con el Brasil fueron una innovación, una desviación de las prácticas del África recién independiente. La trayectoria "usual" del establecimiento de relaciones diplomáticas por estados africanos recientemente independizados significó que las primeras misiones diplomáticas establecidas en el extranjero lo fueron con el poder colonial anterior, con Estados Unidos y con los países de Europa Oriental tales como Alemania. En ciertos casos, la Unión Soviética y los países de Europa Occidental fueron los siguientes en la lista. Bajo estas circunstancias, ni el Brasil ni los países de Hispanoamérica habrían sido un objetivo debido a una cierta falta de contacto histórico directo con ellos durante el periodo de preindependencia de los países

africanos. En el caso de la Costa Dorada hubo un núcleo de diplomáticos entrenados que fue añadido a las embajadas británicas en el extranjero. Alex Quaison-Sackey, por ejemplo, fue enviado a la embajada británica en Río de Janeiro antes de la independencia (Dei-Anang, 1975).

Considerando el contexto anterior, las iniciativas diplomáticas brasileñas a principios de los años sesenta son notables en el sentido de que involucraron servicios diplomáticos relativamente nuevos sin ninguna conexión directa con los países y culturas de América Latina con Brasil. Si las instituciones diplomáticas africanas le otorgaron un estatus especial a Brasil, o si consideran a Brasil sólo como un país más es tema de una investigación en desarrollo.

### Referencias

- Abranches, Carlos A. Dushee de. 1971. "Perdão embaixador." *Jornal do Brasil* (octubre 16).
- "African Freedom and Unity". 1962. Discurso por el Osagyefo doctor Kwame Nkrumah, presidente de la República de Ghana en la Conference of African Freedom Fighters en Accra, junio 4. Suplemento del *Ghana Today*, junio 20, 8pp.
- Alves, J.A. Lindgren. 2002. "A Conferência de Durban Contra o Racismo e a responsabilidade de todos". *Revista Brasileira de Política Internacional*, 45 (22): 198-223.
- Barbosa, M. Gibson. 1992. *Na Diplomacia, o Traço Todo da Vida*. Río de Janeiro: Editora Record.
- Barros, Alexandre de S. C. 1986. "A formulação e implementação da política externa brasileira: O Itamaraty e os novos atores" En Muñoz, Heraldo y Joseph S. Tulchin (eds.), *A America Latina e a politica mundial*. Sao Paulo: Convino.
- Bloom, W. 1990. *Personal identity, national identity, and international relations*. Cambridge, Inglaterra: Cambridge University Press.

- Cerqueira, Filho. 1982. *A 'Questão Social' no Brasil: Crítica do discurso político*. Rio de Janeiro: Editora Civilização Brasileira S.A.
- D'Adesky, Jacques. 1996. *Pluralismo étnico e multiculturalismo, racismo e anti-racismo no Brasil*. São Paulo: FFLCH, Universidade de São Paulo, Tesis de doctorado.
- Davenport, Lisa E. 2000. "Jazz and the cold war: Black culture as instrument of american foreign policy." En Heine and McLeod (eds.), 282-315.
- Dei-Anang, Michael. 1975. *The administration of Ghana's foreign relations, 1957-1965: A personal memoir*. Londres: University of London, The Althron Press.
- dos Santos, Wanderley Ghilherme. 1979. *Cidadania e Justiça: a política social na ordem brasileira*. Rio de Janeiro: Campus.
- Dudziak, Mary. 1994. "Josephine Baker, racial protest and the Cold War". *The Journal of American History*, 81.
- Dzidzienyo, Anani. 1983. "Relaciones africanas y Latino Americanas contemporáneas: problemas y perspectivas." En Carlos J. Moneta (coord.), *Geopolítica y política del poder en el Atlántico Sur*. Buenos Aires: Editorial Pleamar, 225-234.
- \_\_\_\_\_. 1985. "The african connection and afrobrazilian social mobility". En Pierre Michel Fontaine (ed.), *Race, class and power in Brazil*. Los Angeles: UCLA, Center for Afro-American Studies.
- \_\_\_\_\_. 1992. "Afro-brasileiros no contexto nacional e internacional". En Lovell, Peggy (coord.), *Desigualdade racial no Brasil Contemporâneo*. Belo Horizonte: CEBEPLAR-FACE-UFMC, 51-92.
- \_\_\_\_\_. 2002. "Triangular mirrors and moving colonialism". En *Etnográfica*, vol. VI (1), 127-149.
- Echeruo, Michael. 1999. "An african diaspora: the ontological project, in the african diaspora: African origins and new world identities". En Isidro Okpewho, Carole Boyce Davies, Ali A. Mazrui (ed.). Bloomington e Indianapolis: Indiana University Press, 3-18.
- Gambari, Ibrahim A. 1990. *Theory and reality in foreign policy making: Nigeria after the Second Republic*. NJ: Atlantic Highlands.

- Guimarães, Samuel Pinheiro (coord.). 1997. *Brasil e Africa do Sul: Riscos e oportunidades no tumulto da globalização*. Instituto de Pesquisa da Relações Internacionais, Fundação Alexandre Gusmão, CNPQ, IPRI/MRE.
- Ince, Brasil, 1977. "The racial factor in international relations of Trinidad and Tobago". *Caribbean Studies*, 16 (2-3; octubre 1976/enero).
- Kaly, Alain Pascal. 2001. *Migrações Internacionais: Contribuições Para Políticas*. Brasília: Comissão Nacional de População Desenvolvimento (CNPD) agosto, 453-478.
- LaFer, Celso. 2000. "Brazilian international identity and foreign policy: Past, present and future". *Daedalus, Journal of the American Academy of Arts and Sciences*, vol. 129(2), 207-238.
- Magubane, Bernard M. 1989. *The ties that bind: African-American consciousness of Africa*. Trenton, Nueva Jersey: Africa World Press, Inc.
- Martin, Guy. 2002. *Africa in World Politics: A Pan-African Perspective*. Trenton, Nueva Jersey: Africa World Press.
- Munanga, Kabengele. 1999. *Rediscutindo a mestiçagem no Brasil: identidade nacional versus identidade negra*. Petropolis: Editora Vozes.
- Nascimento, Abdias do y Elisa Larkin Nascimento. 1992. *Africans in Brazil: A Pan-african perspective*. Trenton, Nueva Jersey: Africa World Press, Inc.
- Ojo, Olatunde J.C.B., K.K. Orwa, C.M.B. Utele (eds.), 1985. *African international relations*. Longman Nigeria Ltd.
- Okafor, Obiora Chinedu. 2000. *Redefining legitimate statehood. International law and State Fragmentation in Africa. The Hague*. Boston, Londres: Martinus Nijhoff Publishers (Developments in Industrial Law #36).
- Pimentel, José Vicente. 2000. "As relações entre o Brasil e a África subsaariana". *Revista Brasileira de Política Internacional*, 43: 1, 5-23.
- Ribeiro, José Teixeira Lopes. 1995. "Brasil-África: Angola em destaque." Neide Patarra (coord.), *Emigração e Imigração internacionais no Brasil contemporâneo*. São Paulo: FUNAB, 122-123.
- Roelofse-Cambell, Zelia. 1997. "Políticas externas da Africa da Sal e do Brasil para o Sul da Africa". En Guimarães, Samul Pinheiro (coord.) 1997.

- Rosa Ribeiro, Fernando, 1995. "o que é ser negro ou africano, afinal de contás?". *Estudos Afro-Asiaticos* (27): 203-211, abril.
- Saraiva, José Flavio Sombra. 1996. *O Lugar do Africa: A dimensão atlântica da política externa brasileira (de 1946 a nossos dias)*. Brasil: Editora Universidade de Brasília.
- \_\_\_\_\_. 1999. "Olhares Transatlânticos: Africa e Brasil no Mundo contemporâneo". *Humanidades*, 47, 6-20.
- \_\_\_\_\_. 2002. "Política exterior do governo Lula: O desafio africano". *Revista Brasileira de Política Internacional*, año 45, núm.2, 5-25.
- Saraiva Guerreiro. 1984. "Ocidente e Terceiro Mundo". *Revista Brasileira de Política Internacional*, 26-62(101-104), 147-162). Notas de Amado Cervo, 79-80.
- "Os Estudantes Africanos no Brasil e o Preconceito Racial." *Ibid.*, 453-478.
- Saraiva, José Flavio Sombra. 2002. "Política exterior do governo Lula: O desafio africano." *Revista Brasileira de Política Internacional*, año 45, núm. 2, 5-25.
- Sata, Sandra. 2003. "Governocria secretaria para segunda abolição com status de ministério, órgão especial vai combater a discriminação racial". O Estado de São Paulo, marzo 22.
- Segal, Aaron. 1966. "Giant Strangers: Africa and Latin America." *Africa Report*, april.
- Schraeder, Peter J. 1996. "African International Relations." En Gordon, April A. y Donald L. Gordons (eds.), *Understanding contemporary Africa*. Boulder y Londres: Lynne Rienner.
- Shaw, Timothy y Olajide Aluko (eds.). 1984. *The political economy of African foreign policy*. Nueva York: St. Martin's Press.
- Thompson, Vincent B. 2000. *Africans of the Diaspora: The evolution of African consciousness and leadership in the Americas (From Slavery to the 1920s)*. Trenton, Nueva Jersey: Africa World Press, Inc.
- Vida, Samuel Santana. 2001. "Africanos no Brasil; Uma Ameaça ao paraíso Racial." *Migrações Internacionais Contribuições Para Políticas*. Brasília: Comissão Nacional de População e Desenvolvimento (CNPd), agosto, 449-462.



---

ABSTRACTS



**I. Desde la teoría**

***Formas de discriminación en el marco de la lucha por el reconocimiento social***

*Gilberto Giménez*

Este ensayo se propone analizar los mecanismos psicosociales básicos que subyacen a los procesos de discriminación social a la luz de una teoría de las identidades sociales. Se asume la discriminación social como un concepto genérico que reviste tres figuras fundamentales (analíticamente distinguibles): el etnocentrismo, la intolerancia social y el prejuicio de inferioridad que, a su vez, reviste diferentes modalidades: racismo, etnicismo, sexismo o patriarcalismo, xenofobia, etcétera. La tesis central que sustenta el ensayo puede enunciarse así: detrás de los procesos de discriminación se esconde siempre un problema de reconocimiento y, por lo tanto, de atribución de identidad. Es decir, la discriminación social supone un reconocimiento desigual y no recíprocamente equivalente entre actores sociales que ocupan posiciones disimétricas en la estructura social. En consecuencia, la discriminación social constituye una forma de relación desequilibrada y potencialmente conflictiva. De aquí las diferentes formas de conflicto, que se manifiestan particularmente en el campo étnico y racial, y que pueden reducirse (analíticamente) a tres figuras fundamentales: conflictos de reconocimiento (que tienen un carácter

básico y fundante), conflictos de interés y conflictos ideológicos (o de creencias).

**Palabras clave:** discriminación, racismo, etnicismo, etnocentrismo, identidad, reconocimiento, acción de “etiquetar”, conflicto.

## I. From theory

### *Forms of discrimination in the perspective of the struggle for the social recognition*

*Gilberto Giménez*

This paper sets out to analyze the basic psycho-social mechanisms that lie beneath the processes of social discrimination, under the light of a theory of social identities. Social discrimination is assumed here as a generic concept that has three fundamental figures (analytically distinguishable): ethnocentrism, social intolerance and the prejudice of inferiority which, has different modalities: racism, ethnicism, sexism or patriarchalism, xenophobia, etcetera. The central thesis that sustains this essay can be enunciated in the following terms: behind the discrimination processes is always hidden a problem of recognition and, therefore, of attribution of identity. That is to say that the social discrimination supposes an unequal recognition, and not reciprocally equivalent, between social actors who occupy non symmetric positions in the social structure. Consequently, social discrimination constitutes a form of unbalanced and potentially conflicting relation. This creates different forms of conflict, that arise particularly in the ethnic and the racial field, and that can be reduced (analytically) to three fundamental figures: conflicts of recognition (which have a basic and founding character), conflicts of interest and ideological (or beliefs) conflicts.

**Key words:** discrimination, racism, ethnicism, ethnocentrism, identity, recognition, labeling, conflict.

---

***Relaciones entre racismo y modernidad: preguntas y planteamientos***

*Olivia Gall*

En este trabajo se pretende abordar la discusión entre varias corrientes de pensamiento presentes entre los estudiosos del racismo, acerca de un problema central: la relación entre el racismo y la modernidad. Se retoman básicamente tres versiones: la que sostiene que el racismo es un fenómeno nacido a partir de la Ilustración (Wieviorka); la que sostiene que es un fenómeno propio de Occidente pero premoderno en sus orígenes (Rozat, Knauth, Wade) y la que sostiene que es un fenómeno transhistórico y transcultural (Castoriadis, Hirschfeld). Una vez expuestas dichas versiones, se discuten tanto los aciertos como los problemas teórico-metodológicos de cada una de ellas, y se cierra con una reflexión acerca de la importancia de entender dichos aciertos y problemas, en el momento de hacer investigación sobre racismo en los países en los que la modernidad no ha acabado de instalarse o en los que —como dice Jorge Ramón González Ponciano— la modernidad es regresiva desde que arribó.

**Palabras clave:** racismo, modernidad, teoría, occidente, historia.

***The relationship between racism and modernity:  
questions and proposals***

*Olivia Gall*

This paper attempts to approach the discussion between several present currents of thought, within the specialists on racism, about a central problem: the relation between racism and modernity. Three different positions are basically considered here: the one that maintains that racism is a phenomenon born during the Illustration (Wieviorka); the one that maintains that it is an phenomenon characteristic of the pre-modern West, but born long time before modernity, in centuries XI or XII (Rozat) or XVI (Wade), and the one that maintains that it is a cross-

historic and cross-cultural phenomenon (Castoriadis, Hirschfeld). Once these versions are exposed, this essay discusses the theoretical-methodological successes and problems of each one of them, and concludes with a reflection about the importance of understanding these successes and problems, when conducting research on racism, in the countries in which modernity has not finished settling or in which —as Jorge Ramon González Ponciano writes— has been regressive since it was born.

**Key words:** racism, modernity, theory, west, history.

## II. Los orígenes del racismo moderno en el Medievo occidental

*El Occidente frente a la representación del otro.*

*El otro como inversión, diabolización y animalización*

*Guy Rozat Dupeyron*

En las expresiones más claras del racismo de la segunda mitad del siglo XX se pueden observar dos conjuntos de dispositivos retóricos centrados en la diabolización y la animalización del otro. En este ensayo se intenta mostrar que estas retóricas de la construcción de alteridades en Occidente se remontan mucho más allá del siglo XVI y XVII como lo pretenden algunos autores que afirman que el racismo es un producto de la modernidad. Esperamos mostrar que es desde la constitución del pensamiento occidental con el universalismo cristiano entre los siglos X y XII cuando se organiza esta máquina discursiva para producir otros y que es esta misma maquinaria aplicada a América la que provocará la “destrucción de las Indias.”

**Palabras clave:** occidente, Medievo, otredad, diabolización, animalización, racismo, modernidad.

## II. The origins of modern racism in the western medieval period

*Representing the other in the West. The other as an investment: his transformation into a devilish and an animal character.*

*Guy Rozat Dupeyron*

In the clearest expressions of the racism of the second half of the XX Century two sets of rhetorical devices, trimmed with the transformation of the other into a devilish or an animal character, can be observed. This paper tries to show that this rhetoric of the construction of otherness in the West goes back much further away in time than centuries XVI and XVII, contrary to what is maintained by some authors who affirm that racism is a product of modernity. I hope to show here that it is since the constitution of the western thought, with the birth of the Christian universalism —between centuries X and XII— that this discursive machine is organized to produce “others”, and that this same machinery, applied to America, is the one that will cause the “destruction of the Indies.”

**Key words:** West, Middle Ages, otherness, “diabolization”, animalization, racism, modernity.

## III. Voces desde latitudes diversas del continente americano

*Racismo y mestizaje a través de la lente del racial profiling en Estados Unidos*

*Mary Romero*

Al explorar las narrativas que emergen de las experiencias de “Caminando/Manejando siendo moreno” (“Walking/driving while brown”), este trabajo trata de las contradicciones propias del funcionamiento de la estructura racial binaria oficial negro-blanco en EUA. Una descripción de la actuación de la policía en comunidades México-americanas en este

país demuestra la significación que las llamadas “características del mestizo” han jugado en el desarrollo de perfiles criminales, y en una doble actuación de las fuerzas policíacas. El abrir preguntas acerca de las distinciones hechas entre el *racial profiling*\* y el *criminal profiling* nos lleva de la mano a concluir que existe un proceso que crea intersecciones entre clase, color, cultura y, con frecuencia, ciudadanía y género. El *racial profiling* expone los sobrentendidos que existen en las nociones precisas de asimilación, multiculturalismo e ideología cultural que mantienen el predominio blanco en EUA.

**Palabras clave:** *racial profiling*, raza, etnicidad, criminalización, blanca versus no blanca, Estados Unidos.

### III. Perceptions from different latitudes in the american continent

#### *Racism and mestizaje through the lens of racial profiling in the USA*

*Mary Romero*

Exploring the narratives emerging from the experiences of “Walking/driving while brown,” this presentation addresses the contradictions embedded in the official US black and white binary racial structure. An overview of law enforcement in Mexican American communities in the US demonstrate the significance that *mestizo* characteristics has played in developing criminal profiles and double standard of policing. Interrogating distinctions made between racial profiling and criminal profiling strongly suggest an intersectional reality of class, color, culture, and frequently citizenship and gender. Racial profiling exposes assumptions embedded in notions of assimilation, multiculturalism and the cultural ideology that maintain white privilege in the US.

\* No existe un concepto en español que traduzca correctamente esta expresión.

**Key words:** racial profiling, race, ethnicity, criminal profile, whiteness *versus* non whiteness, Latinos, *Hispanics*, Brown United States of America.

***Nuevas formas/viejos moldes: la discriminación racial contra los latinos en Estados Unidos después del 11 de septiembre de 2001***

*Suzanne Oboler*

En 1977, el gobierno de Estados Unidos creó cinco categorías étnicas; entre ellas, el término *hispanic*. Como cualquier etiqueta social o nombre, estas categorías adquirieron también una vida propia, y vinieron a definir identidades personales y sociales. Mientras que las etiquetas han tenido indudablemente algunas ventajas para cada grupo, cada vez más también se han utilizado para racializarlos y para homogeneizar sus respectivos comportamientos culturales, políticos y sociales. Centrándose en la experiencia de los latinos y de las latinas en Estados Unidos, este trabajo analizará algunas de las consecuencias de estas etiquetas étnicas, en términos de sus implicaciones en los derechos y la ciudadanía en el nuevo contexto del post 11 de septiembre de 2001.

**Palabras clave:** Estados Unidos, latinos, "*hispanic*", etiquetas étnicas, identidades, racismo, racialización, ciudadanía, criminalización, 11 de septiembre de 2001.

***New forms/old frames: racial discrimination against the Latinos in the United States after 9/11***

*Suzanne Oboler*

In 1977, the U.S. government created cinco ethnic categories, among them, the term "*hispanic*." Like any social label or name, these categories too acquired a life of their own and came to define personal and

social identities. While the labels have undoubtedly had some benefits for each group, they have increasingly also been used to racialize the various groups, and to homogenize their respective cultural, political and social behaviours. Focusing on the experience of latinos and latinas in the United States, my paper will address some of the consequences of these ethnic labels in terms of their implication for rights and citizenship in the new post 9-11 context.

**Key words:** Unites States, latinos, hispanics, ethnic labels, identities, racism, racialization, citizenship, criminalization, 9/11.

### ***La antropología, la blancura, el mestizaje y la construcción de lo nacional en Guatemala***

*Jorge Ramón González Ponciano*

Esta conferencia revisita distintos momentos de la participación de antropólogos en la construcción de lo nacional en Guatemala a partir del fin de la segunda guerra mundial. Se examinan las ideas de Robert Redfield en cuanto a la ladinización de los indígenas y el trabajo que los antropólogos habrían de cumplir en la formación de una nación homogénea en Guatemala. Se analizan las concepciones sobre lo mestizo y el mestizaje de John Gillin y su influencia en las posturas posteriores de Richard N. Adams sobre la ladinización y el cambio cultural en la sociedad guatemalteca. Desde un enfoque general se señalan similitudes y diferencias conceptuales en la modernización política, los usos del mestizaje y la gestión de los proyectos indigenistas en México y en Guatemala. Por último, se plantean algunas preguntas de investigación sobre el *miedo ladino* a una rebelión de los indígenas y el futuro de las relaciones interculturales en Guatemala.

**Palabras clave:** Guatemala, "lo nacional", antropólogos, Antropología y sociedad, mestizaje, blancura como ideología, modernidad, modernización "modernidad regresiva", indigenismo guatemalteco, indigenismo mexicano, indigenismo interamericano.

---

***Anthropology, mestizaje y the construction  
of the national question in Guatemala***

*Jorge Ramón González Ponciano*

This paper revisits different moments of the participation of anthropologists in the construction of "the national question" in Guatemala, starting from the end of world war II it examines the ideas of Robert Redfield as far as the "*ladinización*" of the natives is concerned, and the work that the anthropologists would have to have fulfilled to constitute an homogenous nation in Guatemala. It also analyzes John Gillin's views on the *mestizo* category and his influence in the later opinions of Richard N. Adams on the "*ladinización*" and on the cultural change in the Guatemalan society. From a general approach, this essay indicates conceptual similarities and differences in the political modernization, the uses of the *mestización* and the management of the *indigenista* projects in Mexico and Guatemala. Finally, it poses some research questions on the "ladino fear" to a rebellion of the natives and to the future of the intercultural relations in Guatemala.

**Key words:** Guatemala, "the national question", anthropologists, anthropology and society, mestizaje, whiteness as an ideology, modernity, modernization, "regressive modernity", Mexican indigenismo, Interamerican indigenismo, Guatemalan indigenismo.

***Raza y relaciones internacionales:  
el caso de las relaciones entre Brasil y África***

*Anani Dzidzienyo*

El ensayo que aquí presenta Dzidzienyo nos enriquece con una reflexión —en la que lo cultural, lo político y lo racial juegan un papel central— acerca de cómo se han discutido y cómo se han abordado durante los últimos cuarenta años los pocos vínculos existentes entre África y Brasil. El corazón de dicha reflexión se centra en el hecho de que el cami-

no entre las declaraciones favorables hacia el establecimiento de las relaciones con África de los gobiernos brasileños y africanos y la realidad bastante vacía que han adoptado las relaciones bilaterales entre los países africanos y Brasil en estos cuarenta años hay una gran distancia. **Palabras clave:** raza, relaciones bilaterales, África, Brasil.

*Race and international relations:*

*The case of the relations between Brazil and Africa*

*Anani Dzidzienyo*

Dzidzienyo contributes to this book with an analysis—in which the cultural, the political and the racial aspects play an important role—on how during the last 40 years have been discussed and treated the very few relations established between Africa and the different Brazilian governments. The core of this discussion is centered on the fact that there is a huge distance between the declarations of the Brazilian and African governments favorable to establishing these bilateral relations and the truly empty reality of these links.

**Key words:** race, bilateral relations, Africa, Brazil.



*Racismo, mestizaje y modernidad: visiones desde latitudes diversas*, coordinado por Olivia Gall, se terminó de imprimir en la ciudad de México durante el mes de abril de 2007, en los talleres de Diseño y Letras, Fernando Ramírez N° 144, Col. Obrera, México, D. F. El tiro fue de 500 ejemplares más sobrantes para reposición sobre papel cultural de 90 gramos.

Otros títulos publicados en la Colección  
Debate y Reflexión

**Teoría, epistemología y educación:  
debates contemporáneos**

Marcela Gómez Sollano (coordinadora)

**Epistemología y sujetos: algunas  
contribuciones al debate**

Guadalupe Valencia García, Enrique de la Garza y  
Hugo Zemelman (coordinadores)

**Pensamiento, cultura y literatura  
en América Latina**

Patricia Cabrera López (coordinadora)

**Una inquietud de amanecer. Literatura y  
política en México. 1982-1987**

Patricia Cabrera López

**Globalización, comunicación e  
integración Latinoamericana**

Carlos Vejar Pérez-Rubio (coordinador)

**Tiempo y espacio: miradas múltiples**

Guadalupe Valencia García (coordinadora)

**Sociobiología: pseudociencia para  
la hegemonía capitalista**

Julio Muñoz Rubio

**Ciencia y filosofía en México en el siglo xx**

Maurico Beuchot

**El comunismo: otras miradas desde  
América Latina**

Elvira Concheiro, Massimo Modonesi y  
Horacio Crespo (coordinadores)

En el campo de estudios sobre la discriminación racial, uno de los muchos puntos de discusión que ha estado bastante ausente en México, trata de la relación teórico-metodológica entre el racismo y la modernidad. Este libro intenta aportar una contribución al respecto.

Esta discusión es importante, primero, porque se refiere al polémico momento del nacimiento del racismo en la historia humana, el cual ha afectado, e incluso victimizado, a muchos grupos humanos en todo el planeta; segundo, porque lleva implícita la manera en que se define la discriminación racial tanto en su especificidad como en comparación con otras formas de discriminación social, como la étnica; para responder a la pregunta: ¿cómo entender los traslapes entre lo cultural y lo racial a lo largo de la historia humana, dentro de contextos históricos tanto de larga duración como coyunturales o específicos?; tercero, permite cuestionar hasta qué punto quienes se especializan en el tema del racismo en América Latina conocen esa polémica, saben cuáles son las diferentes posiciones y entienden las consecuencias teóricas y metodológicas que tomar postura tiene en el desarrollo de sus propios estudios.

En este marco, son varios los aspectos que, además del de racismo y modernidad, conviven en este libro colectivo: el de la difícil relación analítica entre discriminación étnica y discriminación racial; el de las "etiquetas étnicas"; el de la "blancura" o "blanquitud"; el de la criminalización en diversos países, debido a su identidad racial, étnica y de origen nacional, y, finalmente, la pregunta: ¿hasta qué punto el peso negativo que las relaciones racializadas tienen en diferentes sociedades puede imprimir un giro importante en las relaciones diplomáticas entre ellos, fundamentalmente desde la perspectiva del fortalecimiento de las relaciones Sur-Sur?

**UNAM**  
Ideas en Libertad



**CRIM**



10

Olivia Gall  
coordinadora

RACISMO, MESTIZAJE Y MODERNIDAD:  
VISIONES DESDE LATITUDES DIVERSAS



**CRIM**