

**Racismos y otras formas
de intolerancia de Norte a Sur
en América Latina**

**Alicia Castellanos Guerrero
Gisela Landázuri Benítez**
(coordinadoras)



La elaboración y publicación de esta obra fueron posibles gracias al financiamiento del Programa Integral de Fortalecimiento Institucional de la Subsecretaría de Educación Superior e Investigación Científica de la Secretaría de Educación Pública, UAM-Iztapalapa, Cuerpo Académico de Procesos Identitarios. Responsable: doctor Carlos Garma.

Primera edición, 2012

D.R. © Alicia Castellanos Guerrero y Gisela Landázuri Benítez
(coordinadoras)

D.R. © 2012, Universidad Autónoma Metropolitana
Prolongación Canal de Miramontes 3855
Ex Hacienda San Juan de Dios
Delegación Tlalpan, 14387, México, D.F.

Unidad Iztapalapa/División de Ciencias Sociales y Humanidades/
Departamento de Antropología
San Rafael Atlixo 186, col. Vicentina
Iztapalapa, 09340 México, D.F.
Tel. (55) 5804 4763, (55) 5804 4764 y fax (55) 5804 4767
<antro@xanum.uam.mx>

Unidad Xochimilco/División de Ciencias Sociales y Humanidades/
Departamento de Política y Cultura
Calzada del Hueso 1100, colonia Villa Quietud
Coyoacán, 04960, México, D.F.

D.R. © 2012, Juan Pablos Editor, S.A.
2a. Cerrada de Belisario Domínguez 19, Col. del Carmen,
Del. Coyoacán, México 04200, D.F.
<imprejuan@prodigy.net.mx>

Imagen de portada: Héctor Castellanos Guerrero

ISBN 978-607-477-797-0 UAM

ISBN 978-607-711-090-3 Juan Pablos Editor

Impreso en México
Reservados los derechos

ÍNDICE

Presentación	
<i>Alicia Castellanos Guerrero y Gisela Landázuri Benítez</i>	9
“Yo nunca he tenido la necesidad de nombrarme”: reconociendo el racismo y el mestizaje en México	
<i>Mónica G. Moreno Figueroa</i>	15
Racismo en México: apuntes críticos sobre etnicidad y diferencias culturales	
<i>Emiko Saldívar</i>	49
La migración, marco de exclusión y discriminación en San Gregorio Atlapulco, México	
<i>Gisela Landázuri Benítez</i>	77
La construcción del Otro en ciudades mexicanas. Del pensamiento liberal y la exclusión neoliberal	
<i>Alicia Castellanos Guerrero</i>	99
Lengua, folclor y racismo. Estereotipos comunes sobre los grupos étnicos colombianos	
<i>Sandra Soler Castillo</i>	125
La persistencia renovada del racismo en Bolivia. El caso de la ciudad de Oruro	
<i>Carmen Rosa Rea Campos</i>	149

“Yo nunca he tenido la necesidad de nombrarme”: reconociendo el racismo y el mestizaje en México

Mónica G. Moreno Figueroa*

INTRODUCCIÓN¹

También hay como una doble idea porque o sea [...] puedes decir, yo por ejemplo si te digo: “sí soy indígena”,² pero a lo mejor por todo el rollo del nacionalismo, de que te sientes [...] y que la misma educación que hay en México, te hace de repente reconocerte así, pero por ejemplo hay un rollo, que andas en la calle, por ejemplo pasas la calle y te dicen: “Ay eres una india”, [por] pasarte la calle y tú luego, luego

* School of Geography, Politics and Sociology, Newcastle University. Correo electrónico: <monica.moreno-figueroa@ncl.ac.uk>.

¹ Quiero agradecer a Alicia Castellanos Guerrero y a Gisela Landázuri Benítez por incluir este capítulo en esta colección. Este artículo fue publicado originalmente como “Naming Ourselves: Recognising Racism and Mestizaje in Mexico”, en Janice McLaughlin, Peter Phillimore y Diane Richardson (eds.) (2011), *Contesting Recognition: Contemporary Cultural and Institutional Disputes*, Basingstoke, Palgrave. Muchas gracias a Janice, Peter y Diane por invitarme a participar en este debate y por su orientación, consejos, paciencia y sugerencias sobre cómo mejorar este capítulo. Agradecimientos especiales a Hettie Malcomson, Emiko Saldívar y Charles Hale por hacer comentarios a borradores de este texto y a Manuela Llorens, por su ayuda en la traducción de este texto al español.

² *Indígena(s)* es el nombre dado a la población originaria de México que hoy en día consta de 56 grupos étnicos diferentes. Algunos autores usan el término “india(o)”, el cual tiene connotaciones peyorativas en su uso cotidiano. Aunque ambos términos —indígena/india(o)— son problemáticos, en este texto usaré *indígena* como un término más “respetuoso”, excepto cuando forme parte de una cita. He discutido la problemática de los términos en el siguiente texto: Mónica G. Moreno Figueroa (2006), “The Complexities of the Visible: Mexican Women’s Experiences of Racism, Mestizaje and National Identity”, Ph. D. Thesis, Sociology, Goldsmiths College, University of London.

dices: “no, no soy una india, no me digas india porque no soy india”. Hay como un rollo de reconocimiento o sea no hay una especie [...] no sabemos reconocer si somos indios, indígenas, si somos mestizos, si somos españoles y descendemos de españoles [...] (Montserrat, 29, ciudad de México).

*Mestiza*³ es una categoría racial que surge como un componente clave del mito ideológico de la formación de la nación mexicana, del mestizaje, a finales del siglo XIX y principios del siglo XX. En dicho proyecto de formación del Estado, ser mexicano(a) es equivalente a ser mestizo(a). Mestizas son aquellas personas que representan la “mexicanidad” y, por lo tanto, aquellas que están más cercanas al modelo del sujeto ideal de la nación mexicana mestiza. El mestizaje, entendido como este marco ideológico, estimula una retórica implícita de inclusión, mientras que simultáneamente esconde procesos de exclusión y racismo “basados en la idea de la inferioridad de los negros y los indígenas y, en la práctica, en la discriminación contra ellos”.⁴ Por consiguiente, el término mestizo es percibido como relativamente “neutral” (es decir, todos los mexicanos son mestizos/as) pero también como un término altamente “cargado” (ya que implica las posibilidades de inclusión al, y exclusión del, mito nacional).

Reconocer el racismo es declarar formalmente la existencia de una práctica discriminatoria. Reconocer el racismo en un contexto como el mexicano involucra traer lo irreconocible a los límites del reconocimiento: las prácticas mexicanas del racismo son actualmente irreconocibles. En primer lugar, esto se debe a la complejidad de la cotidianidad del racismo, a la multiplicidad de maneras en que las prácticas racistas dominan la vida social. En segundo lugar, la ya prolongada separación entre el concepto de “raza” y el de nación en el discurso social, gubernamental y académico durante el siglo XX ha creado una situación en la cual el racismo, como principio estructurante que organiza la

³ Utilizaré la forma femenina de esta palabra a lo largo del texto para ser consistente con su uso en relación con las participantes de este estudio (excepto en las citas) y con el uso del término en relación con la palabra “identidad”.

⁴ Peter Wade (2001), “Racial Identity and Nationalism: A Theoretical View from Latin America”, en *Ethnic and Racial Studies*, vol. 24, núm. 5, pp. 845-865 (p. 849).

vida social y que crea “lógicas racistas”, no es reconocido institucional o públicamente. Al contrario, el racismo es vivido como una experiencia individual encarnada (*embodied* en inglés).⁵ Dicha experiencia raramente se relaciona con el polémico concepto de “raza” o con dinámicas estructurales y de poder más amplias; por el contrario, la mayoría de las veces es percibida como una falla personal o “como son las cosas”. Este escenario se complica aún más, como lo indiqué previamente, con el prevalente discurso racial del mestizaje, el cual está fuertemente arraigado en los discursos y procesos de identidad nacional y de ciudadanía.

De acuerdo con los datos recopilados en una investigación empírica sobre las prácticas contemporáneas del racismo y los usos del término “mestizaje”, este capítulo presenta una exploración de las ambigüedades de la identidad mestiza como una identidad racializada que requiere ser problematizada. Este análisis considera los límites de reconocimiento racial en lo que se podría considerar un contexto desracializado (*raceless* en inglés).⁶ La desracialización (*racelessness*) se refiere al proceso de normalización racial y racista que permite que el pueblo mexicano se exprese y esté convencido por la idea de que en México no hay racismo porque todos somos mestizos, porque todos estamos “mezclados”. Los y las mexicanas no se reconocen como sujetos raciales, sino como sujetos nacionales y como ciudadanos(as). Así, el reconocimiento del racismo no es precedido por la afirmación explícita de pertenecer específicamente a la identidad racial mestiza, sino a la categoría de ciudadano. Como Montserrat nos dice en el extracto anterior, aunque por un lado hay “un rollo de reconocimiento” de “qué” son los mexicanos, por el otro, hay un reclamo muy específico cuando situaciones concretas —como el cruzar la calle corriendo— son inevitablemente asociadas a la definición de lo que las

⁵ En este capítulo hay varios conceptos que tomo de literatura escrita en inglés que no tienen una traducción precisa en español. Cuando aparecen estas palabras por primera vez en el capítulo he incluido el término en inglés.

⁶ El concepto de *raceless* y *racelessness* en inglés viene del trabajo de David Theo Goldberg (2002), *The Racial State*, Malden, Oxford/Victoria, Blackwell Publisher. Yo he traducido estos términos con las palabras “desracializado” y “desracialización” en este capítulo.

personas indígenas “son” y “hacen”. Paradójicamente, las situaciones que Montserrat describe —los gritos en la calle, el desprecio hacia el indígena incivilizado— no son comúnmente entendidas como racismo, sino como las maneras normales de responder a “lo que los indígenas hacen” y a “lo que los indígenas son”. Ella no quiere ser identificada erróneamente: “No, no soy una india”. En este capítulo exploro las razones por las cuales existe una dificultad en identificarse simultáneamente como ciudadanas(os) y sujetos racializados, y sostengo que adoptar la identidad mestiza es un proceso precario. Precario porque, por un lado, como una identidad similar a la “blanquedad” (*whiteness* en inglés),⁷ la cual conlleva la promesa de privilegio, el lugar de la identidad mestiza se convierte en el paradigma privilegiado nacional que no se nombra y no se ve. Por el otro lado, el mestizaje desorienta cualquier posibilidad de coherencia entre un discurso racial y una práctica discriminatoria. ¿Cuáles serían las consecuencias de poner el racismo en el centro, a toda luz, reconociendo su práctica en la vida cotidiana?

Este capítulo no trata de explorar reclamos por reconocimiento que no han sido oídos o atendidos. Al contrario, este capítulo se centra en cómo, en el caso mexicano, para poder exponer el reconocimiento del racismo como una práctica y sus eventuales reclamos, un sentido de pertenencia a una identidad racial requiere ser suspen-

⁷ *Whiteness*, concepto aquí traducido como “blanquedad”, se refiere a la posición, discursos y estrategias del privilegio de sociedades, grupos y personas considerados como blancos. Muchas veces, dichas personas tienen un cuerpo “blanco”, pero no necesariamente, como argumento en este capítulo. La asociación entre cuerpos blancos y privilegio es la justificación biológica de una posición de poder, desde la cual se excluye a otros no blancos que ocupan posiciones inferiores en la jerarquía social. Véanse los trabajos sobre “Critical Whiteness Studies” (Estudios críticos de la blanquedad), como Ahmed, Back, Bonnett, Ferber, Frankenberg y Nayak: S. Ahmed (2004), “Declarations of Whiteness: The Non-Performativity of Anti-Racism”, en *borderlands*, <http://www.borderlands.net.au/vol3no2_2004/ahmed_declarations.htm>; L. Backm y V. Ware (2002), *Out of Whiteness: Color, Politics, and Culture*, Londres, University of Chicago Press; A. Bonnett (2000), *White Identities: Historical and International Perspectives*, Harlow, Prentice Hall; A. L. Ferber (2007), “Whiteness Studies and the Erasure of Gender”, en *Sociology Compass*, vol. 1, núm. 1, pp. 265-282; R. Frankenberg (1993), *White Women, Race Matters: The Social Construction of Whiteness*, Minneapolis, University of Minnesota Press; A. Nayak (2007), “Critical Whiteness Studies”, en *Sociology Compass*, vol. 1, núm. 2, pp. 737-755.

dido, o por lo menos diferido. El reivindicar una identidad mestiza, indígena, española o afroamericana no nos llevaría necesariamente, como consecuencia directa, al reconocimiento del racismo como si fuera éste un simple proceso lineal: 1) reconocer la identidad, 2) visibilizar el racismo como actos discriminatorios contra esa identidad, 3) denunciar prácticas discriminatorias, 4) demandar derechos y 5) defender la identidad. Al contrario, es el reconocimiento del racismo, su visibilidad, lo que podría provocar los debates y la formulación de soluciones posibles (así como valorar la necesidad de las identidades raciales). Aunque la variedad de prácticas racistas y la especificidad de la experiencia del racismo en México hayan perdido una referencia explícita al concepto de “raza” y a la noción de identidad racial, como explicaré más adelante, éstas son dolorosamente vividas, ambigüamente reconocidas como algo un tanto “incorrecto”, “incómodo”, “malo”, “extraño” (“no soy una india”) pero, al mismo tiempo, son experiencias “normales”, comunes, “como son las cosas”. Dicha ambigüedad entre conocimiento y experiencia abre un espacio para la esperanza y el movimiento. A continuación introduciré la investigación empírica en la que se sustenta este estudio y ofreceré un análisis general de las ideologías raciales mexicanas y de cómo opera el racismo. Luego relacionaré esto con el debate del reconocimiento de las identidades sociales y las tensiones halladas en los datos empíricos.

LA IDENTIDAD MESTIZA Y EL MESTIZAJE EN LA AGENDA DEL RACISMO

Este análisis utiliza una investigación que exploró las opiniones y experiencias de un grupo de mujeres sobre el racismo, el mestizaje y la identidad nacional a través de discusiones de grupos focales e historias de vida basadas en álbumes fotográficos familiares.⁸ La muestra incluyó 40 mujeres mexicanas entre 18 y 55 años de edad que vivían

⁸ Mónica G. Moreno Figueroa (2006), “The Complexities of the Visible: Mexican Women’s Experiences of Racism, Mestizaje and National Identity”, Ph. D. Thesis, Sociology, Goldsmiths College, University of London.

en tres ciudades mexicanas —Huajuapán, León y la ciudad de México. Las participantes tenían una variedad de ocupaciones que incluían, por ejemplo, ser maestras, empleadas públicas, académicas, diseñadoras, amas de casa, periodistas, abogadas, fotógrafas y activistas políticas. Sus historias nos ofrecen una imagen exploratoria de “cómo se siente el racismo” hoy en México, lo que significa en la vida diaria y cómo “lo nacional”, por sus propios elementos y procesos racializados y racializantes, ha invisibilizado el racismo. Además, los testimonios de estas mujeres muestran las ambivalencias y dificultades de la identificación racial al tiempo que la experiencia del racismo continúa infiltrándose en sus vidas cotidianas.

En esta sección me interesa hacer dos cosas. En primer lugar, quiero poner en la agenda nuevamente a la población mestiza,⁹ es decir, a las y los que se posicionan a sí mismas(os) como “las” mexicanas(os), como el parámetro oficial de diferencia para todos los otros grupos nacionales, étnicos y racializados establecidos en el país. Me interesa explorar qué tan posible, deseable y problemático es para este grupo ser reconocido como mestizo. En segundo lugar, quiero discutir el racismo en México como un principio organizador, o como una configuración social central que moldea las relaciones sociales contemporáneas. Parafraseando a Appiah,¹⁰ la propuesta aquí es lograr el entendimiento del racismo como los insultos a la dignidad y las limitaciones a la autonomía que las personas viven pero también producen. Dichos insultos y limitaciones son usualmente explicados; esto es, sobre ellos, las personas podrían elaborar una explicación, aunque sea con un tono justificatorio: “es normal”, “así es como son las cosas”, “así se dice”. Al discutir el mestizaje como el discurso racial imperante del Estado nacional y, además, como lógica estructurante subyacente de la vida cotidiana, también mostraré cómo dicho discurso puede ser entendido como una forma de blanquedad y de

⁹ Wade, Peter, “Racial Identity and Nationalism: A Theoretical View from Latin America”, en *Ethnic and Racial Studies* (2001), 24 (5), pp. 845-865; Wade, Peter, “Rethinking Mestizaje: Ideology and Lived Experience”, en *Journal of Latin American Studies* (2005) 37, pp. 239-257.

¹⁰ Charles Taylor y Amy Gutmann (1994), *Multiculturalism: Examining the Politics of Recognition*, Princeton, Princeton University Press.

privilegio, algo que ya he discutido en otro texto de manera específica.¹¹

Mestizaje, un término cargado de ideologías y discursos raciales, describe la “mezcla” biológica y cultural de los españoles y los pueblos indígenas latinoamericanos. En el contexto mexicano, el mestizaje también se refiere al proceso histórico y a un discurso oficial que ha creado al sujeto de la identidad nacional mexicana: el mestizo. Ambas categorías —el mestizaje y la identidad mestiza— y sus múltiples significados son consecuencia directa de las formas en las que los discursos raciales se desarrollaron en México.¹² Mestiza es una categoría polivalente vinculada con momentos diferentes de la historia mexicana y, simultáneamente, se refiere a una persona de ascendencia mixta, europea e indígena latinoamericana; a una identidad social flexible con la que se nombra a las diversas mezclas raciales que se producen en el periodo colonial en América Latina debido a un rango amplio de “combinaciones” entre indígenas, descendientes africanos, colonos europeos y otros, y al sujeto de la identidad nacional presentado como la encarnación de la “promesa de mejoramiento a través de la mezcla de raza para los individuos y para la nación”.¹³

Aunque no entraré en los detalles de esta historia aquí, quiero enfatizar tres puntos importantes. En primer lugar, la proporción de la mezcla “racial” que ocurrió en la conquista (1521) y la colonización (hasta 1810) no tiene comparación. Aunque el mestizo fue primero conceptualizado como un bastardo, el enorme crecimiento¹⁴ de

¹¹ Mónica G. Moreno Figueroa (2010), “Distributed Intensities: Whiteness, Mestizaje and the Logics of Mexican Racism”, en *Ethnicities*, vol. 10, núm. 3, pp. 387-401.

¹² Para una discusión más detallada véase Mónica G. Moreno Figueroa (2008), “Historically Rooted Transnationalism: Slightedness and the Experience of Racism in Mexican Families”, en *Journal of Intercultural Studies*, vol. 29, núm. 3, pp. 283-297; Mónica G. Moreno Figueroa (2008), “Negociando la pertenencia: familia y mestizaje en México”, en P. Wade, F. Urrea Giraldo y M. Viveros Vigoya (eds.), *Raza, etnicidad y sexualidades: ciudadanía y multiculturalismo en América Latina*, Bogotá, Centro de Estudios Sociales-Universidad Nacional de Colombia; Karen Vieira Powers (2002), “Conquering Discourse of ‘Sexual Conquest’: of Women, Language and Mestizaje”, en *Colonial Latin American Review*, vol. 11, núm. 1, pp. 7-32.

¹³ Peter Wade (2001), “Racial Identity and Nationalism: A Theoretical View from Latin America”, en *Ethnic and Racial Studies*, vol. 24, núm. 5, pp. 845-865 (p. 849).

¹⁴ En un censo de población de 1742 la población estimada era: españoles, 11.94 por ciento; mestizos, 20.14 por ciento; mulatos, 7.11 por ciento; indígenas, 60.70 por

este grupo de población requirió un inevitable cambio en la manera en que era percibido y su tipo de posicionamiento social. En segundo lugar, durante el periodo colonial los españoles trataron de reproducir una versión homogénea de la sociedad española superpuesta a un escenario colonial bastante complejo y diverso. Estos esfuerzos enfatizaron la importancia de la jerarquía y la casta con efectos duraderos y profundos en el orden social emergente. Sin embargo, las relaciones y distinciones entre los actores sociales coloniales no eran estrictas. El sistema social colonial era tanto inestable en sus categorizaciones sociales como débil en términos de leyes y regulaciones. Era posible *moverse* hacia arriba o abajo de una forma transgeneracional utilizando estrategias de aculturación y para “pasar” (*passing*). Además, con suficiente *visión* y recursos, cualquiera podía posicionarse de manera “más cercana a los polos blancos, negros o indígenas en pocas generaciones a través de estrategias de matrimonio”.¹⁵ Finalmente, a lo largo del periodo colonial fue posible para la “raza” mestiza asumir gradualmente una identidad social sumamente flexible al interior de un sistema de organización social estamental o de castas.¹⁶ Knight¹⁷ sugiere que después de la guerra de Independencia en 1810 se inició una transformación del estatus racial de la identidad mestiza, el cual, de modo complementario —en vez de opuesto— se convirtió en “un estatus obtenido y atribuido” (*achieved y ascribed*).¹⁸ Las personas

ciento; asiáticos, 0.11 por ciento. La fuente de estos datos es: Peter Gerhard, *México en 1742*, citado en John K. Chance (1979), “On the Mexican Mestizo”, en *Latin America Research Review*, vol. 14, núm. 3, pp. 153-168.

¹⁵ Claudio Lomnitz (1993), “Antropología de la nacionalidad mexicana”, en L. Arizpe (ed.), *Antropología breve de México*, México, Academia de la Investigación Científica, pp. 343-371. Para Lomnitz, “según las ideologías dominantes del periodo colonial, la raza indígena era inferior a la española, pero también era redimible, no sólo a través de la fe cristiana, sino también a través de la procreación con la raza española: había una fórmula muy conocida según la cual el hijo de español e indígena era un mestizo; de mestizo y español, castizo; y de castizo y español, español. Es decir, que los orígenes indígenas de un individuo podían ser ‘borrados’ después de un par de generaciones de matrimonios con europeos” (p. 363).

¹⁶ John K. Chance (1979), “On the Mexican Mestizo”, en *Latin America Research Review*, vol. 14, núm. 3, pp. 153-168; Alan Knight (1990), “Racism, Revolution, and Indigenismo: Mexico, 1910-1940”, en R. Graham (ed.), *The Idea of Race in Latin America, 1870-1940*, Austin, University of Texas Press, pp. 71-113.

¹⁷ Knight, *op. cit.*, pp. 71-113.

¹⁸ *Ibid.*, p. 73.

podían obtener o adquirir el estatus de mestiza(o) por esfuerzo propio; podían trabajar en ello como en un proyecto personal que se aceptaba socialmente y además se esperaba. A la vez, podían reivindicar el ser mestizas porque habían “nacido” como tales, como un atributo de sus cuerpos.

Así, durante el periodo colonial y después de la Independencia, inestabilidad e imprecisión se convierten en las características a través de las cuales la complejidad de la formación de identidad mestiza adquirió sentido y significado. Con la Revolución de 1910 y la racionalidad del proceso de construcción de la nación, ya en formación a lo largo del siglo XIX, la identidad mestiza fue imaginada como la del sujeto preferido de la identidad nacional, ideológicamente reconstruido para crear un nuevo sentido de nación. Esta identidad mestiza abarcadora y la ideología oficial del mestizaje fueron enmarcadas en términos de pertenencia nacional; se crearon entonces los lazos del mexicano y la mexicanidad, los cuales han sido (re)creados persistentemente desde entonces.

Como he señalado recientemente¹⁹ junto con otros, el mestizaje se convirtió en la piedra angular y en la “trayectoria para la formación”²⁰ de las nuevas naciones latinoamericanas. Haciendo eco de su uso colonial anterior, en general referido en términos biológicos y dentro del discurso de la formación de la nación, el mestizaje *también* comenzó a incorporar procesos morales y culturales de inclusión, dándole sustancia al mestizo como sujeto nacional.

La promesa de inclusión del mestizaje no sólo encubrió su lógica discriminatoria sino que también fue paradójicamente un contra-discurso racial promovido por las elites dirigentes e intelectuales, en respuesta a las ideas de pureza y discursos hegemónicos “blancos” procedentes del racismo científico europeo y de Estados Unidos, del darwinismo social y de la eugenesia de fines del siglo XIX y principios del XX. De acuerdo con estas consideraciones, es posible entender cómo el mestizaje ofrece un proceso de flexibilidad cultural y física a los

¹⁹ Mónica G. Moreno Figueroa (2010), “Distributed Intensities: Whiteness, Mestizaje and the Logics of Mexican Racism”, en *Ethnicities*, vol. 10, núm. 3, pp. 387-401.

²⁰ Peter Wade (2001), “Racial Identity and Nationalism: A Theoretical View from Latin America”, en *Ethnic and Racial Studies*, vol. 24, núm. 5, pp. 845-865 (p. 849).

sujetos de la nación, de mezcla racial que, en forma contraria a la regla de la “gota única” estadounidense (*one-drop rule*),²¹ permite entrar a un proceso de blanqueamiento y, por lo tanto, dirigir su legado hacia la “perfección”. En efecto, la regla de la gota única, la cual asigna un estatus menos privilegiado al hijo(a) de una pareja de “raza mixta”, no se aplica en el contexto mexicano. En México es precisamente el mestizo quien fue promovido como el sujeto nacional y quien representa la anhelada promesa de inclusión. Sin embargo, esta promesa trajo consigo la idea de que la “raza debería ser mejorada”, y que si no se logra, si las apariencias de las personas no se aproximan al “ideal blanco”, su “fracaso” recae en la culpa de los individuos por su falta de planificación adecuada y sus deficientes habilidades para “pasar”. Por ejemplo, consideremos el testimonio de Consuelo —el cual exploraré con mayor detalle más adelante—, una de las participantes en la investigación:

Mi abuelita tiene un hermano que es súpermoreno, así súper, y se casó con una mujer súpermorena, así que todos los hijos son morenos y les dicen “los morenos” y tal cual así le dicen: “que cómo se fue a casar con ella”, “que si no se está viendo él” (Consuelo, 29, León).

Mientras que los ascensos cultural, social y moral —elementos claves de los parámetros de la blanquedad como forma de privilegio— se ofrecen como posibles, el cuerpo, su color y sus rasgos no pueden ser fácilmente dejados a un lado, como si no tuvieran importancia.

Aunque la política oficial del gobierno que surgió de la Revolución trató eficazmente de homogeneizar un sentido de nación que priorizara aspectos de identidad nacionales y culturales compartidos, en lugar de aspectos raciales, no se ha reconocido que el racismo tiene una vida propia. Incluso con las políticas recientes de multiculturalismo, que ahora han empezado a moverse hacia un reconocimiento de las

²¹ La regla de la gota única (*one-drop rule*), o regla de la hipodescendencia, asigna un estatus más bajo y menos privilegiado al hijo de una pareja de “raza mixta”. Maria P. P. Root (1992), *Racially Mixed People in America*, Thousand Oaks, Sage.

diferencias étnicas (de los Otros, por ejemplo los indígenas o los afro-mexicanos),²² las prácticas racistas han conseguido permanecer invisibles y normalizadas, pues han perdido su referente a entendimientos explícitos de las ideas de “raza” y de identidad racial. Esto ha creado situaciones paralelas a lo que Goldberg analiza como desracialización²³ dentro de la organización estatal y social. Esta asociación entre una identidad racial y un estatus de igualdad ha sido sobresimplificada en su lógica. Aun si se toman en cuenta las maneras en las que los significados raciales en México han sido transformados por la percepción del mestizaje a través de la historia, y también por el efecto de la estratificación social en términos de clase, la importancia colonial de la jerarquía y las castas ha tenido efectos duraderos. Los discursos raciales se han diluido a través del tiempo detrás de explicaciones nacionales, culturales y económicas de las jerarquías sociales. Como consecuencia, sus efectos han sido enmascarados. De esta manera, México ha escondido y también cultivado diferentes formas de racismo. Muestra de ello es que nociones como “pasar” hacia la “blancura” y “mejorar la raza” todavía están presentes dentro de la fuerte ecuación que se establece entre el ser mestizo y el ser mexicano, la cual ha negado las dinámicas del racismo y discriminación que son vividas por toda la sociedad, incluyendo este grupo de la población.

De La Cadena,²⁴ junto con otros académicos que investigan los discursos y prácticas racistas en todo el continente,²⁵ sostiene que en

²² Guillermo de la Peña (2006), “A New Mexican-Nationalism? Indigenous Rights, Constitutional Reform and the Conflicting Meanings of Multiculturalism”, en *Nations and Nationalism*, vol. 12, núm. 2, pp. 279-302; Charles R. Hale (2006), *Más que un indio: Racial Ambivalence and Neoliberal Multiculturalism in Guatemala*, Santa Fe, Nuevo México, School of American Research Press.

²³ David Goldberg (2002), *The Racial State*, Malden, Oxford/Victoria, Blackwell Publisher; Mónica G. Moreno Figueroa (2010), “Distributed Intensities: Whiteness, Mestizaje and the Logics of Mexican Racism”, *Ethnicities*, vol. 10, núm. 3, pp. 387-401.

²⁴ Marisol de la Cadena (2001), “Reconstructing Race: Racism, Culture and Mestizaje in Latin America”, en *NACLA Report on the Americas*, vol. XXXIV, núm. 6, pp. 16-23.

²⁵ David Theo Goldberg (2009), *The Threat of Race: Reflections on Racial Neoliberalism*, Oxford, Wiley-Blackwell; Peter Wade (2005), “Rethinking Mestizaje: Ideology and Lived Experience”, en *Journal of Latin American Studies*, núm. 37, pp. 239-257; Jonathan W. Warren y France Winddance Twine (2002), “Critical Race Studies

América Latina es común confrontar “la relativa facilidad con la cual prácticas discriminatorias penetrantes y muy visibles coexisten con la negación del racismo”.²⁶ Para ella, es la racialización de la cultura latinoamericana la que ha permitido la reproducción “negada” de prácticas racistas. En sus términos, las prácticas modernas del racismo en América Latina recurren a la “cultura” para legitimarlas y normalizarlas. Es así como “dentro de la definición culturalista, la raza podría ser biología, pero también podría ser el alma de la gente, su cultura, su espíritu y su idioma”.²⁷ El discurso niega el racismo pero mantiene las diferencias culturales.

De esta forma podemos explicarnos el que las prácticas racistas invadan activamente las vidas de las personas, a pesar de la declarada ausencia del racismo en la cultura mexicana. La eficacia de estas prácticas depende de su capacidad de normalizar ciertas condiciones sociales junto con maneras de pensar y actuar.

HACIENDO POSIBLE LA RACIALIZACIÓN

La cuestión no es simplemente cómo, lo que está ahí afuera, puede ser descubierto y sacado a la luz, aunque esto sigue siendo un punto importante. También se trata de lo que puede ser producido en las relaciones de la investigación, lo que podría ser traído a la existencia. Y, efectivamente, de lo que se trata es sobre qué debería ser traído a la existencia.²⁸

¿Cómo es posible discutir el reconocimiento de las identidades raciales en un contexto como el mexicano? ¿Podríamos demandar

in Latin America: Recent Advances, Recurrent Weaknesses”, en D.T. Goldberg y J. Solomos (eds.), *A Companion to Racial and Ethnic Studies*, Massachusetts/Oxford, Blackwell, pp. 538-560.

²⁶ Marisol de la Cadena (2001), “Reconstructing Race: Racism, Culture and Mestizaje in Latin America”, en *NACLA Report on the Americas*, vol. XXXIV, núm. 6, pp. 16-23 (p. 16).

²⁷ *Idem.*

²⁸ John Law y John Urry (2004), “Enacting the Social”, en *Economy and Society*, vol. 33, núm. 3, pp. 390-410 (p. 396).

el reconocimiento de prácticas racistas en vez de, digamos, identidades raciales? ¿De verdad necesitamos “crear” la identidad mestiza, traerla a la existencia? Taylor,²⁹ en *The Politics of Recognition*, pone a discusión un argumento sobre la necesidad y demanda de reconocimiento, ante la urgencia de examinar los vínculos entre el reconocimiento y la identidad y de explorar el hecho de que la identidad no sólo está moldeada por reconocimiento, aunque el “reconocimiento erróneo (*missrecognition*) puede causar daño, puede ser una forma de opresión, atrapando a alguien en una forma de existir falsa, distorsionada y reducida”.³⁰ Su punto es, entonces, que el reconocimiento de la identidad es el paso necesario hacia la posibilidad de revelar la discriminación que se sufre debido a dicha identidad, por ejemplo, la eliminación del racismo.

Appiah,³¹ con su respuesta al argumento de Taylor, nos ofrece la posibilidad de discutir la complejidad de las políticas racistas en México. Para Appiah, las demandas por el reconocimiento de identidades colectivas implican una expectativa de patrones específicos de comportamiento y normas, como guiones o libretos relativamente fijos, que moldean los planes de vida de aquellos que han “invertido” y confiado en tales identidades. Para él, entonces, resulta lógico sostener que si las personas sufren insultos a su dignidad y limitaciones a su autonomía debido a su identidad, están en su derecho, por un lado, de reconocer tales identidades como una “parte valiosa de lo que son fundamentalmente” y de reescribir de manera positiva dichos guiones o libretos de vida (*life-scripts*) identificados como negativos. Por el otro lado, también sería lógico exigir su reconocimiento público y social para detener una situación completamente inapropiada y equivocada de denigración e indignidad. Sin embargo, Appiah, alejándose de la posición de Taylor, sugiere que existe un problema con este enfoque que bien puede enmarcar el caso mexicano:

²⁹ Charles Taylor (1994), “The Politics of Recognition”, en C. Taylor y A. Gutmann (eds.), *Multiculturalism: Examining the Politics of Recognition*, Princeton, Princeton University Press, pp. 25-74.

³⁰ *Ibid.*, p. 25.

³¹ Anthony Appiah (1994), “Identity, Authenticity, Survival: Multicultural Societies and Social Reproduction”, en C. Taylor y A. Gutmann (eds.), *Multiculturalism: Examining the Politics of Recognition*, Princeton, Princeton University Press, pp. 149-163.

Y si uno es negro en una sociedad que es racista, entonces uno tiene que estar lidiando constantemente con ataques a la dignidad propia. En este contexto, insistir en el derecho a vivir una vida digna no sería suficiente. Ni siquiera sería suficiente el que se otorgara la concesión de que el ser negro cuenta naturalmente o hasta cierto grado contra la dignidad propia. Y entonces uno termina pidiendo ser respetado *como un negro*.³²

Aquí se puede ver hacia dónde va Appiah con su crítica al argumento de Taylor, y cómo puede contribuir a explicar el contexto mexicano. El reconocimiento de una identidad racial, como mestiza, indígena o negra, implica la aceptación de una idea de “raza” y el posicionamiento específico de tales identidades en los niveles más bajos de una jerarquía racial. En dicha jerarquía la identidad “blanca” está arriba como una característica inherente de este sistema, lo cual, actualmente, va en contra de la dignidad propia de todas las personas. Aunque fuera posible considerar que pudiera haber una necesidad estratégica de construir y reconocer dichas identidades, el que se otorgue una concesión que respete la dignidad de la posición racializada no asegura a la larga una “buena vida” a los individuos que eligen o se encuentran forzados a situarse ahí. Los guiones de identidad crean expectativas y demandas, así como también ratifican constantemente el proceso de demostrar la autenticidad de dicha identidad. Por lo tanto, para Appiah,

Las políticas del reconocimiento requieren que el color de la piel de uno, el cuerpo sexual de uno, sean reconocidos políticamente en formas que le dificultan a aquellos que quieren tratar su piel y su cuerpo sexual como dimensiones personales [privadas] del ser. Y personal no significa secreto, sino no tan estrictamente definido o limitado.³³

Proponer entonces que la única manera de reconocer los insultos a la dignidad y las limitaciones para tener una “buena vida” es denunciando el racismo a partir del reconocimiento de la identidad racial,

³² *Ibid.*, p. 161.

³³ *Ibid.*, p. 163.

requiere que la gente viva “en torno a su ‘raza’” o su “sexualidad”.³⁴ Esto, en sí mismo, puede ser considerado como un insulto más a la dignidad de todos los seres humanos.

Entonces, ¿cuáles son las consecuencias en México de tener una situación en la cual, por un lado, las identificaciones raciales no son reconocidas a partir del marco de las políticas de identidad, y por el otro lado, donde la experiencia racializada cotidiana y encarnada se vive, sorprendentemente, como relacional, contextual y establecida dentro de un cambiante *continuum* de indígenas/negros a mestizos/mulatos al cuerpo privilegiado blanco? Un primer punto para considerar es que esto significa que en México no hay ningún grupo concreto con el cual uno pueda (colectivamente) crear un sentido de ellos y nosotros, en el sentido dialógico que Taylor y Appiah adoptan. Es como si fuera posible decir: todos somos “heterosexuales” o “gays”; todos somos “negros” o “blancos”, o que todos somos indígenas/negros o mestizos/mulatos o “blancos”. En el caso mexicano, esta contraposición sólo ha ocurrido cuando los pueblos indígenas se han establecido (y/o han sido establecidos por los creadores de políticas públicas y los oficiales indigenistas)³⁵ como una identidad colectiva étnica/racial demandando reconocimiento social, cultural y político por parte

³⁴ *Idem.*

³⁵ El indigenismo (y sus operadores, los oficiales indigenistas) se refiere a las políticas y prácticas institucionales hacia la población indígena. Es una serie de políticas gubernamentales, educacionales y económicas que emergieron después de la Revolución mexicana de 1910, basadas en gran parte en el trabajo etnográfico de los científicos sociales de la Escuela Mexicana de Antropología, como Alfonso Caso (1896-1970) y Manuel Gamio (1883-1960). Gutiérrez identifica tres características centrales de las políticas del indigenismo: “1) la creación e inculcación de una cultura nacional compartida; 2) un intento para integrar —‘mexicanizar’— el pueblo indígena en la vida nacional, y 3) la introducción de medidas prácticas que tenían como objetivo mejorar los estándares de vida de la población indígena” (Natividad Gutiérrez (1999), *Nationalist Myths and Ethnic Identities: Indigenous Intellectuals and the Mexican State*, Nebraska, University of Nebraska Press. p. 191). Es en este periodo cuando la cultura nacional se convirtió en la “cultura mestiza”. El indigenismo fue un instrumento relevante para la reconfiguración de los vínculos entre la raza y la nación. Para una discusión detallada, véase Emiko Saldívar Tanaka (2003), “Indigenismo legal: la política indigenista de los noventa”, en *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales*, vol. XLVI, núms. 188-189, pp. 311-339, y Emiko Saldívar Tanaka (2004), *Prácticas cotidianas del Estado: una etnografía del indigenismo*, México, Universidad Iberoamericana.

del Estado mexicano y de la población dominante y mayoritaria. Los afromexicanos o afromestizos,³⁶ reconocidos socialmente (y académicamente) hace relativamente poco, también han estado entrando en este espacio de reivindicación colectiva, aunque todavía es discutible hasta qué punto esto se debe a su propia intención o, como le ha ocurrido a los pueblos indígenas, han sido “nombrados” externamente, enmarcados dentro de discursos racializados específicos.³⁷ También hay un creciente número de investigaciones sobre otros grupos migrantes a México,³⁸ por ejemplo sobre los judíos,³⁹ los gitanos,⁴⁰ los chinos⁴¹ y los libaneses.⁴²

Al respecto, yo me atrevería a argumentar que ha habido una relativa *facilidad y comodidad* de reconocimiento hacia todos estos grupos, exceptuando al mestizo que emerge de las fronteras entre estos grupos y los “blancos”. Tal *facilidad* de reconocimiento es posible bajo un modelo en el cual el racismo es entendido como una forma de exclusión y como una interacción de privilegios ejercitados por el grupo dominante (los mestizos/as) en oposición a las minorías excluidas. Esta *facilidad y comodidad* son posibles desde el privilegiado punto de vista de los mestizos, quienes son capaces de ir más allá de su posición racializada para asignar al otro como tal, como Otro, como un ser racial; por ejemplo, como indígena, como negro o afro, como

³⁶ Elizabeth Cunin (2010), *Mestizaje, diferencia y nación*, México, INAH/UNAM/CEMCA/IRD; Odile Hoffmann y María Teresa Rodríguez (eds.) (2007), *Los retos de la diferencia: actores de la multiculturalidad entre México y Colombia*, México, CEMCA/CIESAS/ICANH/IRD.

³⁷ Alan Knight (1990), “Racism, Revolution, and Indigenismo: Mexico, 1910-1940”, en R. Graham (ed.), *The Idea of Race in Latin America, 1870-1940*, Austin, University of Texas Press, pp. 71-113.

³⁸ Guillermo Bonfil Batalla (ed.) (1993), *Simbiosis de culturas: los inmigrantes y su cultura en México*, México, Conaculta/FCE.

³⁹ Daniela Gleizer Salzman (2000), *México frente a la inmigración de refugiados judíos, 1934-1940*, México, INAH/Fundación de Cultura Eduardo Cohen.

⁴⁰ Ricardo Pérez Romero (2001), *La lumea de noi. Memorias de los ludar de México: nuestra gente*, México, Conaculta/Fonca/PACMYC.

⁴¹ Evelyn Hu-Dehart (1980), “Immigrants to a Developing Society. The Chinese in Northern Mexico, 1975-1932”, en *Journal of Arizona History*, núm. 21, otoño, pp. 49-85.

⁴² Carmen Mercedes Páez Oropeza (1984), *Los libaneses en México: asimilación de un grupo étnico*, México, INAH.

judío, como chino: esas identidades que *realmente* son construidas como racialmente diferentes de maneras esencialistas, que *tienen* características étnicas, *sus* prácticas religiosas, *sus* “tradiciones”. Esta visión funciona dentro del marco de mestizaje y de un proceso de homogeneización que permite a este grupo social de mestizos, poderoso y listo para juzgar (aunque también sea limitado y contradictorio), aparentemente, seguir invisibilizado, oculto. Por esta razón, ninguno de esos grupos son el centro de atención de este capítulo. Mi atención se centra en los y las mestizas, un grupo que ha evitado reflexionar sobre las maneras en las que participa dentro del funcionamiento y operación del racismo. Aunque la suposición que presento aquí (que hay una mayoría de la población que se encuentra racializada y que no es comúnmente nombrada como tal) puede ser una afirmación inusual dada la fuerza de los procesos de asimilación del nacionalismo mexicano y la tendencia hacia el multiculturalismo más reciente, estoy dispuesta a llevar esta posición a su extremo y evidenciar cómo y hasta qué medida los mestizos han podido evadir procesos explícitos y evidentes de racialización.

RECONOCIMIENTO Y PERTENENCIA

¿Cómo podríamos dirigirnos hacia el reconocimiento de una práctica discriminatoria suspendiendo la demanda de reconocer la identidad mestiza? ¿Cuál es la razón por la cual algunos grupos (indígenas, afromestizos, chinos, judíos, etc.) pueden reclamar reconocimiento y pueden tratar de desafiar la exclusión, y otro grupo, el mestizo mexicano, no se involucra en esta reivindicación? Reconocer y pertenecer no son dos lados de la misma moneda. Parece que, para este contexto, afirmar pertenencia a una identidad puede no ser la ruta lógica esperada para demandar reconocimiento y por tanto exigir la erradicación de prácticas racistas. Más aún, lo que está en juego en el caso mexicano no es que la gente no se reconozca como mestiza; esto, precisamente, la limita a poder después actuar de acuerdo con este reconocimiento y así reclamar una serie de derechos. Más bien, lo que está en juego es que no somos capaces de entender, visibilizar y deman-

dar las maneras en las que la vida cotidiana racializa y es racializada. La preocupación reside en que logremos ser capaces de demandar que esta racialización se haga explícita para así poder denunciar, prevenir y sancionar el racismo de la vida cotidiana, pública y política.

¿Por qué hay tal dificultad para identificarnos como sujetos racializados? El fragmento siguiente⁴³ forma parte de una discusión sobre la (im)posibilidad de nombrarse como mestiza, es decir, de racializar la identidad mexicana:

- María: ¿Y tú por qué no te identificas como mestiza y sí como mexicana?
- Rocío: No es que haya diferencia, es que son dos cosas, dos aspectos diferentes.
- Carmen: Yo no dije eso, yo nunca he dicho que no me identifico como mestiza, claro que me identifico como mestiza...
- María: ¿Pero te nombras como mestiza? ¿O sea, tu qué eres? ¿Mestiza?
- Carmen: Yo nunca he tenido la necesidad de nombrarme...

(Grupo focal, ciudad de México).

El afán de Carmen por eximirse de nombrar su identidad racial revela las trampas del mestizaje y su lógica racista. Dichas trampas residen entre, por un lado, no necesitar nombrarse y, por el otro, vivir en un espacio social que nos nombra de otras maneras, que nos marca visiblemente y que ha sido permeado por entendimientos y prácticas racistas. Pero, ¿quién puede evitar ser nombrado? Como he dicho antes, tal posibilidad es frágil y contradictoria. Requiere que la gente se pueda posicionar dentro de los límites de aceptabilidad y del imaginario de la nación, es decir, encarnar el sujeto preferido e ideal, el mestizo. No obstante, la mayoría de las mujeres entrevistadas en mi investigación no se describen a sí mismas como mestizas, con la excep-

⁴³ Este fragmento de la discusión de un grupo focal lo he desarrollado más ampliamente en otro texto que discute el mestizaje como una forma de blanquedad, en Mónica G. Moreno Figueroa (2010), "Distributed Intensities: Whiteness, Mestizaje and the Logics of Mexican Racism", en *Ethnicities*, vol. 10, núm. 3, pp. 387-401.

ción de aquellas que sabían de parientes cercanos en su historia familiar reciente provenientes de otros países o grupos indígenas o étnicos específicos. Parece que el identificarse y nombrarse como "mexicana" es más relevante y también —según ellas— menos problemático. De la misma forma, esta comprensión ha sido reforzada por las actuales campañas gubernamentales mediáticas que se han reapropiado del discurso nacionalista, celebrando 200 años de independencia de España (16 de septiembre, 1810) y el aniversario número 100 de la Revolución mexicana (20 de noviembre, 1910). Sin embargo, aunque muchas de las participantes ni siquiera habían considerado la cuestión hasta antes del momento de la discusión del grupo focal, sintieron que, de darse la pregunta, sí se considerarían mestizas. Por ejemplo, Susana dijo:

Yo nunca lo he usado y nunca se me ha ocurrido si soy mestiza [...] o sea claro, si se pone uno a analizar pues sí habrá algo pero no [...] (Susana, 29, León).

En general, los términos "mestizaje" y "mestiza" no estaban presentes en el vocabulario cotidiano de las participantes. Todas estaban familiarizadas con los términos, especialmente porque se usan en los cursos de historia en la educación primaria y secundaria. Aun así, tales términos no se utilizan comúnmente en los medios de comunicación, tampoco en los discursos oficiales o políticos. Algunos autores han sostenido que en general los habitantes de América Latina se identifican explícitamente como mestizos. Chance,⁴⁴ por ejemplo, sostiene que el término "mestizo" se usa por lo general como una noción descriptiva que incluye a toda la población no indígena y no española. Estoy de acuerdo con que en los discursos populares los términos "mestizaje" y "mestiza" sirven en ocasiones como medios de identificación con la cultura nacional mexicana. No obstante, es mucho más común hablar de "cultura mexicana" o de ser "mexicana" (aunque esto bien puede estar relacionado a los más de 30 años que

⁴⁴ John K. Chance (1979), "On the Mexican Mestizo", en *Latin America Research Review*, vol. 14, núm. 3, pp. 153-168.

han pasado desde la publicación del trabajo de Chance). Por ejemplo, Lorena afirma explícitamente, con cierta sorpresa:

Pero yo así como verme definida como mestiza, pues no, más bien mexicana. Somos como ya, en un análisis, más así ese producto de ese mestizaje, pero yo soy mexicana (Lorena, 33, León).

Para otras participantes, había también un sentimiento negativo hacia la palabra “mestiza” y su relación con la cultura española o con la indígena.

Contestando a la pregunta de si me preguntan en la calle si soy mestiza, yo diría que no. O sea realmente no me asumo, ni siquiera me lo había preguntado. También creo que en nuestra cultura, a través de este tiempo, la identificación, como esa parte de lo significativo para mucha gente es [...] tiene mucho más valor decir que es más español que indígena. En este sentido, y yo nunca lo había pensado porque me asumo como mexicana, de alguna forma, sin ser nacionalista [...] pero no, no me había asumido como mestiza, como lo veo tan lejano, como algo que no me toca directamente [...] (Lucía, 29, ciudad de México).

Este ejemplo revela el problemático uso del término “mestiza” como una forma de identidad. El vínculo con ascendentes españoles o indígenas resalta los estereotipos y mitos sobre las diversas explicaciones que circulan sobre la conquista y la historia del proceso de construcción de la nación. Sin embargo, en el siguiente fragmento, Viviana tiene un punto de vista diferente:

Sí [...] y yo creo que también tiene que ver mucho con el significado que tiene, así como de a ver qué significa ser mestizo [...] pareciera que ser mestizo es como una traición, ¿no? Independientemente de [...] físicamente, de la raza, etc., yo me veo y pues no tengo nada de española, ni nada, ¿no? Entonces así más allá de lo físico, tiene que ver con el acercamiento a las culturas, a las raíces, aquí, mexicanas, ¿no? Y aquí pareciera que quienes no están cercanas a esas raíces, independientemente de los rasgos, pareciera que es como una traición, como al-

guien mestizo, como el resultado, la consecuencia de la conquista de hace algunos años, ¿no? Entonces yo lo vivo desde ahí. ¿Si yo me considero mestiza? Pues no me lo había preguntado. Pero cuando me veo, yo digo: “soy mexicana, qué chido”, ¿no? O sea, desde el color de la piel, ¿no?, así como de [...] los rasgos, este [...] las facciones, yo digo pues qué bueno, o sea, no sé si sea como resultado de esa combinación, este, mestiza, española, aquí [...] pero vaya, me veo y digo: “qué chido que soy de este color y soy de aquí”, ¿no? (Viviana, 25, ciudad de México).

Para Viviana existe una percepción particular del mestizaje como un acto de *traición*, lo que significa que si alguien aceptara su mezcla, ella sería percibida como “una traidora”. Viviana está implicando que aceptar ser una mestiza significaría ser desleal a sus “raíces mexicanas”, distanciarse de su cultura y aceptar que es el “resultado, la consecuencia de la conquista”. Sin embargo, se reconoce como mexicana y se siente bien al hacerlo. Ella relaciona este sentimiento de traición a la ignorancia, falta de conciencia y distancia de las raíces y cultura mexicanas. Se percibe cercana a esas raíces y para muchas de las participantes tales raíces culturales se derivan de las culturas indígenas. Ésta es una comprensión común que sugiere que identificar la herencia española es difícil. Sin embargo, en los libros de texto oficial de educación primaria, y en relación con una economía de las influencias culturales, la presentación de las culturas indígenas enfatiza al “indio muerto” y abstrae su cultura material de una forma bastante distorsionada y superficial.⁴⁵ Al mismo tiempo, las influencias y contribuciones culturales españolas son discursivamente producidas en contraposición al atraso del indígena vivo, como en el relato de Montserrat al inicio de este capítulo, en el que se presenta a los indígenas en términos de su relevancia para el desarrollo y proyecto de modernidad del país. Parece que las experiencias cotidianas de las participantes, los vínculos con sus raíces culturales —las raíces “importantes”— provienen de las culturas indígenas; por otro lado, la relevancia explícita de la influencia española no se reconoce como tal.

⁴⁵ Natividad Gutiérrez (1999), *Nationalist Myths and Ethnic Identities: Indigenous Intellectuals and the Mexican State*, Nebraska, University of Nebraska Press, p. 77.

El otro aspecto importante en este fragmento es que, aunque la mayoría de las participantes relacionaba el mestizaje con la cultura, eventos históricos y la actitud de las personas, todavía existe un vínculo fuerte entre mestizaje y rasgos físicos, en particular con el color de piel. Viviana está contenta y orgullosa de su color de piel y sus rasgos físicos. Pero también es aparente que se siente incómoda con el término “mestiza”, como si identificarse explícitamente como tal significara reconocer la otra “parte” española, la cual no ha aprendido a tratar de forma abierta. Viviana no dice “soy mestiza”, en cambio, se nombra como mexicana y la especificidad de las “mezclas raciales” no parece importarle mucho.

El examen de los fragmentos de las participantes deja en claro que ellas parecen estar atrapadas entre la dificultad de identificarse como españolas, indígenas o mestizas y que preferirían mantener sólo su identificación nacional. La reivindicación del ser mestiza podría significar el aceptar ser producto de una relación muy conflictiva. Esto parece difícil dadas las percepciones de los mundos contradictorios que los españoles y los indígenas representan, potencialmente influenciadas por representaciones populares: los españoles personificados como los opresores violentos y brutales de los oprimidos y victimizados indígenas. Muchas de las fuentes históricas y el mito popular de la identidad nacional sostienen que las mujeres indígenas fueron abusadas sexualmente y eran consideradas inferiores y, por lo tanto, sus hijos eran inmediatamente “bastardos”. De esta manera, el mismo mito que da sustancia a la posibilidad de una nación mexicana parece crear dificultades para que las mujeres en su experiencia diaria acepten tales relatos y se los apropien.

Lo que es más significativo en los fragmentos de las historias de vida y grupos focales discutidos aquí es la sorpresa —que no es ingenua— generada al plantear las preguntas sobre la forma en que se autoidentifican. Dicho aspecto es en sí una señal poderosa de la falta de un discurso público sobre el racismo y qué tan silenciada y negada se encuentra la discusión crítica del mestizaje y sus consecuencias. En esta dificultad y resistencia para reconocer la identidad mestiza, la experiencia del racismo y su relevancia social son invisibilizadas, pero no se desvanecen como tal vez el proyecto nacional esperaba. La (ir)relevancia

de la organización social de la jerarquía racial en México es posible precisamente porque no se reconoce como significativa. La reivindicación de la identidad nacional toma el centro del escenario haciendo imposible que la idea de “raza” sea declarada significativa y, por tanto, haciendo que el racismo sea irrelevante y pase desapercibido. Sin embargo, esto no hace que el racismo desaparezca. Aunque el término “mestiza” no es de uso diario, su ausencia es problemática en términos de un discurso público sobre el racismo porque no hay un grupo específico que pueda: *a)* reconocer que la discriminación que a veces experimenta tiene que ver con el racismo o que es estructurado por él, y *b)* asumir su responsabilidad y participación en el funcionamiento del racismo, de esa discriminación. Como una de las participantes me dijo: “en México nadie está exento del racismo”. No obstante, y como afirmo arriba, no está completamente claro si el uso del término en la vida cotidiana va a confrontar efectivamente las maneras en las cuales el racismo se produce y se expresa.

RECONOCIENDO EL RACISMO

Para que el racismo sea reconocido, la complejidad del discurso nacional, inclusivo y exclusivo, homogéneo y heterogéneo, tendría que ser igualmente examinada. Simultáneamente, el dolor individual, familiar y social involucrado en el reconocimiento del racismo no debe ser subestimado en su poder devastador. ¿Cómo podemos ver más allá del racismo, si primero tenemos que admitir la existencia del desprecio, el nuestro hacia otros, el de otros hacia nosotras mismas? Volviendo a Appiah, ¿cómo podrían sumarse las personas a una política de identidad racial que implicara organizar sus vidas en torno a su “raza”, aceptando que tal posicionamiento racial, de una u otra manera, atenta contra su propia dignidad? ¿Cómo negar la seducción de mejor continuar con la adopción de un proyecto nacional de mestizaje que ha prometido un espacio inclusivo para todos(as)?

Reconocer el racismo también implica hacer evidentes las lógicas racistas que configuran la vida social. Una característica clave del funcionamiento del racismo es la relación entre las prácticas racistas

y las de ideas de “raza”. Las prácticas racistas han sido discursivamente separadas de las ideas de “raza” de las que han emanado, adquiriendo dinámicas propias. En México no hablamos de “raza”, no la estudiamos en la escuela, ni siquiera en los cursos de educación superior y, aunque tenga mayor frecuencia como tema de investigación en la academia, no hay un debate ni un discurso público disponibles (¿Qué es la “raza”? ¿Existen las “razas”? ¿Cuáles son las críticas y problemas con el concepto?); tampoco se escucha en la radio o se discute en la televisión o en los periódicos. Sólo quedan, entonces, las dinámicas que han surgido de la creencia en la existencia de “razas”. A estas dinámicas complejas las llamo “lógicas racistas” y, específicamente en el caso mexicano, “lógicas de mestizaje”, es decir, una variedad de estrategias de diferenciación racial que permean la vida social. Dichas lógicas racistas, una vez traducidas a la esfera de lo cotidiano en México, han permitido que el racismo se viva como una característica constante que ha sido normalizada. El racismo ha perdido sus vínculos explícitos con sus procesos de formación (con las ideas de “raza” y su historia), lo cual ha propiciado que pase desapercibido. Un ejemplo de esto lo podemos ver en el siguiente relato de Laura:

[...] aquí no sé si te conté lo que me pasó una vez en Plaza Santa Fe, que iba con Raúl, Teresa y yo, y yo iba hasta adelante, supongo que iba bastantes pasos adelante, de modo que si alguien nos veía no pensaba que íbamos juntos, entonces yo llegué primero a la puerta del restaurán y le pregunté al tipo que si había una mesa y me dijo que no. Entonces yo me seguí caminando. Teresa no se dio cuenta de que yo había preguntado, entonces ella enseguida llegó y preguntó y le dijeron que sí. Y Raúl sí se había dado cuenta, y entonces él no quiso que entráramos, a mí tardó en caerme [...] Teresa ni se enteró, y a mí tardó en caerme el veinte, pero en realidad era [...] pues era eso [...] (Laura, 42, ciudad de México).

“Pero en realidad era [...] pues era eso [...]”. Efectivamente, Laura se da cuenta de que alguna forma de discriminación tuvo lugar: le fue negada una mesa y esto tiene que ver con ella y su cuerpo. Sin embargo, el contexto de su explicación se relaciona con diferencias de

clase. Esta anécdota clarifica aún más las conexiones entre discriminación de clase y de raza. Santa Fe es un lugar muy particular. En el pasado, esa zona albergaba uno de los basureros del oeste de la ciudad de México, y era considerado como una de las áreas más violentas y peligrosas. Una gran parte de Santa Fe fue modernizada en la década de 1980, luego de las demandas de vivienda y desarrollo, y ahora contiene una de las zonas más ricas y caras de la ciudad, la cual existe al lado del antiguo barrio y el resto del basurero. Hay oficinas corporativas, universidades privadas, la sede central de una de las compañías de televisión principales en el país (Televisa), casas y departamentos de lujo y, según las compañías constructoras, el centro comercial más grande de América Latina, que también se llama Santa Fe. Éste es el lugar que Laura menciona. Tiene grandes almacenes y tiendas de diseñadores exclusivos, así como muchos restaurantes de moda. Santa Fe es un lugar en el que las distinciones de clase se actúan y recrean y en donde las nociones de clase refuerzan una actitud discriminatoria con un discurso racista bien establecido, aunque de forma implícita. En la entrevista, Laura después dijo que si “vas a Santa Fe, ves algunos colores de piel, y si vas a Pericoapa, ves otros”. Pericoapa es otro centro comercial ubicado en el sur de la ciudad, donde Laura dice que se siente más cómoda y —en sus (propias) palabras— donde siente que se mueve más “horizontalmente”.

Pues sí, pues sí, porque los pobres van a ciertos lugares, o sea si yo voy a Pericoapa, no me siento diferente a los que van a Pericoapa, pero si voy a Perisur, ya hay diferencia, y si voy a Santa Fe, muchísimo más, entonces los que son de una clase, que generalmente son de un color y de unos rasgos, porque no solamente es el color, es más, yo diría que son más los rasgos que el color, pues socializan en unos lugares y compran en unos lugares, y se divierten en unos lugares donde entonces no tienes conflicto, el problema es cuando quieres ir al otro gueto, ¿no?, al otro espacio; se te nota, se te nota, en la cara, en tus rasgos y en la manera de comportarte, en la manera en la que entras [...] (Laura, 42, ciudad de México).

Aquí, Laura menciona otro centro comercial, Perisur, también en el sur de la ciudad, que a lo largo de los años ochenta fue el más ex-

clusivo de la capital. Aunque tiene casi las mismas tiendas que Santa Fe, Perisur parece haberse hecho más accesible al “pueblo”. A diferencia de Perisur, Santa Fe se encuentra aislado, lejos del metro y con acceso mínimo de transporte público. En este fragmento, Laura habla del color de la piel y de los rasgos faciales y, aunque indirecta, la referencia a estos elementos funciona como una manera de explicar por qué no consiguió una mesa en el restaurante en Santa Fe. Laura atribuye la responsabilidad de la situación conflictiva a que es ella quien está entrando al “otro gueto, al otro espacio”; es decir, pone la responsabilidad en sí misma, en su propio sentido de desplazamiento, *es su culpa*. Cuando me contó la anécdota del restaurante, Laura terminó diciendo “tardó en caerme el veinte, pero en realidad era [...] pues era eso [...]”. No continuó con la frase pero siguió adelante para contar otra experiencia parecida. En el relato de dicha experiencia, Laura discute un poco más las señales que expresan las dificultades al entrar al “otro espacio”. Dice: “se te nota, se te nota, en la cara, en tus rasgos y en la manera de comportarte, en la manera en la que entras [...]”.

En este sentido, los términos de pertenencia tendrían que ser reexaminados. No se trata de políticas de identidad. En un contexto como el de México, las políticas de identidad ocultarían (como pasa con los pueblos indígenas) la lógica racista de normalización. Lo que es notable, entonces, es cómo el racismo no se “nota”, no se menciona. Hacerlo, reconocerlo, pondría en cuestión a la nación misma y a los parámetros usuales de distinciones de clases y estatus económico utilizados para explicar la discriminación, tal como los resultados de la Encuesta Nacional sobre Discriminación en México, Enadis 2010, afirman.⁴⁶ Y hacerlo demandaría una exploración detallada de lo que podemos llamar el sistema de clase racializado mexicano. Esto se encuentra claramente ejemplificado por otro comentario de Laura:

Me cuesta mucho relacionarme con otra clase social, eso todavía, muchísimo [...] Ya con mis amigos de otra clase, pero que son mis amigos ya menos, pero con la gente [...] por ejemplo la gente que conozco por mi trabajo pues me cuesta muchísimo, muchísimo, y siento que

⁴⁶ Encuesta Nacional sobre Discriminación en México 2010 (Enadis) (2011), México, Consejo Nacional para Prevenir la Discriminación.

ahorita ésa es como la parte que tengo que trabajar, porque nunca sé hasta dónde me excluyen o me autoexcluyo. O sea [...] yo asumo que ellos me ven [...] que me vean diferente no quiere decir que me vean inferior, pero puede ser que yo sí me siento inferior, y yo misma me pongo como en una condición de “no somos iguales”, y no estoy segura de que ellos me están tratando de manera desigual, no me gusta que [...] o sea como que no sé qué debería esperar, si que me traten como igual, o si asumir que no somos iguales [...] pero en qué sentido es la diferencia [...] (Laura, 42, ciudad de México).

Laura nos permite ver las relaciones entre nociones de clase y de raza, el sentirse inadecuada y la experiencia de *desplazamiento* a lo largo del relato de su historia de vida. Su lucha refleja un entendimiento de la movilidad de clase en su intersección con nociones de raza, es decir, hacia la experiencia de clase racializada de la sociedad mexicana. Tal experiencia se caracteriza por una “lógica racista” que exagera la tensión al interior de la identidad mestiza, la cual tiene, al mismo tiempo, un estatus “obtenido y atribuido” (*achieved and ascribed*) que debe ser negociado constantemente. Tal negociación no depende por completo de lo que Laura *quiera* negociar, sino de lo que ultimadamente *pueda*. Así, mientras que la educación y el acceso económico pueden ser algo *obtenido* (de ahí la promesa y la flexibilidad de la identidad mestiza), el color de piel y los rasgos físicos son *atribuidos*, fijos e inalterables; aunque el que sean fijos no elimina su carácter relacional, es decir, que funcionen y sean leídos de maneras diferentes de acuerdo con los contextos específicos en los que Laura es desplazada.

NOMBRANDO LA RAZA

Ahora quiero volver, con más detalle, al ejemplo de Consuelo que cité anteriormente:

Fijate, esos comentarios me han llegado a mí por mi mamá, o sea mi mamá es la que los ha contado “es que tu tía decía [...]” yo como sé lo que mi tía decía porque eso es lo que mi mamá recuerda, de todo

lo que le decían, eso es en lo que ella se fijó, que sus tías con las que vivían decían “no, es que está bien feo, bien moreno”, de eso si me acuerdo, que mi papá estaba bien prieto, o sea, de veras para las dos familias casarte con un prieto en lugar de mejorar la clase [...], así, así. Mi abuelita tiene un hermano que es súpermoreno, así súper, y se casó con una mujer súpermorena, así que todos los hijos son morenos y les dicen “los morenos”, y tal cual así le dicen: “que cómo se fue a casar con ella”, “que si no se está viendo él”, así y todavía, igual y ya tiene 70 años, los hijos tienen 30 y así, todavía dicen que si no se está viendo bien moreno y todavía se fue a casar con una bien morena, pero así como: “por qué no pensó en mejorar la raza”, así de veras de los dos lados sí piensan eso, ir aclarándola pues sí es ir mejorándola, ni que estuvieran muy rubios todos. Ninguno es rubio. Y por eso yo creo que yo lo tengo así como tan [...] (Consuelo, 29, León).

Aparte de los procesos de blanqueamiento apoyados por la lógica racista del mestizaje ya discutidos, hay dos cuestiones en este último fragmento que son relevantes para mi argumento: por un lado, la idea de “mejorar la raza”, y por el otro, las maneras en las que el lenguaje funciona para reafirmar, en primer lugar, la creencia en la existencia de “razas” y, en segundo lugar, un entendimiento esencialista de lo que constituye a una persona. Con el fin de sostener que es posible “mejorar la raza”, una aceptación de la existencia de algo que llamamos “raza” debe tener lugar. “Raza”, en las palabras de Goldberg, es un “objeto categórico básico” que ha significado “el establecimiento de la diferencia”.⁴⁷ Nombrar y evaluar se convierten en prácticas en las cuales el poder opera y se expresa.

La posibilidad de nombrar la raza como una “realidad” existente y fija, y de evaluarla en términos de un Otro diferenciado, permite extender su autoridad a cualquiera, o su sentido de autoridad. Sin embargo, a través del proceso de observación y juicio, en realidad no se están viendo a sí mismos, sino que están borrando su visibilidad para adoptar la voz de la respetabilidad que tiene el poder de negar o con-

⁴⁷ David Theo Goldberg (1993), *Racist Culture: Philosophy and the Politics of Meaning*, Oxford, Blackwell, pp. 149-150.

ceder autonomía.⁴⁸ Sin embargo, en este caso, refiriéndose al tío de Consuelo y a su familia entera, parece que el término “raza” se entiende no como una serie de características distinguibles fijas sino, de nuevo, como un proceso que tiene el potencial para ser moldeado, transformado y negociado, a pesar de que esta versión igualmente reifica la existencia de “razas”: “¿Por qué no pensó en mejorar la raza?”, es la pregunta, y se refiere a la noción de que ambas, la raza y la transformación, son posibles a través de estrategias específicas, como la del matrimonio. Si existe una idea de mejoramiento, también hay una idea de que algo defectuoso, imperfecto, corrupto, que fue arruinado, puede tal vez ser “mejorado”, “refinado”, “mas blanco”, “hermoso”, “más bonito”. No es difícil percibir las implicaciones de la perspectiva negativa que tiene el ser mestiza, a la vez, también es posible percibir la fluidez del proceso de mestizaje, el cual puede ser visto como una mejor opción que quedarse en los Otros extremos del *continuum*: el indígena o el negro. Consuelo dice que sus parientes piensan que “ir aclarándola [la piel, su color] pues sí es ir mejorándola”. Aunque en esos términos tal vez haya “esperanza” para generaciones futuras —si eres lo suficientemente sabio para no procrear con una persona más oscura—, ¿qué pasa cuando no te puedes “blanquear”? Al mismo tiempo, ¿no sería más útil poder moverse dentro del amplio parámetro de lo que se considera una apariencia mestiza? ¿No sería entonces más útil existir en un estado continuo de comparación con los Otros?

En términos del uso del lenguaje, lo que es muy interesante en el último relato son las maneras en las que se usan los verbos “ser” y “estar”. Estos verbos se usan para describir la esencia de algo (lo que algo “es”) o la condición o estado de algo (cómo algo “está”). Sin embargo, durante la entrevista, Consuelo alternó el uso de ambos verbos al referirse al color de piel de alguna de las personas de las que estaba hablando. Cuando ella dice “mi papá estaba bien prieto”, ella usa el verbo estar, refiriéndose al ser moreno como una condición de la persona, algo que se puede cambiar. Por otro lado, cuando ella dice “mi abuelita tiene un hermano que es súpermoreno”, ella utiliza el verbo ser, como si fuera una característica esencial de la persona, algo

⁴⁸ David Theo Goldberg (2001), *The Racial State*, Oxford, Blackwell, p. 154.

que constituye su ser fundamental. Finalmente, cuando ella dice: “los dos lados sí piensan eso, ir aclarándola pues sí es ir mejorándola, ni que estuvieran muy rubios todos. Ninguno es rubio”, ella claramente intercambia el uso de ambos verbos, ser y estar.

Sin presentar aquí un análisis literario, lo que quiero enfatizar es la ambigüedad evidente en la percepción del color de piel como una característica que puede describir la *condición* o la *esencia* de una persona. La naturaleza intercambiable de estos verbos permite usar el lenguaje como parte del mecanismo de las distinciones, lo cual sin duda marca ambos significados en las experiencias de las personas y las percepciones de sí mismas. En el caso específico mexicano, la diferencia entre percibir que los individuos *condicionalmente tienen* o *esencialmente son* de un cierto color resulta crucial. Tales palabras contribuyen a la comprensión del mestizaje como condicional, es decir, como un proceso cultural y una serie de características que se pueden aprender y obtener a través de la educación, el matrimonio o la adopción de prácticas culturales. Pero tales palabras también se sustentan en el mestizaje como productor de características esenciales que fijan y atribuyen a individuos jerarquías raciales que al final definen y deciden su valor social y moral. La diferencia entre condición y esencia nos lleva a cuestionar la relación entre las diferentes nociones del mestizaje y sus historias de formación. El mestizaje, entonces, se refiere simultáneamente a la ideología del proyecto de construcción de nación, con su racionalidad cultural, y a la comprensión biológica colonial del mestizaje, en la cual los cuerpos, su sangre y su color constituyen los criterios principales en la organización de jerarquías sociales.

Además, tales distinciones entre condición y esencia también se relacionan con lo que he estado llamando “lógicas racistas”. Como he discutido en otro texto,⁴⁹ el discurso de mejorar la apariencia física y obtener un color de piel más claro se reproduce sin establecer vínculos explícitos con las nociones de “raza” que lo sostienen, o con la forma en que estos discursos se han originado. Lo que una lógica racista

⁴⁹ Mónica G. Moreno Figueroa (2010), “Distributed Intensities: Whiteness, Mestizaje and the Logics of Mexican Racism”, en *Ethnicities*, vol. 10, núm. 3, pp. 387-401.

hace es desconectar la experiencia personal de racismo del contexto social más amplio que lo reproduce, y también borra los vínculos con su proceso histórico de formación. De esta manera, la lógica racista distribuye la intensidad del racismo para convertirlo en tolerable o llevadero y cotidiano. Cuando se opera a través de dicha lógica, el racismo pierde su nombre y sus referentes; el racismo se distribuye en la vida diaria y se convierte en el “así son las cosas”.

Es sólo dentro de ciertos contextos ideológicos, como el de las políticas de mestizaje y semejanza, donde la gente se puede “blanquear”, “mejorar la raza” y poseer una visión a largo plazo para cambiar y negociar lo que se percibe como esencial en algo que puede ser una condición susceptible a la transformación. El tío de Consuelo se podría haber casado con una mujer más blanca y mejorar la raza, con lo que daría a sus hijos la opción de blanquearse, pero “no pensó”.

CONCLUSIÓN

En este capítulo he tratado de resistir el impulso de *hacer una realidad de las identidades raciales*. En este sentido Law y Urry, en su discusión del poder sobre las ciencias sociales y sus métodos, sostienen que:

[...] la ciencia social es performativa. *Produce* realidades. [...] ¿Pero qué hacer con esta afirmación? La respuesta [...] es sugerir que mientras lo “real” es en efecto “real”, *también* es hecho [es construido], y es hecho [o construido] al interior de relaciones. [...] Tal vez la mayoría de esas relaciones tiene poco que ver con la investigación o la teoría social. Pero al mismo tiempo muchas de ellas sí. Entonces, nuestra sugerencia es que ciertos tipos de realidades sociales son generadas en las ciencias sociales, *y esto no las hace menos reales*.⁵⁰

¿Estoy, al discutir la identidad mestiza, *haciéndola real*? Mi objetivo ha sido estimular un movimiento social y discursivo hacia el

⁵⁰ John Law y John Urry (2004), “Enacting the Social”, en *Economy and Society*, vol. 33, núm. 3, pp. 390-410 (p. 395).

reconocimiento de la identidad mestiza como la manera de finalmente desautorizar el racismo. Y aquí, insisto, estoy hablando del racismo que todos los miembros de la sociedad mexicana experimentan y reproducen y del cual nadie está exento (ni el “mexicano”, ni el indígena, ni el afromexicano, ni el judío, ni el gitano, ni el chino, ni el libanés). Sin embargo, también intento iniciar una discusión sobre las maneras en las cuales la experiencia del racismo es constantemente socavada por la falta de reconocimiento de los procesos de racialización que todos los individuos experimentan, incluyendo (y especialmente para este caso) los individuos que han sido “incorporados” por el proyecto nacional. Mi argumento clave propone que la inversión en las políticas de la identidad no parece garantizar el acceso a una “buena vida”.

También he demostrado cómo las mujeres mexicanas en este estudio no mencionan las identidades raciales, éstas las sorprenden, las incomodan, las confunden y prefieren el discurso nacional que es más seguro e inclusivo. Crear un guión o libreto (*identity-life script*) para la identidad mestiza generaría más demandas y expectativas y requeriría que la gente viviera su vida “en torno a su ‘raza’”;⁵¹ constantemente demostrando la autenticidad de su adscripción racial (con los insultos a la dignidad humana que esto implica si nos adherimos a la idea de que las razas no existen). ¿Será que la única manera de lidiar con el racismo es que la gente viva en torno a su “raza”? Pitcher sostiene que

La lección más importante que la historia del antirracismo nos enseña es que cualquier intervención significativa en las políticas de raza debe tomar la forma de una negociación entre el antiesencialismo y el (si bien es “estratégico”) reconocimiento de las identidades racializadas. Sólo embarcándonos en la crítica de la raza en maneras que pueden reconocer y tomar en serio su material y efectos semióticos en las mentes y los cuerpos de los racializados y los racializantes, es posi-

⁵¹ Anthony Appiah (1994), “Identity, Authenticity, Survival: Multicultural Societies and Social Reproduction”, en C. Taylor y A. Gutmann (eds.), *Multiculturalism: Examining the Politics of Recognition*, Princeton, Princeton University Press, pp. 149-163 (p. 163).

ble montar un desafío coherente a su poder fuertemente arraigado: la raza no es real, sin embargo no se puede simplemente desear que desaparezca.⁵²

Hay algo absolutamente claro y a la vez frustrante en el argumento de Pitcher. Su análisis se nutre del cuerpo de estudios críticos de raza que vienen de una tradición académica fuerte y establecida en el Norte global, principalmente en Estados Unidos, Australia, Reino Unido y otros países europeos. La cruda afirmación de Pitcher referida a que para poder desarrollar una “intervención significativa en las políticas de la raza” inevitablemente se requiere un contexto en el cual ambos, el antiesencialismo y las identidades racializadas, puedan ser puestos en diálogo se encuentra con un callejón sin salida en México. ¿Cómo es que podemos discutir la racialización de identidades en un contexto que ha intentado —y debe reconocerse que con bastante éxito— construir una identidad nacional fuerte y una estructura inclusiva de ciudadanía?

En el contexto mexicano, tanto el mestizaje como la identidad mestiza son profundamente ambiguos: se caracterizan por ser limitados, contradictorios y condicionales. El mestizaje, como De la Cadena⁵³ sostiene, es el proceso a través del cual la cultura mexicana ha sido racializada, permitiendo la reproducción de prácticas racistas, es decir, negando el racismo pero manteniendo las diferencias culturales. Al inicio del siglo XXI, la experiencia de la vida cotidiana racializada en México está marcada por la flexibilidad del proceso de mestizaje. Sin embargo, dicha flexibilidad, al mismo tiempo, disimula y permite la vigilancia sobre el “mejoramiento de la raza” (o su falla). La experiencia empírica del mestizaje y su flexibilidad se convierten en los instrumentos para medir el proceso de blanqueamiento y de modernización. En este sentido, mi propuesta es tomar en serio al mestizaje, entenderlo *simultáneamente* como una ideología política hegemónica, una promesa cultural, social y racial de igualdad, y una experiencia racializada, o

⁵² Ben Pitcher (2006), “Are You Thinking What We’re Thinking?: Immigration, Multiculturalism and the Disavowal of Racism in the Run-Up to the 2005 British General Election”, en *Social Semiotics*, vol. 16, núm. 4, pp. 535-551 (p. 536).

⁵³ De la Cadena (2001), *op. cit.*

lógica racista, que distribuye privilegio y exclusión en la vida cotidiana. Reconozco, sin embargo, que tomar el mestizaje seriamente y revelar sus predominantes lógicas racistas tal vez no sea suficiente en términos políticos. Mientras que en términos académicos y discursivos adoptar estos criterios podría contribuir a impulsar análisis críticos sobre el racismo y renovar las comprensiones de las distinciones sociales y de la discriminación en México, la pregunta sobre cómo enfrentar el racismo en el espacio público se mantiene. ¿Quién va a enfrentar el racismo y decir “¡ya basta!”? Identificarse como persona racializada es problemático, ya sea como mestiza, indígena, afromexicana o “blanca”. No obstante, la negociación que Pitcher propone entre el antisencialismo y el reconocimiento de identidades racializadas todavía tiene que ser discutido e imaginado en México. Además, tales negociaciones no pueden ser tomadas a la ligera, precisamente por los peligros del posicionamiento estratégico. No podemos simplemente dejar de lado las críticas y lecciones aprendidas en la historia de las políticas de “raza” bajo la justificación de lograr una intervención significativa.