

UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

FACULTAD DE CIENCIAS POLÍTICAS Y SOCIALES

GÜEROS, PRIETOS Y NACIÓN:
UNA MEDITACIÓN SOBRE EL RACISMO EN MÉXICO.

Ensayo que para obtener el título de Licenciado en Ciencia Política y Administración

Pública presenta:

Juan Cristóbal Rubio Badan

Director: Nitzan Shoshan

Ciudad de México, abril de 2015.



Universidad Nacional
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

Biblioteca Central



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

A mi querido doctor Moreno-Brid, por decirme que tenía hasta el domingo para terminar esta tesis.

A Martha Elena Venier, porque vaya uno a imaginar el hoyo en que me encontraría si no la hubiera conocido.

A Andrea, que nunca supo ser más que buena conmigo.

A mamá, sebas, coco y fufis, siempre.

AGRADECIMIENTOS

Nitzan Shoshan no soltó nunca, a pesar de tenerlas, las respuestas en bandeja de plata; me dio libros y mandó a buscarlas por mi cuenta. Enemigo incurable de los trabajos que “dan flojera” y “no proponen nada”, Shoshan me empujó a buscar con más empeño del que normalmente habría puesto en esta tarea; si alguien encuentra algo de valor en ella, seguramente es por eso.

Quiero agradecer a las profesoras Alejandra Leal y Paula López Caballero su inteligente lectura de mi tesis, sus observaciones y consejos. Sentarme y escucharlas hablar de temas y conceptos que hasta entonces sólo había encontrado en libros fue un deleite.

Martha Elena Venier hizo lo que pudo para que la lectura de este trabajo fuera medianamente transitable. Las grietas en la redacción las debo a mi proverbial terquedad, no a su consejo.

En esta etapa hubo muchos amigos. No mencionaré a ninguno en especial por temor a olvidarme de alguno. Pero les agradezco. Sepan que fueron ustedes los que me hicieron querer a esta ciudad.

Por razones más allá de mi alcance, mucha gente ocupa este espacio para informar a sus familiares del amor que siente por ellos. Porque más vale estar seguros, sigo su ejemplo y hago constar: mamá, hermanos —aunque a ti un poco menos, fufis, desde luego—yo también los quiero.

ÍNDICE

1. INTRODUCCIÓN.....	p. 5
Racismo, no es una reliquia.....	p. 7
Las maneras y maneras.....	p. 11
De cómo se hacen las naciones, en un pispás.....	p. 23
Sobre los periplos en que México se imaginó como nación.....	p. 27
2. LOS MEXICANOS SEGÚN MITOS, VERDADES Y ALGUNAS OCURRENCIAS <i>DE A TIRO</i> ESTRAFALARIAS.....	p. 45
El mestizo.....	p. 46
México <i>pa´</i> la banda.....	p. 61
Mexicanidad: el eterno andar a medias.....	p. 69
Melanina a tres voces, o acerca de México, el país moreno:	
I. La mirada indigenista.....	p. 82
II. La mirada extranjera.....	p. 93
III. La mirada de la frontera.....	p. 95
IV. El concierto: <i>morenos forever</i>	p. 99
V. A conteste.....	p. 102
3. RACISMO Y NACIÓN CONTEMPORÁNEOS. EL CASO MEXICANO.....	p. 109
Si le das más poder al poder, más duro te van a venir a coger.....	p. 113
El médico que mejor cura, algunos manda a la sepultura. Apuntes sobre el remedio neoliberal.....	p. 119
Prósperos y desposeídos.....	p. 140
<i>Nacos, fresas, guarros y gatos. Las formas de la diferencia en</i> México.....	p. 146
Conclusión.....	p. 158

INTRODUCCIÓN

El siguiente es un trabajo que, a primera vista, podrá parecer misceláneo; el recorrido empieza con el estudio de la postura del gobierno porfiriano ante “el problema indio”, roza la influencia de la eugenesia y el darwinismo social en México, se distrae con ejemplos etnográficos traídos un poco de todas partes y se ocupa, a lo largo de varias páginas, del régimen de la posrevolución, particularmente el discurso oficial nacionalista y su dimensión racial. El tramo final es una tentativa por explorar lo que, para simplificar y no arruinar la lectura a nadie, llamaré el momento neoliberal mexicano. El tema que une a estos diversos y dispares capítulos es el racismo contemporáneo en México, y lo digo a cuenta de que, a lo largo de la lectura, no siempre resulta obvio. Este coctel hecho de sociología, antropología, historia e incluso algunos resabios que tomo prestados a la ciencia política tiene la intención de formar un cuadro desde el que se puedan entender las representaciones, manifestaciones y los significados actuales del racismo en México. Hubo, y hay, instituciones, personas, circunstancias económicas y políticas que transformaron y median el significado de lo racial en México; puse, pues, punto final a este trabajo con la esperanza de que el lector, al alcanzarlo, tenga una idea más acabada del trayecto por el que hoy, en este país, se entienden ciertas cosas, no otras, al ver u oír mencionar “güeros y prietos”.

Mi pregunta de investigación surge de una anécdota, ocurrida durante mis primeros meses en el Distrito Federal. Era un grupo de amigas que se burlaba de una compañera de clase porque, decían, se parecía a los niños que se encuentra en los anuncios de *Un kilo de ayuda*, una organización que solicita donaciones para atender problemas de nutrición entre niños con escasos recursos. Los niños de los anuncios son, por lo regular, indígenas; la adolescente de quien se burlaban era, supongo, morena, y las amigas del grupo eran blancas. El hecho me pareció revelador por las conjeturas que subyacían a las bromas, a saber, que la presencia y el aspecto de esta compañera en clase resultaba extraña —tanto

como para que fuera objeto de burlas—, y que esta extrañeza correspondiera con una particular representación de la pobreza en México, que parecía poder reconocerse a partir del color de piel, de caras, gestos, y formas de hablar: “su cara era de niño pobre, de los niños pobres que aparecen en los anuncios”. Estos entendidos con que las niñas expresaban sus ideas raciales y de clase son aún más peculiares cuando se añade que la niña morena era, en efecto, de pocos recursos económicos y estudiaba en uno de los colegios más caros de la ciudad gracias a una beca otorgada por buen desempeño académico.

Al poco tiempo, hablando del tema con una estudiante de posgrado en letras hispánicas, ésta me dijo que sí, son lamentables los extremos que puede alcanzar el racismo en México, pero que en alguna medida lo entendía —aunque, desde luego, no lo profesara ni practicara—, porque, “por ejemplo, los ladrones en México son siempre morenos”. Me enfrentaba, otra vez, con esa extraña correspondencia entre el color de piel y la pobreza, incluso la delincuencia, aunque, esta vez, no era un grupo bobalicón de niñas de preparatoria sino una doctorante. Seguí encontrando y registrando, con regularidad, acontecimientos como los anteriores, en que el racismo asomaba de manera más o menos explícita y soterrada para explicar la realidad. Esto llevó a que me preguntara cómo eran posibles, verosímiles, estas representaciones donde los ricos son blancos, los pobres morenos y donde las excepciones son justo eso, casos que escapan a una norma, a una convención cultural que se supone realidad social.

Conforme pasaban los meses, y eventualmente los años, me fui acostumbrando a que las categorías de moreno y güero, o las de mexicano y “de origen europeo”, por ejemplo, fueran a las que con más frecuencia se aludía para dar sentido a relaciones sociales y para clasificar e identificar personas. De repente me descubrí participando de un lenguaje en el que cabía suponer que alguien era rico y culto por ser blanco y usar cierta marca de ropa o que el de al lado era pobre y con poco capital cultural por ser moreno y hablar con un acento particular. Estaba, sin saberlo, frente a lo que en antropología social llaman *interpretative repertoires*; una serie de historias, experiencias, ejemplos e

imágenes en las que nos basamos para ordenar y dar sentido a situaciones particulares.¹ Son las ideas o creencias que nos permiten reconocer estilos, pertenencia, en lo que la gente hace o dice. Estos repertorios se comparten, establecen como convenciones sociales normativas que orientan lo que hacemos, decimos y lo que creemos saber *a priori* cuando vemos, por decir, a un hombre moreno que usa corbata y conduce un auto de lujo.² Es por estos repertorios que la vida social, compleja como es, resulta inteligible. Me interesé en la frecuencia de los mismos argumentos y supuestos racistas para dar cuenta de la condición económica, social, cultural e incluso política de las personas, y decidí averiguar qué factores históricos, políticos y económicos pudieron haber contribuido a esta aparente sistematización de significados en torno a lo blanco y lo moreno.

RACISMO, NO ES UNA RELIQUIA

Wieviorka advirtió, en la década de los años ochenta, un cambio en la manera en que los franceses percibían la migración. Un senegalés y un argelino en Marsella no representaban ya una necesidad laboral o al colega con quien se compartía el piso de fábrica, sino un peligro para la integridad cultural de la nación francesa. Al tiempo que se consolidaba el Front National como fuerza política institucionalizada, Pierre-André Taguieff, con *La force du préjugé*, Balibar y, un poco antes, Martin Barker, discutían la posibilidad de que el mundo se encontrara frente a una nueva forma de racismo, animada por razones distintas, articulada a partir de diferentes valores, prejuicios y temores.³

Hay, sin duda, un nuevo estilo de racismo que acaso se señala y sobrerrepresenta mediáticamente en ciertas regiones —no es raro que el racismo se reconozca como un fenómeno contra la población mexicana en Estados Unidos y no, por ejemplo, como algo que ocurre en Suecia—

¹ John Hartigan, *Race in the 21st Century: Ethnographic Approaches*, Oxford, University Press, 2010, p. 15. (en adelante, *Race in the 21st*)

² Ésta fue otra de las grandes sorpresas de mi paso por el DF; la cantidad de gente que suponía ver choferes, y no gente que conducía su propio auto, al momento de cruzarse con alguien que cumpliera con estas características.

³ Michel Wieviorka, "Researching race and racism. French social sciences and international debates", en Martin Blumer y John Solomos (eds.), *Researching race and racism*, Londres y Nueva York, Routledge, 2004, p. 53.

; ⁴ es nuevo porque, a diferencia del siglo pasado, sería insostenible practicarlo o plantearlo en los términos del racismo científico y la eugenesia, al estilo de la segregación *Jim Crow*, o del *apartheid* sudafricano. ⁵ Estos ejemplos, por fortuna, son cada vez menos frecuentes. ⁶ Y es que, como dice Howard Winant, las razas y el racismo, hace unos años, parecían hechos naturales, no sociales; las identidades raciales se cuestionan con mucha mayor asiduidad y con más recursos de los que hubo antes.

Sin embargo, las relaciones sociales, las identidades y las estructuras de poder mediadas por —y basadas en— categorías y discursos raciales persisten. Nos lo recuerda Jon E. Fox, en su estudio sobre el racismo entre migrantes rumanos y húngaros en Londres, ⁷ al descubrir que buena parte de la «negociación de la diferencia» en el mundo contemporáneo se basa en los principios de la xenofobia, no de la xenofilia; el racismo, por lo tanto, no es una reliquia, es un proceso constantemente reinventado. Se le ha llamado neorracismo, racismo cultural, racismo diferencialista, *colour blind racism*, *colour evasive discourse*, etcétera. Más allá de sus diferencias, son conceptos que dan cuenta de un racismo velado, disimulado, que contrasta con las alusiones explícitas a la raza de tiempos pasados.

El racismo actual se vale de distintos medios para manifestarse: la cultura, la nacionalidad, la religión o la etnicidad de distintos grupos humanos. ⁸ Quizá fue por eso que Winant se refirió al racismo como un fenómeno en crisis, en el sentido que le habría dado Gramsci: como la circunstancia en que lo viejo se encuentra desfalleciente, moribundo, y lo nuevo aún no nace. ⁹ No obstante, la raza sigue siendo un poderoso sistema de clasificación social, cuya prueba más dolorosa se encuentra en la continuidad del racismo y las desigualdades étnicas. De ahí que Nando Sigona y Mette Louise Berg

4 Para un brillante trabajo sobre la manera en que el racismo se sitúa en regiones particulares o se le adjudica a otros actores, véase Allan Pred, "Somebody else, somewhere else: Racisms, racialized spaces and the popular geographical imagination in Sweden", *Antipode*, 29 (1997), pp. 383-416.

5 Eduardo Bonilla-Silva, *Racism without Racists: Color-Blind Racism and the Persistence of Racial Inequality in the United States*, Lanham, Rowman and Littlefield, 2006; Micheal K. Brown *et al.* *Whitewashing Race: The Myth of a Color-Blind society*, Berkeley, University of California Press, 2003; Tim Wise, *Colorblind: The Rise of Post-Racial Politics and the Retreat from Racial Equity*, San Francisco, City Lights, 2010.

6 David R. Roediger, "All about Eve, critical white studies, and getting over whiteness", en Les Back y John Solomos (eds.) *Theories of race and racism: a reader*, Londres y Nueva York, Routledge, 2009, p. 599.

7 Jon E. Fox, "The uses of racism: white washing new Europeans in the UK", *Ethnic and Racial Studies*, 35 (2012), pp. 1151-1156.

8 Michel Wieviorka y Danielle Zaslavski, "Racismo y exclusión", *Estudios Sociológicos*, 12 (1994), p. 39.

9 Howard Winant, "Race and racism: Towards a global future", en Les Back y John Solomos, *op. cit.*, p. 680.

insistan en la importancia de que la ciencia no pase de las categorías raciales en su empeño por entender la vida social.¹⁰

La teoría de formación racial (*racial formation theory*) y la *critical race theory* reiteran que el racismo vive y goza de buena salud; enseñaron que la raza es un concepto maleable, que constantemente adquiere nuevos significados en la práctica social.¹¹ En la actualidad, por ejemplo, la migración mexicana y centroamericana a Estados Unidos representa, a decir de Huntington, una amenaza para la norma y —como si tal cosa existiera— los valores culturales estadounidenses, presumiblemente blancos, anglosajones y protestantes.¹² Amplios sectores estadounidenses empiezan a articular narrativas en las que se identifican como una minoría en riesgo, y las representaciones del mexicano o salvadoreño como perezoso, criminal y *free rider* han sido apropiadas por políticos, activistas e influyentes opinadores públicos como Bill O'reilly y Ann Coulter. Los *minutemen*, que se dedican a cazar —en un sentido pavorosamente literal— migrantes indocumentados, cuentan con el abierto respaldo de prominentes políticos.¹³

El alcance del racismo en Europa ha sido, en años recientes, bastante espectacular. Por primera vez en la historia política francesa, uno de cada cuatro franceses estaría dispuesto a votar por Marine Le Pen, del Front National, en las elecciones de mayo de 2014.¹⁴ Le Pen propone, como principal eje de su proyecto político, la imposibilidad de regularizar a los que llama “clandestinos” —inmigrantes indocumentados—, y la necesidad de expulsarlos. En su discurso son frecuentes las consignas racialmente codificadas,¹⁵ que urgen a “proteger” al pueblo francés de la inmigración o critican a los

10 Mette Louise Berg y Nando Sigona, “Ethnography, diversity and urban space”, *Identities: Global Studies in Culture and Power*, 20 (2013), pp. 347-360. Ver también Kamala Visweswaran, “Race and the Culture of Anthropology”, *American Anthropologist* 100(1998), pp. 70–83 y Faye Harrison, “The Persistent Power of “Race” in the Cultural and Political Economy of Racism”, *Annual Review of Anthropology* 24 (1995), pp. 47–74.

11 Howard Winant, *op. cit.*, p. 685.

12 Véase Samuel Huntington, “The Hispanic Challenge”, *Foreign Policy*, marzo 2004, en línea: www.foreignpolicy.com/articles/2004/03/01/the_hispanic_challenge. Se hacen excelentes críticas al trabajo de Huntington en Fernando Escalante (coord.), *Otro sueño americano: En torno a ¿Quiénes somos? De Samuel P. Huntington*, México, Paidós, 2004.

13 Howard Winant, *op. cit.* p. 682.

14 Kim Wilsher, “French polls show surge in support for far-right National Front”, *The Guardian*, Londres, 10 de octubre de 2013 (sec. World News).

15 Marine Le Pen, como su padre, ha sido acusada de racismo, y el parlamento europeo le retiró, en junio de 2013, la inmunidad parlamentaria para que fuera procesada por autoridades francesas después de que en 2010 hiciera un símil entre la presencia árabe en Francia y la ocupación nazi. Unos días después, Le Pen comentó en entrevista que sólo se había atrevido a decir lo que el pueblo francés pensaba. BBC News, “French nationalist Marine Le Pen faces racism charges” <http://www.bbc.co.uk/news/world-europe-22739736>, consultado el 20 de octubre 2013.

políticos que no defienden los intereses del pueblo de Francia frente a los de extranjeros.¹⁶ La inmigración y los extranjeros, se entiende, no son blancos. En Alemania, entretanto, está el Nationaldemokratische Partei Deutschlands,¹⁷ en Austria, el Freiheitliche Partei Österreichs, en Bélgica, el ya extinto Vlaams Blok,¹⁸ ahora Vlaams Belang, en Italia, la Lega Nord, en Holanda, el Partij voor de Vrijheidamén, de Geert Wilders y, en Inglaterra, el BNP y Ukip, que con regularidad asocian espacios y grupos racializados (inmigrantes y sus barrios) con la inseguridad, el crimen, el desempleo y la pérdida de valores nacionales.¹⁹ En la discusión pública de varios países no es extraño justificar, incluso promover, la culpa de gente racialmente identificada —a partir de caracteres fisiológicos, étnicos, lingüísticos, de nacionalidad o religiosos—²⁰ por los males de la sociedad.²¹

En México, el racismo es, también, un hecho relativamente común, normalizado, aunque lo animan dinámicas distintas a las que provocaron su resurgimiento en Europa —normalmente relacionadas con el poscolonialismo que, entre otras cosas, consistió en la migración masiva desde las antiguas colonias a las metrópolis europeas y en la transformación del perfil demográfico de sus áreas urbanas.²²

16 Entre los propósitos del partido, de cara a las elecciones municipales de 2014, figura el de: “Engager fermement et rapidement toutes les actions possibles visant à mettre fin aux installations sauvages de nomades”. Front National, “Charte d’action municipale au service du peuple français”, <http://www.frontnational.com/2013/09/accords-et-alliances-aux-elections-municipales-de-mars-2014-le-front-national-presente-une-charte-daction-municipale>, consultado el 20 de octubre 2013.

17 Para un registro etnográfico de cómo funcionan, se apropian y reproducen discursos e ideas xenófobas en Berlín, véase Nitzan Shoshan, “Placing the Extremes: Cityscape, Ethnic ‘Others’ and Young Right Extremists in East Berlin”, *Journal of Contemporary European Studies*, 3 (2008), pp. 377-391.

18 En abril de 2004 la corte de Ghent determinó que el partido promovía la discriminación y, por tanto, violaba la ley anti racista belga de 1981, o Ley Moureaux, que establece que los actos motivados por xenofobia y racismo son ilegales en el país. La decisión, ratificada por la Corte “de Cassation”, obligaba a que el partido perdiera acceso a financiamiento estatal y espacios en televisión. El partido tuvo que disolverse.

19 Howard Winant, *op. cit.*, p.682.

20 La religión, nacionalidad y las consideraciones lingüísticas como criterios que fundamentan un nuevo racismo, el diferencialista o culturalista, empiezan a ser utilizadas después de la primera mitad del siglo XX, conforme se fue volviendo insostenible el racismo científico que justificaba la explotación. Fue Pierre André Taguieff quien habló del “nuevo racismo”, mientras Etienne Balibar y Martin Barker sostuvieron argumentos similares: “Bajo esta nueva definición, se afirma que las víctimas del racismo ya no son aquellos que parecen físicamente distintos al grupo dominante sino los culturalmente diferentes, quienes encarnan el elemento no nacional que perturba la idea de la nación homogénea. Así, el nuevo fenómeno tiende a descartar la jerarquía biológica por la diferenciación cultural invocando la idea de la irreductibilidad y la incompatibilidad de ciertas especificidades culturales, nacionales, regionales y étnicas. El “otro” se convierte en la negación de los valores o del ser cultural de la sociedad que establece la diferencia. Este racismo diferencialista de la Europa contemporánea se hace cada vez más sutil, se desvía por la cultura y deja de pasar por la raza. Desde esta perspectiva se excluye a los individuos por su pertenencia cultural, nacional o religiosa y no, necesariamente, por su condición racial” (Carmen Rea Campos, “Las categorías del racismo y su pertinencia analítica para su estudio en contextos contemporáneos” en *Racismo de ayer y hoy, Bolivia en el contexto mundial: Anales de la XXII Reunión Anual de Etnología*, La Paz, Museo Nacional de Etnografía y Folklore, 2008, p. 810).

21 Ben Rogaly y Kaveri Qureshi, “Diversity, urban space and the right to the provincial city”, *Identities: Global Studies in Culture and Power*, 20 (2013), p. 423.

22 Véase Ash Amin, *Land of strangers*, Cambridge, Polity Press, 2012.

Una parte importante de la ciencia social en México ha mantenido —o acaso dependido de— una relación con la premisa de que hay grupos, clases, ideas e ideologías hegemónicas o dominantes.²³ Así, entre los trabajos más notables de quienes se han propuesto explicar la alambicada sociedad mexicana suelen encontrarse frases como ésta, de Carlos Monsiváis: “¿Quién determina las características históricas de la nacionalidad? En lo fundamental, quien elige y acentúa los aspectos históricos y míticos que más le interesan es la burguesía en el poder, apoyada en el precario equilibrio entre los sectores liberal y conservador de las clases medias”.²⁴ El autor no hacía más que repetir lo que ya se le había leído años antes, en otro ensayo sobre cultura nacional: “En la práctica, el término, como otros, se define según una subjetividad dirigida políticamente [...] Es entonces, la cultura de aquello que, desde arriba, se considera la Nación”.²⁵ Claudio Lomnitz añade algo, la mancuerna entre élites y el Estado: “[...] cualquier proyecto nacional, para tener éxito, tiene que articular diferentes culturas locales y regionales bajo la hegemonía de una clase dominante o de la burocracia estatal (o de ambas a la vez)”.²⁶

Un segmento de la introducción a uno de los libros más inteligentes que se han escrito sobre el nacionalismo mexicano coincide, y redondea, lo dicho arriba: “Los estudios sobre «lo mexicano» constituyen una expresión de la cultura política dominante. Esta cultura política hegemónica se encuentra ceñida por el conjunto de redes imaginarias de poder, que definen las formas de subjetividad socialmente aceptadas, y que suelen ser consideradas como la expresión más elaborada de la cultura nacional”.²⁷ Por último, Clifford Geertz, quien entre su vasta obra se tomó el tiempo de esbozar las

23 “Most discussions of culture and media include an obligatory nod to the fact that media “produce and reproduce dominant ideas” (William Mazzarella, “Culture, Globalization, Mediation”, *Annual Review of Anthropology*, 33 (2004), p. 352). La idea es, por supuesto, una derivación del concepto de *hegemonía*, de Gramsci.

24 Carlos Monsiváis, “Muerte y resurrección del nacionalismo mexicano”, *Nexos*, enero de 1987, www.nexos.com.mx/?p=4721, consultado en línea el 15 de octubre de 2012. (en adelante, “Muerte y Resurrección”).

25 Carlos Monsiváis, “De algunos problemas del término «Cultura Nacional» en México”, *Revista Occidental*, 1 (1985), p. 37.

26 Claudio Lomnitz, *Las salidas del laberinto. Cultura e ideología en el espacio nacional mexicano*, México, Joaquín Mortiz-Planeta, 1995, p. 321 (En adelante, *Las salidas del laberinto*).

27 Roger Bartra, *La Jaula de la Melancolía*, México, Debolsillo, 2011, p. 14 (en adelante, *La jaula*).

etapas de formación del nacionalismo, identifica la fase “normativa”, en que la diversidad cultural dentro del territorio nacional se reúne —somete, dirán algunos— y sobrepone una construcción genérica, la cultura dominante, diseñada, una vez más, por las clases dominantes y sus *intelectuales orgánicos*, responsables del marco simbólico dentro del que los ciudadanos se imaginan habitantes de una comunidad nacional.²⁸

Algo similar ocurre con los estudios sobre el racismo, que cumple la función de justificar ideológicamente la opresión, desde la blancura, de otras razas:

Independientemente de cómo se entienda o se defina “raza”, los académicos que estudian el racismo desde una perspectiva crítica concuerdan en que “raza” es una construcción social y que las categorías raciales son mecanismos a través de los cuales ciertas estructuras de dominación se justifican. La dominación racial no se refiere tanto a las diferencias culturales como a las percepciones y creencias particulares sobre estas diferencias dentro de una ideología determinada. El racismo es una forma de dominación políticamente organizada basada en diferencias, reales o percibidas (físicas o culturales), que justifica la desigualdad y legitima el privilegio.²⁹

Stuart Hall, uno de los más importantes estudiosos del racismo, coincide en que, en lo fundamental, el racismo es un fenómeno de dominación: “they are practices which secure the hegemony of a dominant group over a series of subordinate ones, in such a way as to dominate the whole social formation in a form favorable to the long-term development of the economic productive base”.³⁰

El ejemplo más obvio y frecuente del racismo como proceso de sometimiento y dominación es la tesis de Naomi Zack,³¹ que establece al racismo como un fenómeno moderno, fabricado por la seudociencia entre los siglos XVIII y XIX para justificar el colonialismo europeo y la esclavitud;³² dice

28 Clifford Geertz, *La interpretación de las culturas*, Barcelona, Gedisa, 1987.

29 Emiko Saldívar, “Racismo en México: apuntes críticos sobre etnicidad y diferencias culturales” en Alicia Castellanos y Gisela Landázuri (coords.), *Racismos y otras formas de intolerancia de Norte a Sur en América Latina*, UAM-Iztapalapa-UAM Xochimilco, 2012, p. 53. (en adelante, “Racismo en México”).

30 Stuart Hall, “Race Articulations and Societies Structured in Dominance”, en *Sociological Theories: Race and Colonialism*, París, UNESCO, p. 338, citado por Satnam Virdee “Racism, Class, and the Dialectics of Social Transformation”, en Patricia Hill Collins y Jon Solomos, *The SAGE Handbook of Race and Ethnic Studies*, Londres, SAGE Publications, 2010, pp. 135-166.

31 Naomi Zack, *Bachelors of Science: Seventeenth Century Identity then and now*, Temple University Press, 1996, en Bernard Boxhill (ed.), *Race and Racism*, Nueva York, Oxford University Press, 2001, p. 3.

32 “Poner en duda la plena humanidad del colonizado [...] es una forma de justificar el trabajo forzado y la negación de los derechos ciudadanos, fenómenos dominantes en el ámbito colonial. Relaciones sociales bárbaras, que chocan con el ideario del capitalismo teórico, pero que son imprescindibles

Betty Wood, “La esclavitud no nació del racismo, más bien, el racismo fue su consecuencia”.³³ Esta discusión no está resuelta, y el origen del racismo sigue siendo objeto de investigación. Como argumentan algunos, antes del imperialismo europeo existían ya justificaciones para la esclavitud, como la de ser prisionero de guerra o por “infidelidad” religiosa. Aristóteles creía en las esencias humanas y consideraba que algunos, los bárbaros, poseían aptitud natural o serían mejores candidatos para la esclavitud.³⁴

Es posible que, como dice Winthrop Jordan en *White over Black*, la idea de raza surgiera ante la necesidad de explicar diferencias físicas entre, por ejemplo, algunos colonizadores y colonizados; estas explicaciones abonarían, eventualmente, el camino que llevó a considerar a los negros inferiores y, después, sujetos ideales de la esclavitud.³⁵ Como sea, ambas situaciones coinciden en señalar el racismo como una fabricación de justificaciones para llevar a cabo intereses económicos de grupo, en este caso, la colonización europea.

Decía Michel Wieviorka que un estudioso del racismo no debía perder su tiempo en fijar una postura sobre la realidad o falsedad de las razas humanas, como tampoco lo hace un estudioso de las religiones con la existencia de dios.³⁶ Diré apenas, para sumar a los argumentos que ubican la invención de razas humanas en el periodo colonial, que la raza y su lógica, contrario a lo que se piensa, derivan de la cultura y no de imperativos ni hechos naturales. Se puede demostrar que las clasificaciones raciales —pongo un ejemplo que servirá más adelante— en los censos de Estados Unidos obedecían a ansiedades políticas e intereses económicos coyunturales. Así, la categoría racial “mexicano” dejó de pertenecer a la categoría “blanco” y se incorporó a los censos estadounidenses en

cuando la acumulación periférica se despliega en un contexto de demanda laboral estacional, escasez de fuerza de trabajo y sobrevivencia de la comunidad agraria [...] La buena conciencia de Europa necesitaba una teoría que justificara la racialización de las relaciones laborales y otros desfiguros de la modernidad” (Armando Bartra, “Teoría y práctica del racismo: Plantaciones y monterías en el Porfiriato”, *Ciencias*, 60-61(2001), p. 73).

Para una interpretación del racismo como un fenómeno creado en el contexto material del capitalismo temprano (Cromwell decía que el racismo no existía antes de 1492) para justificar relaciones de poder que aseguran condiciones ventajosas de comercio (los negros fueron racializados simplemente porque debían ser explotados), véase Oliver Cromwell Cox, *Caste, Class, & Race; A Study in Social Dynamics*, Nueva York, Monthly Review Press, 1959; o, en unas cuantas páginas, Oliver C. Cox, “Race Relations”, en John Solomos y Les Back (eds.), *Theories of race and racism: a reader*, Londres y Nueva York, Routledge, 2000.

33 Betty Wood, *The Origins of American Slavery*, Nueva York, Hill and Wang, 1997, p. 7. Traducción mía.

34 Bernard Boxhill, “Introduction”, en Bernard Boxhill (ed.), *Race and Racism*, Nueva York, Oxford University Press, 2001, p. 4

35 *Loc. cit.*

36 Michel Wieviorka, *El espacio del racismo*, Madrid, Paidós, 1992.

1930, cuando los norteamericanos se preocuparon por la cantidad de mexicanos que cruzaba la frontera al término de la Revolución.³⁷ Japonés, chino ni mexicano son consideradas razas actualmente, por lo menos no desde un registro censal. Hubo un momento, sin embargo, en que se pensó que éstas, junto con la irlandesa en el siglo XIX, la albanesa, bohemia, judía, gitana, rusa, polaca y rumana eran poblaciones con características raciales distintas; es decir, se consideraban física, intelectual y aun espiritualmente distintas con base en características físicas como el color de cabello, de piel, la estatura, forma de la cabeza y los rasgos faciales. A veces también por el lenguaje. La inestabilidad de las clasificaciones raciales (pregúntese, hoy, quiénes son de raza bohemia) delata cosas, una de ellas, que la pretensión de encontrar diferencias entre razas a partir de una selección arbitraria de atributos físicos significados es en realidad una operación cultural que obedece a un impulso por clasificar personas según intereses concretos. Piénsese en las categorías raciales que ordenan el mundo actualmente. Negros que en realidad son una gama que va del café a matices azulados y naranjas, blancos que, bien vistos, rara vez lo son, y en todo caso habría que llamarlos a veces rosados, otras, en la playa, tostados y, si pasamos por Luis Miguel, también anaranjados. El colmo son los asiáticos amarillos y los indígenas rojos; ¿quién puede decir, honestamente, que conoció a alguien amarillo? La noción de naturaleza es un instrumento que se emplea selectivamente para hacer que ciertas cosas parezcan “sentido común”; la cultura hace que un orden social y sus categorías parezcan naturales. Quien vive en sociedad normalmente considerará sus arreglos naturales, dados, sin embargo, si se mira un poco más lejos, se da uno cuenta de que la variedad cultural, la infinidad de maneras que existe para organizar el trabajo, el ocio, la familia, y hasta la manera de dar las buenas tardes, demuestra que no hay una sola —natural— forma de hacer ninguna de estas cosas.³⁸ La interpretación de estas realidades como hechos naturales, incontrovertibles, es trabajo de la cultura. Las razas, entonces, que para existir tienen que considerarse naturales, se pueden exhibir por lo que son —falsas— al reparar en que la naturaleza es el

37 John Hartigan, *Race in the 21st*, p. 61.

38 Esta es una adaptación del argumento hecho por John Hartigan Jr. en *Race in the 21st*, pp. 59-64.

factor menos importante en su definición y clasificación. Si las razas fueran una realidad natural, un hecho, se destacarían aspectos físicos mucho más puntillosos que el improbable color “amarillo” que lo mismo abarca —y asigna valor— a un chino cantonés y un japonés.

Jorge Ramón González Ponciano, antropólogo y estudioso del racismo en Guatemala, pone en práctica la premisa del racismo como fenómeno de dominación en un ejercicio más reciente, al explicar la discriminación del ladino y el rechazo a la mezcla racial en la sociedad guatemalteca contemporánea. Según González, fue, otra vez, la elite blanca, una “mentalidad dominante”, la que estableció una jerarquía racial que determina el lugar que de cada quien en Guatemala; fue, también, la misma elite que promovió e inculcó el repudio al mestizaje indígena, que desafiaba, con pretensiones de igualamiento, el orden y las normas que impuso la minoría.³⁹

El problema con estos análisis es que, por fuerza, se mantienen en un nivel de abstracción que pasa por alto las experiencias interpretativas⁴⁰ concretas, los encuentros cotidianos en que se producen, reproducen o alteran los discursos y significados que constituyen el racismo, en que se gestan, apropian o cuestionan los valores asignados y las prácticas reservadas a los distintos grupos raciales. Ejemplo claro es Brasil, donde era común que la ciencia social supusiera que el matrimonio entre negros y blancos formaba parte de una estrategia de blanqueamiento, inscrita en un marco ideológico más o menos generalizado en el que la blancura aparece históricamente asociada con condiciones materiales y sociales de privilegio. A partir de su trabajo de campo, Chinyere Osuji encontró sitios donde la ideología del blanqueamiento había adquirido significados distintos, donde, por ejemplo, la idea de blanqueamiento resultaba ofensiva y mujeres blancas procuraban lo contrario, el *darkening*.⁴¹ Tomás Jiménez y Adam Horowitz se encontrarían con algo similar, esta vez en Cupertino, California, donde la

39 Jorge Ramón González Ponciano, “Blancura, Cosmopolitismo y Representación en Guatemala”, *Estudios de Cultura Maya*, 27 (2006), p. 136. Aunque cabe señalar que la tesis de que el racismo es un evento que sólo practican los blancos es contestable. No podrían explicarse las dinámicas y manifestaciones racistas en Rwanda, Bosnia, el Congo, Sudan, Sri Lanka y otros, menos comentados, como Burma y Norcorea.

40 *Interpretative repertoires* es un concepto en la etnografía que se refiere a “Collections of stories, gossip, narratives, and images on which we rely to make sense of any particular situation. Such repertoires are linked to the places we inhabit and traverse, in that they resonate with how these setting are arranged, maintained, and reproduced” (John Hartigan, *Race in the 21st*, p. 210).

41 Tanya Golash-Boza y Eduardo Bonilla-Silva, “Rethinking race, racism, identity and ideology in Latin America”, *Ethnic and Racial Studies*, 36 (2013), p. 1487.

comunidad de migrantes asiáticos se distinguió por su alto rendimiento laboral, de tal suerte que *asianess* representa, da a entender, excelencia profesional y académica, en tanto que *whiteness* se asocia con el desempeño mediocre y la pereza. Esto es así al grado de que es común escuchar que un blanco “actúa como asiático” cuando sobresale en algún oficio.⁴²

La discusión, dije arriba, sobre dónde y cómo identificar el racismo no ha concluido. Se ha sugerido que el racismo se encuentra en sus consecuencias, no en sus motivos y, así, habría que concentrarse en cómo influye en las oportunidades de distintos grupos diferenciados por la “raza”. Se ha propuesto, también, que el racismo es un conjunto de ideas preconcebidas, una ideología, que establece la superioridad e inferioridad de grupos a partir de una pretendida identidad biológicamente determinada, o, como precisa Taguieff, pueden ser creencias que se limitan a destacar la diferencia, la incompatibilidad cultural de tradiciones y estilos de vida sin implicar el acomodo de esas diferencias en un orden jerárquico, aunque tengan consecuencias de mucho bulto. Están también los que, como Goldberg, argumentan que el racismo debe entenderse como un fenómeno situado en un contexto particular, que se entiende a partir de la observación empírica, y no de teorías *a priori*.⁴³

Los ejemplos de González Ponciano y Saldívar se inscriben en la tradición académica predominantemente norteamericana, el *racial analysis*. Son estudios sobre el racismo a los que preocupan las razones por las que la gente se reconoce, piensa y actúa en términos y categorías raciales. Sus autores sostienen, primero, que el racismo se encarga de reproducir la desigualdad y la inequidad racial, directamente ligadas a una estructura —la *estructura racial*— en la que el poder se detenta de forma racialmente diferenciada.⁴⁴ El racismo es, pues, diferencia, dominación, e implica formas de ventaja y desventaja social por designio de una estructura que el grupo aventajado procura reproducir y mantener. Por eso, estos estudios conceden a la ideología, a los mecanismos de poder, un lugar central. Eduardo Bonilla-Silva, uno de sus principales exponentes, explica: “the task of the analyst interested in

42 P. 199

43 A esto se respondió, como Robert Miles, que si se puede coincidir en que el racismo es algo universalmente indeseable, debiera entonces existir un consenso mínimo sobre su forma y sus implicaciones. Ver Robert Miles y Malcolm Brown, *Racism*, Londres, Routledge, 2004, p. 3.

44 John Hartigan, *Race in the 21st century*, p. 27.

studying racial structures is to uncover the particular social, economic, political, social control, and ideological mechanisms responsible of the reproduction or racial privilege in a society”.⁴⁵

La estructura racial, mecanismo con el que un grupo dominante vuelve operacionales y normaliza jerarquías raciales, es común entre las aproximaciones sociológicas al racismo y, cada vez más, entre los antropólogos.

Sin embargo, estos estudios, al considerar que los sistemas de creencias y significados se encuentran indisolublemente unidos a intereses y formas de dominación, simplifican la complejidad de las interacciones sociales y rinden, a lo mejor, una explicación funcionalista y reductiva; pierden de vista el aspecto dinámico de la cultura, las maneras en que las ideas acerca de la raza dan forma y se proyectan en las interacciones cotidianas, en la vida y las relaciones diarias de individuos en medios particulares. La formación de fronteras raciales es un fenómeno mediado por diversas tensiones, actitudes y contradicciones que reproducen sujetos particulares en situaciones determinadas. La etnografía, para reconocer y analizar estas situaciones, estudia detalladamente la vida local, porque para entender el racismo hay que entender la sociedad que lo alberga.⁴⁶

La etnografía es el recurso con el que el científico social puede cuestionar, desde lo local, las generalizaciones, los grandes trazos de las representaciones de la pobreza, los morenos, los blancos, y el lugar que les corresponde en sociedad. Porque se observan los procesos concretos en los cuales se les asigna contenido a estas categorías sociales; la forma en que se articula una narrativa compartida, recurrente —hecha de prejuicios, temores, preocupaciones, entendidos morales e identitarios— respecto a ciertos temas, y las dinámicas en las que ésta se acepta, cuestiona o transgrede. Es, finalmente, el medio por el que se pueden entender las relaciones sociales de sujetos que de otra manera sólo podemos suponer o imaginar a distancia.⁴⁷

⁴⁵ *Ibid.*, p. 30.

⁴⁶ Lo dice Natalia Mendoza Rockwell, en su estudio del narcotráfico en el norte de México: “para entender el tráfico de drogas es necesario, en la medida de lo posible, entender a la sociedad que lo alberga, entre otras cosas, porque se modifican mutuamente” (Natalia Mendoza Rockwell, *Conversaciones del desierto. Cultura, moral y tráfico de drogas*, México, CIDE, 2008, p. 17).

El racismo se explica, en el mejor de los casos, sólo parcialmente. A eso aspira este trabajo. A ensayar, aventurar, una explicación que sólo puede resultar contestable e imperfecta. Se suscribe a lo que Javier Treviño Rangel ya dijo en otro momento, que el concepto de racismo goza de cierta «autonomía relativa». Es decir, que aunque no debieran estudiarse como fenómenos inconexos, no existe causalidad directa, absoluta, entre, por ejemplo, las estructuras económicas y el racismo, ni se debe intentar reducir este último a otro tipo de relaciones sociales.⁴⁸ El argumento que intento, que relaciona medidas económicas, sociales y políticas estructurales con la práctica del racismo se hace, pues, con el ánimo de lo que Carmen Rea Campos llama “una relación flexible y abierta, de afinidades electivas”.⁴⁹ Porque son muchas las fuerzas que se intersectan, traslapan y sobreponen en la determinación de los significados raciales y la manera en que afectan la vida.

El concepto de *racial formation*, de Micheal Omi y Howard Winant, lo explica de manera especialmente afortunada: “[racial formation] refers to the process by which social, economic, and political forces determine the content and importance of racial categories, and by which they are in turn shaped by racial meanings”.⁵⁰ Omi y Winant son también los creadores del concepto de “racialización”, que explica la manera en que a distintos objetos, personas o grupos sin previa connotación racial les es asignada, o extendida, una caracterización y valoración de esa naturaleza. El concepto destaca, por ejemplo, la relación inseparable que existe entre las dinámicas en las que se establecen significados raciales y el desarrollo de eventos de gran escala, en el ámbito nacional.

Obtuve la idea del trabajo de Jorge Ramón González Ponciano, quien se pregunta por el lugar de los ladinos e indios en la sociedad guatemalteca y explica que

el racismo en particular debiera verse no como el conflicto dicotómico, atemporal y estático entre indígenas y ladinos

48 Javier Treviño Rangel, “Los “Hijos del cielo” en el infierno: un reporte sobre el racismo hacia las comunidades chinas en México, 1880-1930”, en *Foro Internacional*, 45 (2005), p.416.

49 Rea Campos llama a este tipo de ejercicio “una explicación probabilística en el sentido *weberiano* del término”. Carmen Rosa Rea Campos, “La persistencia renovada del racismo en Bolivia. El caso de la ciudad de Oruro” en Alicia Castellanos Guerrero y Gisela Landázuri Benítez (coords.) *Racismo y otras formas de intolerancia de Norte a Sur en América Latina*, México, Universidad Autónoma Metropolitana, 2012, p. 156. Véase Max Weber, *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, México, Fondo de Cultura Económica, 2003, p.152.

50 Micheal Omi y Howard Winant, *Racial Formation in the United States: From the 1960s to the 1990s*, Nueva York, Routhledge, 1994, p. 61.

desconectado del resto del mundo, sino como un asunto de modernidad cultural, modernización política y modernización regresiva que tiene que ver con la construcción de lo nacional, el Estado y la dinámica de la jerarquía socio-racista nacional y global, que en décadas recientes se ha complejizado como resultado de la revolución conservadora y su correlato neoliberal [...].⁵¹

O sea que, en el intento por explicar y entender las expresiones del racismo contemporáneo en ámbitos locales, vienen a cuento la construcción y los significados culturales de la nación, la modernidad y el Estado en un contexto que, como se intentará demostrar, sólo puede identificarse como neoliberal. Como dijo la antropóloga Ángela Giglia —y, antes que ella, Althabe— el ámbito local no se explica por sí solo, al contrario, “la interpretación de las lógicas sociales que operan en lo local es posible solo resituándolas dentro de un contexto que a fuerza rebasa lo local, y se sitúa a diferentes escalas”.⁵²

El estudio de la mediación de «lo nacional» en la (de)marcación de fronteras sociales, sean éstas raciales, de clase u otro tipo no es novedoso. Un ejemplo bastante notable en la ciencia política es el de Kenneth Gregory Lawson, quien estudió la producción de diferencias sociales en poblaciones remotas de Irlanda, Canadá y Estados Unidos durante la Primera Guerra.⁵³ El contexto de la Guerra, según Lawson, dio ocasión para que se revitalizara el sentido de compromiso con lo que, de manera bastante clara, y para todo efecto práctico, parecía unir a la comunidad nacional en ese momento: ganar la guerra. Así, la gente se movilizó y en algunas poblaciones se sembraron “parcelas de guerra”, organizaron manifestaciones de apoyo y ofrecieron voluntarios para alcanzar a sus compatriotas en el frente. Al mismo tiempo, sin embargo, la Guerra provocó que se replantearan, revaloraran y transformaran, muchas veces con mayor severidad, los criterios con los que se determinaba quiénes formaban parte y a quiénes había que excluir de la «nación». En Park City, una de las localidades que Lawson estudia en Estados Unidos, se decidió exigir a los inmigrantes, sobre todo los provenientes de

51 Jorge Ramón González Ponciano, “No somos iguales: La “cultura finquera” y el lugar de cada quien en sociedad en Guatemala”, *ISTOR*, 24 (2006) pp. 43-66.

52 Angela Giglia, “Espacio público y espacios cerrados en la Ciudad de México”, en Patricia Ramírez Kuri (coord.), *Espacio público y reconstrucción de ciudadanía*, México, FLACSO-Porrúa, 2003, p. 9.

53 Kenneth Gregory Lawson *War at the Grassroots: The Great War and the Nationalization of Civic Life*, en Joel S. Migdal, *Estados Débiles, Estados Fuertes*, México, FCE, 2011, pp. 59- 63.

Austria-Hungría, que ratificaran su lealtad a Estados Unidos pues su origen parecía dar motivos para que se sospechara de ella.⁵⁴

Otro ejemplo, ya en la antropología, es el de Florin Faje, quien descubre que las filiaciones futbolísticas en la ciudad de Cluj cambian según el significado simbólico que se asigna a los clubes, a su vez influido por las distintas valoraciones que los rumanos han formado de lo nacional y lo público a partir de los vaivenes de la economía y la política nacional durante la escabrosa transición del socialismo a un modelo económico liberal.⁵⁵ Por último, es imprescindible mencionar a Benedict Anderson, quien demostró que la nación y los nacionalismos son fenómenos recientes, elaboraciones culturales, imágenes de nación que se difundieron gracias al desarrollo de medios de comunicación escritos, el periódico y las novelas (*print capitalism*), sobre todo.⁵⁶ Lo que más llamaba la atención de Anderson era la inusitada fuerza que tenían lo nacional y el nacionalismo para influir y definir subjetividades:⁵⁷ “En última instancia, es esta fraternidad la que ha permitido, durante los últimos dos siglos, que tantos millones de personas maten y, sobre todo, estén dispuestos a morir por imaginaciones tan limitadas. Estas muertes nos ponen súbitamente frente al problema central planteado por el nacionalismo: ¿Qué hace que las imágenes contrahechas de la historia reciente generen sacrificios tan colosales?”⁵⁸

Así pues, la manera en que se imagina y valora lo nacional, su lugar y significado simbólico, sirven para determinar muchas de las ideas, actitudes y prácticas que la gente asume y reproduce hacia grupos de personas, instituciones, equipos de fútbol, etcétera.

En el caso mexicano, Claudio Lomnitz ha estudiado extensamente la influencia y evolución del

54 *Loc Cit.*

55 Florin Faje, “Football Fandom in Cluj: Class, Ethno-Nationalism and Cosmopolitanism” en Don Kalb y Gábor Halmai (eds), *Headlines of Nation, Subtexts of Class. Working-Class Populisms and the Return of the Repressed in Neoliberal Europe*, New York, Berghahn Books, 2011.

56 Y es que un individuo, por fuerza, no puede conocer la totalidad del país que habita ni entablar una relación directa, tangible, con sus conciudadanos.

57 Claudio Lomnitz, *Deep Mexico, Silent Mexico. An Anthropology of Nationalism*, Minnesota, University Press, 2001 (en adelante, *Deep Mexico*).

58 Benedict Anderson, *Comunidades Imaginadas. Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*, México, FCE, 2007, p. 25. George Orwell fue otro al que impresionaron los excesos cometidos en aras de la nación; lo manifestaría en su ensayo *England your England*, escrito durante el Blitz, en la Segunda Guerra Mundial: “As I write, highly civilized human beings are flying overhead, trying to kill me. They do not feel any enmity against me as an individual, nor I against them. They are “only doing their duty,” as the saying goes. Most of them, I have no doubt, are kind-hearted law-abiding men who would never dream of committing murder in private life. On the other hand, if one of them succeeds in blowing me to pieces with a well-placed bomb, he will never sleep any the worse for it. He is serving his country, which has the power to absolve him from evil” (George Orwell, *A Collection of Essays*, Nueva York, Houghton Mifflin and Harcourt, 1981, pp. 252-279)

significado de lo nacional. Para efectos de este trabajo, interesan especialmente sus ideas acerca del giro en la manera de percibir «lo nacional» a partir de la crisis del modelo de desarrollo en 1982, cuando una serie de supuestos, relatos y símbolos —el sentido común— que sostenía la idea de nación se derrumbó. Este fenómeno tuvo consecuencias, que se entienden a partir de un tipo de análisis que con frecuencia se desestima en la ciencia política más dura por tildársele de “blando” o, incluso, “vaporoso”.⁵⁹ Me refiero al aspecto afectivo, a las consecuencias que las grandes transformaciones estructurales tienen no sólo en el ámbito político o el aspecto material de la vida de las personas sino en sus expectativas, su sentido de pertenencia a la sociedad y su capacidad para imaginar futuros.⁶⁰ Para ilustrar,⁶¹ sirve citar a Nitzan Shoshan cuando habla de públicos afectivos en la Alemania posfordista, en el contexto de “disminución de la promesa de prosperidad universal” como consecuencia del desvanecimiento del Estado de bienestar y el robustecimiento del neoliberalismo:

Alemania se enfrenta hoy día al desafío de gobernar lo que podría ser definido como públicos afectivos. Con esto no me refiero sólo al control del resentimiento y la frustración entre una emergente clase social desposeída, sino también, a un nivel más profundo, a la gestión política de las formas afectivas que, en primera instancia, dan origen a tal resentimiento: las expectativas, las aspiraciones y los vínculos cuidadosamente cultivados bajo el capitalismo organizado del próspero estado de bienestar, pero que actualmente parecen no encajar en el orden de las cosas; los valores y las normas que han predominado en un contexto social caracterizado por una relativa seguridad material; las nociones de continuidad lineal y predictibilidad que hacían que las biografías individuales fueran narrativas con sentido; y no menos importante, las visiones, los movimientos y las ideologías políticas dentro de los cuales fueron elaborados estos afectos, y que a su vez los reforzaron.⁶²

Este trabajo sostiene, como Lomnitz, que en México, después de 1982, hubo un vuelco importante en la

59 Véase Marc Howard Ross, “Culture and Identity in Comparative Political Analysis” en Mark I. Lichbach y Alan S. Zuckerman (eds.), *Comparative Politics: Rationality Culture and Structure*, Cambridge, University Press, 2009, pp. 42-79.

60 El estudio de lo afectivo debe, sin duda, a las miradas que la sociología echó a la desindustrialización, al principio estudiada por economistas y geógrafos que se proponían entender su dimensión cuantitativa —el número de trabajos perdidos, los índices de desempleo, el declive de los estándares de vida tras el cierre de fábricas—, que Cowie y Heathcott llamarían el “body count”. La sociología advirtió no sólo una reestructuración drástica de la economía sino también de la sociedad y vida social. El trabajo pionero, en este sentido, fue *The Deindustrialisation of America: Plant Closings, Community Abandonment, and the Dismantling of Basic Industry*, de Barry Bluestone y Bennett Harrison, que reparó en el “trauma social” provocado por la desindustrialización; el impacto, a largo plazo, que tendría sobre las identidades, incluso el bienestar físico y mental de las personas.

61 Sobre el tema afectivo, vale la pena consultar William Mazzarella, “Affect: What is it good for?” en Saurabh Dube, *Enchantments of Modernity. Empire, Nation, Globalization*, Nueva Delhi, Routledge, 2009, pp.291-309; Nitzan Shoshan y Andrea Muehlebach, “Introduction”, *Anthropological Quarterly*, 85 (2012), pp. 317-344; Bob Jessop, “Schumpeterian Workfare State? Preliminary Remarks on Post-Fordist Political Economy”, *Studies in Political Economy*, 40 (1993), pp. 7-39; Lauren Berlant, “Nearly Utopian, Nearly Normal: Post-Fordist Affect in La Promesse and Rosetta”, *Public Culture*, 19 (2006), pp. 273- 301.

62 Nitzan Shoshan, “La gestión del odio y la tolerancia en la Alemania neoliberal: un proyecto de investigación etnográfica”, *Estudios Sociológicos*, 86 (2011), p.718.

manera en que los mexicanos imaginaban, valoraban, hablaban, habitaban y se relacionaban con su país. Esto, por la influencia de una serie de transformaciones estructurales —las llamaremos neoliberales— que, entre otras cosas, modificó el papel del Estado en la formación y reproducción de la nación, los ciudadanos y los símbolos de lo nacional. La categoría de lo “nacional” y las “formas afectivas” de las que habla Shoshan se sometieron a una severa transformación a partir de un paulatino desmantelamiento ideológico, económico y político de lo que, durante mucho tiempo, representó y sostuvo el sentimiento de comunidad nacional. También influyó en los mecanismos y criterios culturales con que se forman y reconocen las identidades, hecho que se refleja, entre otras cosas, en las disposiciones narrativas, en el lenguaje que emplea la sociedad para referirse, por ejemplo, a la raza y al racismo,⁶³ a los prietos y a los güeros.

Un último apunte, necesario, es que este trabajo abusa, como todos los que tratan el concepto abstracto de nación, de la generalización. Las narrativas y discursos sobre lo nacional son, por fuerza, heterogéneos, incluso dentro de la geografía nacional, lo mismo que la influencia y el significado del Estado, del gobierno y sus prácticas. Esto se debe a la simpleza de que la nación está constituida por una variedad de localidades culturales, organizadas y estructuradas de maneras distintas. La distribución del poder político, económico es irregular y ha beneficiado de forma distinta a las localidades del país.⁶⁴ El progreso, la modernidad, la pobreza y, por lo tanto, el significado de lo nacional, es múltiple y diverso en la extensión de la que Claudio Lomnitz llama geografía cultural mexicana.

63 Pitt Rivers explica: Toda persona puede ser considerada desde diferentes aspectos, y el aspecto escogido depende de las circunstancias del momento. No es sólo forastero, sino que también es miembro de muchas otras categorías, tales como las relacionadas con la edad, la posición social y la ocupación. En consecuencia, el origen de una persona es recordado únicamente cuando ocurre algo especial, como, por ejemplo, cuando ofende a alguien o cuando se recuerda alguna pasada ofensa. Entonces, como explicación, sale a la superficie su origen: ¿Qué puede esperarse de él? Es de Jacinas, (J.A. Pitt Rivers, *Los Hombres de la sierra*, Barcelona, Grijalbo, 1971, p.43 citado por Natalia Mendoza Rockwell en *Conversaciones del Desierto: Cultura, moral y tráfico de drogas*, México, CIDE, 2008, p. 49).

64 Dijo alguna vez Juan Pedro Viqueira que “[...] las historias nacionales sólo pueden establecer relaciones conjeturales —a menudo erróneas— entre distintos fenómenos sociales”; por eso, el autor defendía, con Luis González, las monografías locales, la microhistoria, que “permiten comprender cómo las personas interpretan su momento histórico y cómo, a través de esa interpretación, responden a los problemas que se les plantean” (Juan Pedro Viqueira, “Todo es microhistoria”, *Letras Libres*, núm. 113, mayo 2008, p. 49).

Desde la Revolución francesa, las naciones suelen ir de la mano de estados nacionales. Pero esto no siempre ha sido así; era común, antes de la Ilustración, y aun después de ella, que dinastías, los Austria o los Borbón, por ejemplo, gobernarán enormes territorios integrados por diversos pueblos y culturas con los que no había una identificación cultural, lingüística o ideológica. A partir de la consolidación, en la Revolución francesa, de la idea ilustrada del estado nacional,⁶⁵ la nacionalidad se entiende de modo distinto; está normalmente asociada a la idea de que el pueblo, hecho de ciudadanos a los que integra una cultura nacional común, pacta ejercer la soberanía, la autodeterminación política (mediante la democracia electoral, por ejemplo), del territorio nacional.⁶⁶

Fue, de nuevo, Benedict Anderson quien rastreó los orígenes del nacionalismo y descubrió que coincidían con los del incipiente capitalismo.⁶⁷ El nacionalismo, según Anderson, era sólo una herramienta para desbancar aristócratas y monarcas, establecer una autoridad centralizada que garantizara la estabilidad y el control —económico, social— necesarios para lograr, por un lado, la exitosa acumulación de capital y, por otro, la proletarización.⁶⁸ El Estado y la idea de nación han sido siempre elementales para la producción capitalista:

Wallerstein decía que para el desarrollo del capitalismo era importante el desarrollo de estados nacionales y, por tanto, de ideologías nacionales, de nacionalismos. El dinamismo económico depende de la competencia entre estados: Es la competencia entre estados la que obliga a los gobiernos a otorgar movilidad a los capitales. En este sentido, los intereses colectivos en torno a un estado, que son un aspecto fundamental del nacionalismo, son

65 El surgimiento del Estado nacional es otro tema que se presta a controversias. Para Ashis Nandy, por ejemplo, éste tuvo presencia importante en Europa desde el Tratado de Westfalia, en 1648. Nandy desestima los contratos anteriores —que datan del siglo XIII, incluso—, entre el aparato de poder y el público, porque fue hasta el Tratado de Westfalia que se “otorgó estatus institucional formal al naciente concepto de Estado en Europa” (Ashis Nandy, *Imágenes del Estado. Cultura, violencia y desarrollo*, México, FCE, 2011, p. 18).

66 Claudio Lomnitz, *Modernidad Indiana. Nueve ensayos sobre nación y mediación en México*, México, Editorial Planeta Mexicana, 1999, p. 37 (en adelante, *Modernidad Indiana*).

67 Para una explicación desde la historia económica de cómo el capitalismo y libre mercado son el resultado de un esfuerzo del Estado, véase Karl Polanyi, *La gran transformación: los orígenes políticos y económicos de nuestro tiempo*, trad. Eduardo L. Suárez, México, FCE, 2003: “La historia económica revela que el surgimiento de los mercados nacionales no fue en modo alguno el resultado de la emancipación gradual y espontánea de la esfera económica frente al control gubernamental. Por el contrario, el mercado ha derivado de una intervención consciente y a menudo violenta del gobierno, que impuso la organización del mercado a la sociedad por razones no económicas” (Karl Polanyi, *op. cit.*, p. 310).

68 Eventualmente se formaría el mito de que el libre mercado y el capitalismo no son sino los regímenes estructurales adecuados para la naturaleza del ser humano egoísta, que sólo sabe ver por sí mismo. Véase Marshall Sahlins, *The Western Illusion of Human Nature*, Chicago, Prickly Paradigm Press, 2008.

también parte esencial del capitalismo como sistema.⁶⁹

Por un lado, el Estado debe crear y promover, como si fueran reales, mitos, tradiciones y orígenes comunes que caractericen el espíritu, la identidad, de una nación y justifiquen la inclusión y exclusión de diferentes personas —debe también emplear la fuerza y la negociación para los mismos efectos—; por otro, debe garantizar las condiciones políticas y económicas que mantengan la reproducción del estado nacional capitalista, entre ellas, contener la lucha de clases.⁷⁰ Para crear el estado capitalista, fue necesario que una élite presentara la idea de nación como un grupo humano unido por lazos culturales históricos, lingüísticos, esencialmente distintos⁷¹ a los que integran a otras naciones⁷² y con el derecho natural de gobernarse a sí mismo.

El problema que enfrentaron casi todos, si no todos, los estados nacionales en ciernes fue que la presunta cultura nacional no era un *fait accompli*, sino una aglomeración de múltiples culturas e identidades regionales, hechas de distintas idiosincrasias, lenguas, religiones, acentos, gastronomías y un infinito etcétera, en las que había que fomentar, en un esfuerzo dirigido por el Estado, el sentimiento de pertenencia a una comunidad nacional⁷³ inventada: “El proceso de integración consiste en crear los mitos de descendencia, la memoria histórica y la cultura común que conforman los elementos ausentes de la composición étnica junto con una solidaridad mutua”.⁷⁴

El carácter nacional que se inventa, importa destacarlo, no es sólo, dice Bartra, “un mero problema de psicología descriptiva”, sino una necesidad política, que sienta las bases de la unidad

69 Claudio Lomnitz, *Modernidad Indiana*, p. 13.

70 Robert Miles y Malcolm Brown, *op.cit.*, p. 147.

71 “[...] la capacidad de una comunidad étnica para expresar su cultura e historicidad y, por ello, su sentido único del yo colectivo” (Natividad Gutiérrez, *Mitos nacionalistas e identidades étnicas: los intelectuales indígenas y el Estado mexicano*, México, CONACULTA, IIS, Plaza y Valdés, 2001).

72 “[...] la cultura, la identidad cultural y la identidad étnica. Tradicionalmente, se suelen identificar estos tres elementos como manifestaciones directas de la existencia de una unidad superior: la de un pueblo o grupo étnico que es reconocible y se reconoce a sí mismo como relativamente homogéneo y distinguible de los otros pueblos. Esta concepción deriva del concepto romántico alemán de *Volk*, que planteaba la existencia de una unidad esencial entre cada grupo humano, concebido como un linaje racial, y su lengua, su cultura, su espíritu moral y su identidad” (Federico Navarrete, “La construcción histórica de la discriminación étnica”, pp.239-282 en Elisabetta di Castro, *Justicia, desigualdad y exclusión*, México, UNAM, 2009) Véase también *How “Natives” Think. About Captain Cook. For example*, Chicago, The University of Chicago Press, 1995.

73 Weber define la comunidad como “un tipo de relación social donde la acción está inspirada en un sentimiento compartido de pertenecer a un todo social” (Claudio Lomnitz, *Modernidad Indiana*, p. 36).

74 Anthony D. Smith, *The Ethnic Origins of Nations*, Oxford, Basil Blackwell, 1986, p. 147, citado por Natividad Gutiérrez Chong, *op. cit.*, p. 44.

nacional sobre la que debe tener soberanía el Estado.⁷⁵

Así, explica Lomnitz, entre los franceses, a los que se reconocía en esa calidad por haber nacido, y por residir, en el territorio nacional —y se pretendía que integraran una comunidad imaginada más allá de las fronteras acostumbradas entre bretones, normandos, catalanes, vascos—, se promovió el sentido de pertenencia a la nación e inventó una cultura nacional al reproducir las mismas danzas, los mismos festivales y eventos políticos en todo el país,⁷⁶ o al enseñar, en escuelas públicas, la misma historia patria. Para imaginar al pueblo francés—sigue Lomnitz—, un conjunto de personas participó de experiencias comunes.⁷⁷

Los primeros liberales recurrieron a lo que pudieron, lo que tuvieran a la mano, para unir a los miembros de una nación, inventando un sentido de pertenencia e intereses comunes para marcar fronteras —culturales, de idioma, históricas— con otras naciones y llevar a cabo el proyecto capitalista.⁷⁸ Entre los primeros criterios a los que recurrieron las élites estuvo la raza.⁷⁹ Las categorías raciales disponibles⁸⁰ eran las de mongoloide, caucásico y negroide. Era un repertorio limitado, sobre todo cuando había que identificar entre naciones europeas que, según estos criterios, habrían sido todas caucásicas. Se recurrió entonces a definiciones como la de nórdico, teutón, romano, galo, celta y anglosajón. Es decir, la lengua fue, en muchas ocasiones, el sustento de la comunidad imaginada y, al mismo tiempo, de las distinciones raciales.⁸¹

La identificación de la nación con una raza refuerza la necesidad de unión y soberanía nacionales: si un grupo es distinto —por motivos biológicos, nada menos— a otro, la nación se vuelve

75 Roger Bartra, *La Jaula*, p. 214.

76 Sobre este tema, un texto pionero y fundamental es Eric Hobsbawm y Terence Ranger (eds), *The invention of tradition*, Cambridge, University Press, 1992.

77 Claudio Lomnitz, *Modernidad Indiana*, p. 38. Para Ernest Renan, “la esencia de una nación está en que todos los individuos tengan muchas cosas en común y también que todos hayan olvidado muchas cosas”. Según él, todo ciudadano francés debe haber olvidado la masacre de protestantes en 1572, el día de La Saint-Barthélemy, y la masacre, en el siglo XIII, durante la Inquisición, de cientos de personas en el Midi. Traducción mía. Ernest Renan, “Qu'est-ce que'une nation?” en *Oeuvres Completes*, p. 892, citado por Benedict Anderson, *Comunidades Imaginadas. Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*, México, FCE, 2007, p. 23.

77 Robert Miles y Robert Brown, *op.cit.*, p. 147.

78 *Loc.cit.*

79 “racism is not an “expression” of nationalism . . . but [is] always indispensable to its constitution (Balibar y Wallerstein, *op.cit.* p. 54, citado por Peter Wade, “Racial identity and nationalism: a theoretical view from Latin America”, *Ethnic and Racial Studies*, 5 (2001) p.847).

80 “Like nations, races too are imagined, in the dual sense that they have no real biological foundation and that all those included by the signification can never know each other, and are imagined as communities in the sense of a common feeling of fellowship. Moreover, they are also imagined as limited in the sense that a boundary is perceived, beyond which lie other races (Robert Miles *et. al,op.cit.*, p. 148).

81 *Ibid.* p. 146.

un vínculo natural e inevitable.

Pasaría poco tiempo para que el destino de un país, su desarrollo económico y cultural, se consideraran el reflejo de la superioridad o inferioridad de su raza. Charles Davenport, en Estados Unidos, empató identidad nacional con raza pues, según él, cada una de éstas desarrollaba distintas capacidades, actitudes mentales y comportamientos.⁸² Robert Miles, sobre este tema, hace referencia al caso inglés decimonónico, cuando un remoto mito sobre los orígenes anglosajones (mestizaje entre sajones y anglos) se equipararon, o transformaron, en la idea de una raza. Surgió, entonces, la creencia de que existía algo llamado la “raza anglosajona”, que —así se pensaba— era particularmente proclive a la libertad y la creación de instituciones democráticas; estas características podían encontrarse, era natural, en cualquier parte del mundo en la que este pueblo hubiese tenido la caridad de instalarse.⁸³

¿Es en realidad peculiar la idea de una raza nacional? En términos generales, hay que convenir en que es una idea bastante común, aun cuando todavía sepamos comparativamente poco del tema. Se trata de la racialización de la categoría del ciudadano, un proceso que se da en muchos de los casos donde la construcción nacional implicó un mestizaje: la imagen del pueblo español como fusión de iberos y romanos, o como una fusión de iberos, romanos, árabes y judíos; la imagen de Brasil y de Cuba como híbridos; la de los británicos como fusión de anglo-sajones, normandos y celtas, etc.⁸⁴

El racismo científico y la eugenesia de los siglos XVIII y XIX consolidaron estas ideas, alimentando la noción de un determinismo nacional-biológico;⁸⁵ el tiempo añadiría a esta tesis consideraciones como la de Gobineau, según la cual la hibridez racial resultaba en degeneración y, por tanto, en un futuro poco promisorio para el país que cayera presa suya.⁸⁶

82 Beatriz Urías, *op.cit.*, p. 104.

83 Robert Miles *et al.*, *op. cit.*, p. 149.

84 Claudio Lomnitz, “Los orígenes de nuestra supuesta homogeneidad. Breve arqueología de la unidad nacional en México”, *Prismas. Revista de historia intelectual*, 14 (2010) p. 23 (en adelante, “Los Orígenes”).

85 Véase Michel Foucault, *The History of Sexuality*, New York, Vintage, 1980 y Ann Stoler, *Race and the Education of Desire: Foucault's “History of Sexuality” and the Colonial Order of Things*, Durham, Duke University Press, 1995.

86 Claudio Lomnitz, “Los orígenes”, p. 18.

Un repaso, no importa cuán somero o apresurado, de las distintas expresiones históricas del racismo en México sirve, y es acaso imprescindible, para un ejercicio analítico como el que intento en estas páginas. El repaso ilustra el sentido, la preponderancia, irrelevancia y evolución de ideas que históricamente han conformado y orientado las relaciones raciales en México. Sirve, pues, a modo de catálogo; explica la historia de las ideas que han sostenido y hecho viable al racismo, sin él, sería imposible aproximarse al racismo contemporáneo, que se articula a partir de circunstancias políticas y económicas específicas, sí, pero también adquiere sentido sólo si se entiende como herencia de una historia particular.⁸⁷ Lo dijo, entre otros, la socióloga mexicana Olivia Gall: “Lo primero que resulta indispensable apuntar [...] es que la discusión sobre estos temas requiere de una visión histórica sobre ellos. La raza y la etnicidad no son términos que tengan referentes fijos; hemos de verlos dentro del contexto de la historia de las ideas y colocarlos al mismo tiempo dentro del contexto de las prácticas [...]”.⁸⁸

Desde la Independencia hay una inquietud por lo mexicano, el sujeto nacional y, en particular, por la definición de cultura nacional con la que se habría de identificar al Estado y sus ciudadanos.⁸⁹ Así, desde el patriotismo criollo, en el siglo XVI, hasta la independencia, cuando el Estado mexicano los hizo oficiales, se promovieron símbolos patrios que contribuyeron a la demarcación de la idea de México respecto a España; entre los ejemplos más exitosos, aun en la actualidad, se pueden contar el

87 “One must start, then, from the concrete historical “work” which racism accomplishes under specific historical conditions —as a set of economic, political and ideological practices, of a distinctive kind, concretely articulated with other practices in a social formation [...]” (Stuart Hall, “Race Articulations and Societies Structured in Dominance”, en UNESCO (ed.), *Sociological Theories: Race and Colonialism*, Paris, UNESCO, p. 338, citado por Satnam Virdee “Racism, Class, and the Dialectics of Social Transformation”, en Patricia Hill Collins y Jon Solomos, *The SAGE Handbook of Race and Ethnic Studies*, Londres, SAGE Publications, 2010, pp. 135-166). Paul Gilroy, por su parte, diría: “Racism is always historically specific [...] Though it may draw on the cultural and ideological traces which are deposited in a society by previous historical phases, it always assumes specific forms which arise out of the present —not the past— conditions and organization of society” (Stuart Hall et. al., *Policing the Crisis. Mugging, the State and Law and Order*, Londres, Macmillan, 1978, p. 26, citado por Nisha Kapoor y Virinder S. Karla, “Introduction: The State of Race”, en Nisha Kapoor, Virinder Karla y James Rhodes, *The State of Race*, Londres, Palgrave, 2013, p. 5).

88 Olivia Gall, “Identidad, exclusión y racismo: Reflexiones teóricas y sobre México”, *Revista Mexicana de Sociología*, 66 (2004), pp. 226-227.

89 Según Lomnitz, desde la colonia y, de hecho, debido al arreglo ideológico, económico y jurídico colonial, en México se empezaron a trazar, a imaginar, entre las elites criollas y sus aliados, los contornos de un Estado regido por mexicanos, por no-peninsulares. Ver Claudio Lomnitz, *Modernidad Indiana*, p. 50.

culto a la virgen de Guadalupe,⁹⁰ el águila azteca y un origen nacional que data desde las civilizaciones prehispánicas.⁹¹ Natividad Gutiérrez refiere un ejemplo, el de las imágenes de la fundación de México-Tenochtitlán:

El simbolismo referente a la fundación de México-Tenochtitlán se utilizó ampliamente durante el Virreinato. [...] El uso de este símbolo se difundió a tal grado que en 1642, el virrey Juan de Palafox y Mendoza ordenó que se retirara el «símbolo de índole idólatra» y que se remplazara con la imagen de «Nuestra Señora». El deseo por la independencia política y la restauración del símbolo como emblema nacionalista llegaron eventualmente a coincidir durante la larga guerra de Independencia, ya que los participantes de la llamada Junta de Zitácuaro acordaron utilizar el símbolo prehispánico como su escudo de armas [...] El emblema se estructuró finalmente y se hizo público en 1968; su diseño actual evoca la apoteosis de un acontecimiento sagrado: el encuentro azteca con el sol.⁹²

Fue un proceso que permitía imaginar una comunidad a partir de referentes compartidos, simultáneos, que, a la vez, excluían de ella a otros, en este caso, a quienes hubieran nacido en España y la representaran.

Durante la primera mitad del siglo XIX, mexicano fue, básicamente, aquel que hubiera nacido en territorio nacional —la patria— y profesara la religión católica.⁹³ El Estado proclamó la igualdad de todos los mexicanos y terminó con el régimen de castas y estratificación racial de la colonia;⁹⁴ sin embargo, la desigualdad era palpable, y el acceso a la ciudadanía estaba restringido por factores económicos⁹⁵ y raciales:

90 Ver David Brading, *La Virgen de Guadalupe: imagen y tradición*, México, Taurus, 2002.

91 *Ibid.* p. 51. Según Claudio Lomnitz, los tres tótems de la historia nacional son la Virgen de Guadalupe, Benito Juárez y el esqueleto jugueteón (La Muerte) Véanse también Frederick C. Turner, *The Dynamic of Mexican Nationalism*, Chapel Hill, The University of North Carolina Press, 1968 y David Brading, *Los orígenes del nacionalismo mexicano*, México, SEP, 1973.

92 “Una vez lograda la independencia de México, en 1821, el cactus, el águila que luce una corona imperial se instituyeron oficialmente como el emblema nacional durante el periodo de Agustín de Iturbide. Guadalupe Victoria, su sucesor y primer presidente electo de México independiente, decretó que el emblema nacional debía ser el antiguo símbolo azteca, incluida la serpiente. Las modificaciones y cambios del emblema ha mostrado los caprichos de los siguientes gobernantes, incluido el emperador Maximiliano de Habsburgo, quien introdujo un león a un ángulo del águila. [...] No fue sino hasta 1934 cuando se decidió el diseño oficial y definitivo del emblema nacional, el que más se asemejaba a su precursor prehispánico y que fue el más aceptado de las diversas propuestas”(Natividad Gutiérrez, *op. cit.* p. 187).

93 Hasta la Constitución de 1857, el catolicismo tuvo carácter oficial. Claudio Lomnitz, *Modernidad Indiana*, p. 52.

94 “el liberalismo mexicano, como los otros liberalismos de la época, concebía a la nación como una comunidad unificada, integrada por ciudadanos individuales [...] iguales y gozaban de los mismos derechos políticos, concebidos como universales e inherentes a su condición de seres humanos” (Federico Navarrete, “1847-1949: el siglo que cambió la historia indígena mexicana” en Josefina Mac Gregor (coord.) *Miradas sobre la nación liberal: 1848-1948. Proyectos, debates y desafíos*, México, UNAM, 2010, p. 126 (en adelante, “Historia indígena”).

95 “sólo los hombres mayores de edad que tuvieran una renta anual determinada podían votar [...] En 1846 se agregó a este requisito el de saber leer y escribir. Para ser diputado se necesitaba una renta anual mínima de 1,500 pesos, para ser senador, de 2,000, y para presidente, 4,000 pesos” (Claudio Lomnitz, *Modernidad Indiana*, p. 57).

[...] se puede decir que la ideología nacionalista conservadora de la primera mitad del siglo XIX permitía la manutención *de facto* de las jerarquías sociales de la colonia, pues la distinción a través del dinero podía servir para fortalecer los sistemas de discriminación por “raza”, dado que la mayoría de los indios y la gente morena en general eran pobres [...] La mayoría de los pobres de México seguía excluida de los bienes de la nacionalidad (igualdad ciudadana, educación pública, derecho de representación en el estado) pues los recursos de la burocracia nacional eran magros y, peor todavía, esos recursos se utilizaban primordialmente para beneficio de los poderosos de la época. Es por esto que en el siglo XIX el término “indio” cobró una nueva acepción, al fusionar factores de raza con factores de clase: todo campesino pobre se convirtió en un “indio” para las clases medias y altas de las ciudades. Es decir, la palabra “indio”: se volvió una forma de mencionar a aquellos que no eran ciudadanos cabales.⁹⁶

Federico Navarrete estudia la relación entre los pueblos indígenas y el Estado durante los regímenes liberales mexicanos del siglo XIX y determina que, aunque en la Constitución de 1824 quedara estipulada la abolición de las castas y, en consecuencia, se eliminaran el cobro de tributo a indígenas y las labores forzadas, en la práctica no se cumplía con los principios universalistas liberales, sobre todo el de ciudadanía universal; en su lugar, dice el autor, lo que hubo fue una *ciudadanía étnica*. Y es que el ejercicio de la ciudadanía estaba condicionado en función de “la identidad cultural y étnica de las élites euroamericanas que tenían el poder”; el ciudadano debía ser varón, católico, hablar castellano, tener educación formal y propiedades.⁹⁷ El simple hecho, continúa Navarrete, de que las constituciones y leyes fueran escritas en castellano, cuando lo hablaba una minoría, sirve como indicio del acceso discriminado a la ciudadanía.

En suma, el liberalismo mexicano, que como otros americanos veía con malos ojos la pluralidad étnica —pues se interponía al objetivo de unidad nacional—, estableció un régimen en que la ciudadanía se definía, en principio, a partir de la igualdad universal, pero en la práctica excluía a muchos de su ejercicio por no cumplir con ciertas condiciones que, de una manera u otra, remitían a criterios y situaciones raciales. Rodolfo Stavenhagen estudió el tema y explica la sujeción indígena a una doble opresión: “as poor peasants, resident peons, and city lumpenproletariat, they suffered an

⁹⁶ *Loc. cit.*

⁹⁷ Federico Navarrete, “Historia indígena”, p. 127.

exploitation characteristic of their social class position; and, as ethnic groups in a condition of inferiority *vis-a-vis* mestizos and creoles, they were culturally oppressed by the carriers of the dominant culture, that is, they suffered an exploitation characteristic of their colonial situation.”⁹⁸

Poco a poco, se desarrolló una imagen en la que los indígenas parecían ser responsables de impedir la homogeneidad lingüística y cultural, factor indispensable, se pensaba, para garantizar la unidad nacional y protegerse de conflictos intestinos o la invasión de países extranjeros.⁹⁹ Parafraseando a Juan Pedro Viqueira, el *problema indígena* no surgió cuando se proclamó la igualdad de todos los mexicanos para terminar con el régimen colonial de castas, sino al pretender que una nación debía ser cultural, lingüística e históricamente homogénea, y que el indígena era, en todo aquello, «otro» y diferente.

Hasta la Revolución, hubo mexicanos —una mayoría nacional—, e indígenas, y a éstos había que integrarlos vía aculturación y mestizaje coercitivos (o desindianización), porque concederles una relativa autonomía corporativa como durante la colonia, con las repúblicas de indios, implicaba reconocer la existencia de varias naciones —con sus propios valores, régimen jurídico, orientación y prácticas políticas— dentro de otra, la mexicana, y eso contravenía el modelo republicano de nacionalidad y la idea liberal de igualdad ante la ley.¹⁰⁰

Por eso, durante el siglo XIX, aunque no se estipulara oficialmente en ninguna parte, la nacionalidad mexicana, o, mejor, la ciudadanía, se definió a partir de una dualidad indio-no indio, en la que los primeros “carecían sentimiento patrio; que la opresión los había convertido en seres taciturnos, reservados, desconfiados, mentirosos y pasivos; y [...] el alcoholismo había disminuido su inteligencia y sensibilidad”.¹⁰¹ El Estado dirigió el esfuerzo por disolver la cultura, la lengua, las tierras comunales y las instituciones de los pueblos indígenas para convertirlos en ciudadanos sin distinciones legales y,

98 Rodolfo Stavenhagen, “México: minorías étnicas y política cultural, en *Nexos*, julio, 1979, citado por Alan Knight, “Racism, Revolution, and Indigenismo: Mexico, 1910-1940, en Richard Graham (ed.), *The idea of Race in Latin America: 1870-1940*, Austin, University of Texas Press, 2010 p.78.

99 Juan Pedro Viqueira, “La falacia indígena”, *Nexos*, mayo 2005, <http://www.nexos.com.mx/?P=leerarticulo&print&Article=660490>, consultado el 10 de junio de 2013. Véanse también Charles A. Hale, *El Liberalismo mexicano en tiempos de Mora, 1821-1853*, México, Siglo XXI, 1984.

100 Claudio Lomnitz, *Las salidas del laberinto. Cultura e ideología en el espacio nacional mexicano*, México, Joaquín Mortiz, 1995, p. 353.

101 Beatriz Urías Horcasitas, *Historias secretas del racismo en México (1920-1950)*, México, Tusquets, 2007, p. 43.

así lo creían, mexicanos; el proceso, explica Beatriz Urías, inyectó fuerza a las nociones de diferencia racial: “El imperativo de integrar a los grupos indígenas, «civilizándolos» y haciéndolos salir de la barbarie, no resolvió la escisión que dividió a la sociedad mexicana en el siglo XIX. A lo largo de este periodo se configuró una visión cada vez más clara acerca del peso del factor racial —en su doble vertiente, fisiológica y moral— para el «progreso» de la nación”.¹⁰²

Francisco Pimentel, por ejemplo, escritor que influyó en este debate que intentaba definir Estado, pueblo y nación, urgía a que se revisaran los aspectos psicológicos y morales que mantenían al indio en el atraso.¹⁰³ En su *Memoria sobre las causas que han originado la situación actual de la raza indígena de México y medios de remediarla*, Pimentel decía que “mientras los indios estén embrutecidos y degradados, mientras no tengan necesidades físicas y morales, ideas de patria, honor y deber”,¹⁰⁴ frenarían la integración de la nación moderna.

La preocupación de las élites por el *problema indígena* alcanzó extremos insospechados; así el de Veracruz, donde algunos médicos, en el último tercio del siglo XIX, se aventuraron en el análisis anatómico de diferencias raciales —buscando dotarlas de sustento científico—, sirviéndose de técnicas de antropometría y medición de cráneos provenientes de la medicina legal.¹⁰⁵ A pesar de que la raza fuera importante en el proceso de definir y formar nación y a pesar, también, de que la idea de una raza mestiza, revestida de dignidad, como criterio de nacionalidad (“hacer de la raza mestiza una raza nacional”)¹⁰⁶ empezara a perfilarse desde la Independencia, el gobierno liberal no asoció nunca de manera expresa la nacionalidad con la raza. Esto, por un lado, porque el liberalismo se opone a que la nación se defina en relación con una raza y, por otro, porque durante el siglo XIX y principios del XX estuvo en boga el darwinismo social,¹⁰⁷ popularizado por Spencer y Haeckel, según el cual la mezcla

102 “Esta nueva visión pudo desarrollarse gracias a la llegada de influencias científicas e intelectuales extranjeras, sobre todo a través de la Misión Científica Francesa que acompañó a la expedición militar al inicio de los años sesenta” (*Ibid.*, p. 44).

103 *Loc. cit.*

104 *Loc. cit.*

105 *Ibid.*, p. 42.

106 *Ibid.*, p. 55.

107 *Ibid.*, p. 56.

entre razas en diferentes etapas evolutivas conducía a su degeneración.¹⁰⁸

Durante el porfiriato, el racismo fue más acusado debido a la intrusión de ideas racistas provenientes de Europa y la acelerada implementación de un modelo de desarrollo económico orientado a la exportación. La industrialización dismanteló comunidades campesinas, muchas de ellas indígenas, para incorporar a sus habitantes como mano de obra urbana y rural. A partir de esto, y como consecuencia de la previsible resistencia a la proletarización de los sectores campesinos, los empleadores reanimaron, como en los países coloniales, «el mito del nativo perezoso», y se recurrió a interpretaciones y formulaciones racistas: “The coffee planters of Chiapas deplored the «natural indolence» of the sierra indians; a Morelos planter lamented that «the indian [...] has many defects as a laborer, being, as he is, lazy, sottish and thieving»”.¹⁰⁹

Una prueba irrefutable del racismo que prevalecía en las prácticas del Estado y la vida diaria porfirianas son las Exposiciones Universales, foros en que las naciones exhibían lo mejor de sí para competir por el beneplácito del mundo occidental. El atraso o, mejor, la modernidad de una nación se decidía y —más importante aun— avalaba desde Europa.¹¹⁰ Y en ese continente, durante el siglo XIX, se creía en la superioridad de la raza blanca, europea, y desaprobaban las mezclas raciales. Así, los porfirianos que se proponían atraer inversión e inmigración europea debieron hacerlo con la única moneda que valía: la raza. Por eso, en la Exposición Universal de 1889, “Para México era causa perdida tratar de demostrar la pureza racial —blanca y libre de mezclas— de la población mexicana moderna. Pero toda la propaganda de México en París subrayaba que las clases altas mexicanas eran inequívocamente blancas y, por ende, que México encajaba en la modernidad según un criterio establecido por las sociedades modernas”.¹¹¹

108 Justo Sierra diría que México precisaba de una inmigración europea con quienes “debemos procurar el cruzamiento de nuestros grupos indígenas, si no queremos pasar del medio de civilización, en que nuestra nacionalidad ha crecido, a otro medio inferior, lo que no sería una evolución, sino una regresión” (Claudio Lomnitz, *Las salidas del laberinto*, p. 354). Véase también Mark Francis, *Herbert Spencer and the Invention of Modern Life*, Ithaca, Cornell University Press, 2007 y Mauricio Tenorio, *Artilugio de la Nación Moderna. México en las exposiciones universales (1880-1930)*, México, Fondo de Cultura Económica, 1998 (en adelante, *Artilugio*).

109 Alan Knight, *op. cit.* p. 79.

110 Por eso, las élites mexicanas afrancesadas no intentaban, como más de uno habrá pensado, ser francesas, sino apenas modernas. Ver Mauricio Tenorio, *Artilugio*, p. 38.

111 *Ibid.* p. 130.

García Cubas, en un boletín de propaganda con el que intentaba persuadir europeos de emigrar a México, explicaba que en el país los mestizos formaban parte de la clase trabajadora, hecho que convenía, no sólo porque representaban una fuerza de trabajo confiable y esmerada, sino porque, además, tenían una gran capacidad de imitación (de lo occidental, se entiende).¹¹²

La Secretaría de Fomento publicaría, en 1911, un folleto con el encabezado “Investigaciones sobre el problema obrero rural en el extranjero”. En él, se leía que los hombres se dividen en tres grupos principales:

“El primero comprende los pueblos de raza caucásica [...] única que [...] ha pasado del gremio agrario al manufacturero del cual ha salido [...] la industria transformadora en gran escala [...] El segundo grupo compuesto preferentemente de la raza amarilla [...] parece capaz de imitar el régimen industrial capitalista [...] El tercer grupo comprende la mayoría de los pueblo indígenas del África, de América [...] y dispone de un grupo tan reducido de hombres enérgicos y perseverantes que sólo ha logrado formar el gremio agrícola [...] Los individuos de este grupo parecen incapaces de imitar, como los del segundo, la producción capitalista [...] En relación con el grado de inferioridad de una raza [...] los individuos que la forman resultan por su propia naturaleza, trabajadores libres, obligados o esclavizados”.¹¹³

Estos estudios tenían el propósito —de pretendida objetividad científica— de, en palabras del autor, “epidermizar la explotación”. Por eso, el folleto continuaba con la aseveración de que, “según observadores competentes”, no había entre los nativos de México más de un 5 a 6 por ciento de hombres “activos y perseverantes”. La esclavitud, o su batería de diversos eufemismos, quedaban, así, justificados, pues no existía, como en Europa, un número suficiente de trabajadores comprometidos, serios y vigorosos para abastecer las necesidades del campo mexicano. Al que no quisiera participar, se le obligaría.

El mismo informe pasa, renglones después, a enlistar los que considera secretos del éxito agrario en otros países: “La mayoría de las naciones colonizadoras han procedido como los Estados Unidos, exterminando a los indígenas para reemplazarlos por operarios de razas superiores más activas.

112 *Loc. cit.*

113 Armando Bartra, “Teoría y práctica del racismo. Plantaciones y monterías en el porfiriato”, *Ciencias*, 61 (2001), p. 75

Procediendo más humanamente, la Argentina, en una guerra formal, rechazó hace cuarenta años a la población indígena a la Tierra del Fuego [...] facilitando los terrenos a los inmigrantes europeos”.¹¹⁴ El problema con México, según el documento, era que estas hazañas eran irrealizables dada su mayoría de población inferior. Una pena, la “imposibilidad material de deshacerse del elemento indígena [que ...] parece a muchos inútil”. Por ello, concluye el documento, México tendría que contentarse con introducir trabajadores de razas más activas.

El régimen porfiriano, preocupado por justificar lo que sin mucha dificultad se podría llamar esclavitud —Ángel Pola publicó en esa época una serie de reportajes titulada “Los escándalos de la esclavitud en México”—,¹¹⁵ convocó expertos extranjeros para que examinaran la situación de los peones endeudados con haciendas y los enganchados por fuerza en fincas y monterías del sudeste. El resultado fueron sendos reportes como el que sigue: “[...] los indios sólo trabajan cuando se ven obligados a procurarse lo muy poco que requieren para sus necesidades domésticas. En reemplazo a la antigua mita, los propietarios rurales han sabido establecer el trabajo por obligación judicial, dando a crédito a los indios bebidas alcohólicas y toda clase de objetos que les son útiles; y como los indios no tienen otro medio de pagarlos, desquitan su precio con trabajo”.¹¹⁶

Paul Furbach, un terrateniente alemán en Chiapas, argumentó en su tesis de doctorado, en 1912:

A las naciones europeas les falta hacer uso del derecho caucásico con las razas del segundo y tercer grado [... las que] junto con su inclinación al ocio, tienen la inclinación al engaño y al robo [...] las naciones colonizadores caucásicas tienen pues, desde el punto de vista de la raza, el derecho a quitarles a las poblaciones flojas la tierra en la medida que no la trabajan [...] Es forzoso imponer el trabajo al indígena indolente, bajo la meta del desarrollo nacional-social, y más aún cuando se trata de razas a las que les falta el deseo de trabajo emprendedor, así como la persistencia”.¹¹⁷

Las excéntricas ideas de un alemán vecindado en México no merecerían mayor atención salvo por el hecho de que no lo eran: los planteamientos, señala Armando Bartra, son casi idénticos a los de Otto

114 *Loc. cit.*

115 *Ibid.* p. 73.

116 *Loc. cit.*

117 *Ibid.* p. 74.

Peust, otro alemán, convocado por Díaz en 1903 y nada menos que director del Departamento de Agricultura de la Secretaría de Fomento. La grave diferencia, explica Bartra, entre el terrateniente alemán y su compatriota funcionario —responsable, por cierto, del folleto antes referido—, es que el primero hablaba por él mientras que el segundo expresaba el punto de vista del gobierno.¹¹⁸ Dijo Otto Peust: “[...] La imposibilidad de tener un derecho común para todas las razas se manifiesta principalmente en lo que respecta a la propiedad de la tierra y al trabajo obligado [... Así] la necesidad que se reconoce y practica generalmente, de quitar a una población indolente las tierras que no aprovecha, tiene como correlativa la de imponer a los nativos inertes cierta obligación al trabajo”.¹¹⁹ El progreso, para este teutón que dirigió el Departamento de Agricultura, consistía en privar de sus tierras a los inferiores y someterlos al trabajo forzado. Porque ya era demasiado tarde para exterminar o desterrarlos, sobre todo si se tomaba en cuenta que era la mayoría de la población; “uncirlos al trabajo, así sea contra natura, es hazaña del progreso”.

La etnofobia fue moneda corriente durante el Porfiriato. Maqueo Castellanos, un mexicano al que preocupaban las formas y deformidades de su país, escribió el libro *Algunos Problemas Nacionales*, en el que llegó a conclusiones no muy distintas a las de los alemanes: “Si en vez de once millones de indios esparcidos en el campo y la montaña tuviéramos la misma suma de emigrantes extranjeros de todas o de cualquier nacionalidad, seríamos un país treinta veces más rico, más respetado, más fuerte [...]”.¹²⁰

En 1889 se publicó el libro de geografía del que aprenderían los alumnos en las escuelas públicas mexicanas. El autor era el profesor Alberto Correa, miembro de la Sociedad de Geografía y Estadística y director de una escuela primaria. En su texto, *La Geografía en México*, uno se enteraba de que el país estaba compuesto por cuatro razas, la india, europea, negra y criolla. El texto enseñaba también que:

118 *Loc. cit.*

119 Otto Peust (atribuido), *Investigación sobre el problema obrero rural en el extranjero*, México, Secretaría de Fomento, 1911, citado por Armando Bartra, *op. cit.*, p. 74.

120 Maqueo Castellanos, *Algunos problemas nacionales*, México, Eusebio Gómez del Puente, 1910, citado por Armando Bartra, *op. cit.*, p. 77.

La clase llamada principal está formada por las personas más ilustradas o que poseen el elemento vital de los capitales. En los individuos de esta clase reside el ejercicio del comercio, de las profesiones científicas, de las bellas artes y la literatura, pudiendo competir por su ilustración, con los moradores del viejo continente [...] Los indios, por su carácter indolente, y más que nada por su falta de ilustración, constituyen en nuestro país un elemento casi nulo, siendo un factor insignificante en el consumo y producto de la riqueza pública [...]¹²¹

Armando Bartra concluye que, con todo, el racismo más ofensivo no fue el promovido por asesores y tecnócratas extranjeros ni el que podía encontrarse en los libros de texto de la época, ni siquiera el de un finquero alemán que, sin empacho, justificó la esclavitud en la universidad de Heidelberg. No, el racismo más ofensivo, dice Bartra, fue el del presidente mixteco de México que solía talquearse el rostro.

Durante casi todo el siglo XIX, aunque todos los mexicanos fueran ciudadanos formalmente iguales ante la ley,¹²² la identidad racial siguió siendo, como en la colonia, un criterio fundamental en la determinación de la posición social y el acceso a la ciudadanía. Por eso, dice Alan Knight, los mandos en el ejército mexicano asemejaban los de ejércitos coloniales: con tropas “oscuras” y oficiales de mando “pálidos”; por la misma razón, Porfirio Díaz, un “mixteco casi puro”, parecía, a los ojos de un contemporáneo suyo, poseer “sólo una octava parte de sangre india” o, incluso, “completamente blanco”.¹²³ Sobrevivió, además, el programa modernizador, iniciado en el último tercio del siglo XIX, sostenido por “la convicción de que el progreso y la modernización del país dependían de la homogeneización racial y que la degeneración social podía ser atajada en el terreno de la herencia”¹²⁴

Después de la Revolución hubo que incorporar en un nuevo marco político, ideológico e institucional a las masas populares, a los nuevos sujetos políticos que habían participado en ella, muchos de ellos, por cierto, indígenas, y casi todos armados.¹²⁵ Se replantearon, teórica y

¹²¹ Armando Bartra, *op. cit.*, p. 78.

¹²² *Ibid.* pp. 72-73.

¹²³ Traducción mía. Alan Knight, *op. cit.*, p. 73.

¹²⁴ Beatriz Urías, *op. cit.*, p. 15.

¹²⁵ Emiko Saldívar, *op. cit.* p. 56.

políticamente, las cuestiones de la nación y el sujeto, la cultura y raza nacionales, “porque la revolución adquiere ser cuando toma conciencia intelectual (moral) de su proceso. Antes, sólo puede ser observada como la matanza casi gratuita entre bandos”.¹²⁶

Sobre la marcha, en el periodo que va del Club Antirreeleccionista a la creación del Partido Nacional Revolucionario, las distintas facciones que se entrecruzan, se eliminan, se oponen y se funden, van describiendo una exigencia impostergradable: la conciencia de integración nacional, el principio unificador que decida el sentido de las experiencias [...] El miedo ante la destrucción sistemática, la invocación de las hordas que amenazan la existencia misma de la propiedad privada, propagan en la pequeña burguesía y en la burguesía el deseo compulsivo de la unidad nacional [...] La nación va apareciendo como un resultado inevitable de las luchas por la concentración del poder, como una justificación del mítico millón de muertos.¹²⁷

Beatriz Urías explica que con Obregón inició un proceso de ideologización e institucionalización — mediante la educación y un sofisticado despliegue de recursos políticos, literarios e iconográficos— de mitos fundadores, que pretendían retratar y representar al, y lo, mexicano;¹²⁸ al mismo tiempo, se emprendieron campañas para elevar el nivel educativo, enfrentar el fanatismo religioso y cambiar la mentalidad de los mexicanos;¹²⁹ se había iniciado la reconstrucción de las conciencias,¹³⁰ cabe decir, por una inquietud de élites, de la burguesía y pequeña burguesía. Para Natividad Gutiérrez, la transformación cultural del siglo XX, que intentaba integrar a una población poliétnica, se consiguió por dos vías; la primera fueron las políticas e instituciones culturales públicas, entre las que se deben contar el Instituto Nacional Indigenista, el Instituto Nacional de Bellas Artes, y el Conaculta; la

126 Carlos Monsiváis, “Notas sobre la cultura mexicana en el siglo XX”, en *Historia General de México*, México, Colmex, 2004, p. 977 (en adelante, “Notas sobre la cultura”).

127 *Loc. cit.*

128 “Es útil contar con más investigación sobre México y acerca de la capacidad del Estado para transformar los procesos culturales, simbolizados por el “Gran Arco” de Corrigan y Sayer, a fin de proporcionar material histórico para uno de los aspectos del debate bajo revisión, en especial en lo relativo a la importancia del Estado en la formación de la comunidad nacional de México al inculcar un culto cívico que consiste en establecer rutinas, rituales e instituciones” (Natividad Gutiérrez, *op.cit.*, p. 35).

129 “La derecha no quiere advertir el centro de su derrota: la enseñanza primaria, sustento de la unificación del país y correa de transmisión del impulso nacionalista. En 1934, en un discurso en Guadalajara, el ex presidente Plutarco Elías Calles es categórico: hay que arrebatarle a la iglesia el “alma de los niños”. El contenido del lema es sencillo: necesitamos implantar un sentido-unívoco de la nacionalidad como historia y como obediencia a las instituciones: estos son los héroes, estos son los villanos, estas son las leyes justas, éste es el lenguaje nacional, éste es el gobierno que demanda nuestro respeto, ésta es la auténtica emoción patria. La campaña, que cuesta muchas víctimas, tiene éxito. En 1910 el 20 por ciento de la educación primaria depende del gobierno; en 1986, el 93 por ciento” (Carlos Monsiváis, “Muerte y resurrección”).

130 Guillermo Palacios, “Introducción” en *La pluma y el arado. Los intelectuales pedagogos y la construcción sociocultural del problema campesino*, México, Colmex/CIDE, 1999, p. 13, citado por Beatriz Urías, *op.cit.*, p. 19.

segunda consistió en la educación pública, obligatoria y gratuita.

[...] el Estado decide convertir el nacionalismo en la educación cívica y moral de las mayorías, la doctrina que no necesite de libros sino de espectáculos. Para esto patrocina una versión monumental de su historia (el muralismo o la Escuela Mexicana de Pintura), y promueve la alfabetización que amplía los límites de la nación y, de paso, capacita mano de obra para el desarrollo industrial; organiza la cultura laica a través de la Secretaría de Educación Pública, defiende sin gran ardor los adelantos económicos, políticos y jurídicos del pueblo que registra la Constitución de 1917, divide a los sectores en corporaciones, y, last but not least, se identifica literalmente con México exigiendo para el gobierno el respeto que a la nación se debe.¹³¹

La idea de Horcasitas es que los gobiernos revolucionarios mexicanos se habían propuesto crear un “hombre nuevo”, similar a lo que se hizo en los regímenes fascista, franquista y durante la dictadura de Salazar en Portugal.¹³² El ánimo de los revolucionarios mexicanos corresponde perfectamente con lo que Gramsci denominó *estatolatría*, que refiere a una situación en que el Estado y los individuos se identifican, uno con otro, para crear una nueva civilización,¹³³ un nuevo tipo de hombre y de ciudadano.¹³⁴ La imagen de este hombre nuevo se relacionaba con una mística nacionalista hecha de símbolos, ritos, monumentos y ceremonias —“una traducción y una reducción, y con frecuencia una caricatura grotesca”, diría Bartra—; con la singularidad racial y la adopción de valores contrarios al liberalismo y al individualismo, donde las mayorías tuvieran un lugar central¹³⁵ y el Estado interviniera de manera prominente. Participando de este ánimo regenerador, Daniel Cosío Villegas escribió.

[...] la Revolución nos creó, y mantuvo en nosotros por un tiempo largo, largo, la ilusión de que los intelectuales debíamos y podíamos hacer algo por el *México nuevo* que comenzó a fraguarse cuando todavía no se apagaba completamente la mirada de quienes cayeron en la guerra civil. Y ese hacer algo no era, por

131 Carlos Monsiváis, “Muerte y resurrección”.

132 Beatriz Urias, *op.cit.*, p. 23.

133 “Los nuevos privilegiados necesitan una falsa conciencia. A diferencia de los aristócratas, no se creen de origen divino: creen que son el pueblo que llegó al poder y quiere el cambio. Pero no el cambio de arriba, naturalmente, cosa por demás absurda, si el pueblo ya está en el poder: quieren el cambio de abajo. Quieren modificar a los campesinos, quitarles lo conservador, sacarlos del atraso y la superstición, hacerlos a su imagen y semejanza: la vanguardia progresista a la cual la Revolución le hizo justicia” (Gabriel Zaid, “Al cielo por la izquierda”, *Letras Libres*, febrero 2011, <http://www.letraslibres.com/revista/convivio/al-cielo-por-la-izquierda>, consultado en línea el 2 de octubre de 2013).

134 Roger Bartra, *Oficio Mexicano*, México, Debolsillo, 2013 p. 159 (en adelante, *Oficio Mexicano*).

135 Beatriz Urias, *op.cit.*, p. 25.

supuesto, escribir o siquiera perorar; era moverse tras una obra de beneficio colectivo.¹³⁶

José Vasconcelos manifiesta una inquietud similar cuando, el 9 de junio de 1920, toma posesión como rector de la Universidad Nacional.

Lo he querido porque he sentido que este nuevo gobierno en que la revolución cristaliza como en su última esperanza, tiene delante de sí una obra vasta y patriota en la que es deber ineludible colaborar. Yo soy en estos instantes, más que nuevo rector que sucede a los anteriores, un delegado de la Revolución que no viene a buscar refugio para meditar en el ambiente tranquilo de las aulas, sino a invitaros a que salgáis con él a la lucha, a que compartáis con nosotros las responsabilidades y los esfuerzos. En estos momentos yo no vengo a trabajar por la Universidad, sino a pedir a la Universidad que trabaje por el pueblo.¹³⁷

Esta “obra de beneficio colectivo”, que preocupaba lo mismo a intelectuales como Cosío Villegas que a las élites burguesas y gobernantes antes mencionadas, se refería, concretamente, a conseguir romper con el pasado porfirista e identificar como mexicanos a los distintos sectores sociales y regionales del país. Y es que la guerra civil había desmembrado la nación, reduciéndola a una aglomeración de facciones beligerantes donde caudillos —*freelance*, los llama Alan Knight— como Peláez en la Huasteca y Cantú en Baja California desafiaban la autoridad central; donde Yucatán y Oaxaca prácticamente habían dejado de ser parte de México y Estados Unidos había violado el territorio mexicano en varias ocasiones.¹³⁸ Lo explica Ricardo Pérez Monfort:

La guerra revolucionaria trajo como consecuencias más palpables no sólo la desarticulación económica, política y social, sino la clara manifestación de la diversidad nacional en prácticamente todos su ámbitos [...] entre ricos y pobres, entre norteros y abajeños, entre indios y mestizos, entre ciudadanos y rancheros, entre nacionales y extranjeros; en fin entre todos aquellos que eran capaces de colorear los matices del gigantesco espectro social y cultural albergado por el territorio mexicano [...] esta revelación impulsó gran variedad de reflexiones sobre lo que había sido y lo que en

136 Énfasis mío. Daniel Cosío Villegas, *Ensayos y notas*, citado por Carlos Monsiváis, “Notas sobre la cultura”, p. 977.

137 José Vasconcelos, discurso pronunciado con motivo de su toma de posesión, 1920, citado por Carlos Monsiváis, “Notas sobre la cultura mexicana en el siglo XX”, en *Historia General de México*, México, Colmex, 2004, p. 985.

Aguilar Camín dice: “México, nación, revolución y régimen, se volvieron términos intercambiables en el corazón del nacionalismo revolucionario, fruto genuino de la incommunicable experiencia de autodescubrimiento que trajo la Revolución y surtidor de una nueva retórica de la concordia, llamada a mitigar los enfrentamientos particulares y a garantizar la estabilidad del nuevo orden, que no fue sino el de la final reconciliación del país y sus instituciones en la nacionalidad revolucionaria” (Héctor Aguilar Camín, “Notas sobre nacionalismo e identidad nacional”, *Nexos*, julio de 1993, <http://www.nexos.com.mx/?p=6803>, consultado en línea el 2 de octubre de 2012).

138 Alan Knight, *op.cit.*, p. 84.

ese tiempo pretendía ser México¹³⁹

Así surgieron el nacionalismo revolucionario, el mestizo y el indigenismo, “mecanismos ideológicos clave para disminuir las desigualdades y reformular el equilibrio entre los actores sociales”.¹⁴⁰ El nacionalismo promovió una cultura cívica que facilitó la idea de pertenencia e identidad nacional:

En relación con las identidades políticas, habría que recordar que la Revolución de 1910 fue un proceso de construcción nacional que sentó las bases tanto del Estado autoritario como de la identidad nacional [...] El nacionalismo estructuraba una comunidad que era a la vez cultural y política; fue la ideología institucionalizada del autoritarismo y, como tal, un factor determinante del poder infraestructural del Estado, pues ejercía una influencia integradora y estabilizadora que fue decisiva para sus relaciones con la sociedad. [...] Esta ideología, más difusa que concentrada, impregnó los valores de las élites y de la sociedad en general; era ampliamente difundida por las agencias administrativas del Estado, por el partido oficial, también por la escuela pública y por los medios. Gracias a ella la estabilidad autoritaria se apoyaba también en la adhesión e identificación de la mayoría de la población. El nacionalismo enmascaraba las diferencias sociales, pues disimulaba la exclusión de que eran víctimas los más pobres y los indígenas, generaba sentimientos de solidaridad social e introducía una cierta cohesión en una sociedad atravesada por profundas desigualdades.¹⁴¹

Guillermo Bonfil Batalla describe, con un dejo de humor, un proceso similar al ocurrido en Francia, que referimos antes (supra. p.15). El sistema escolar mexicano quiso generalizar un artificio llamado arte, cultura, e identidad mexicanas. Se editaron libros de texto, cancioneros y métodos de dibujo confeccionados para difundir lo que, a partir de ese momento, se reconocería como folclor nacional, pero no era sino “una selección de ritmos, cuentos, canciones y danzas de la más variada procedencia, cada uno de los cuales tenía vigencia real únicamente en sus regiones o localidades de origen”.¹⁴² Así, continúa Bonfil, a los niños del país se les hizo aprender una serie de cantos y bailes que les era

139 “El Estado que surge de la lucha armada entre 1910 y 1920, requiere de un espacio de indefinición convincente que auspicie la sensación, mucho más que la idea, de la pertenencia desafiante a un país. Ya se era formalmente una nación y sin embargo pocos lo creían: lo que unificaba era lo que dividía, y la gente se afiliaba a regiones, grupos étnicos, causas políticas, gremios, clases sociales, bandos de caudillos. Se era maya, tarahumara, campesino, anarco-sindicalista, sonoreño, veracruzano, pequeño burgués, abogado, zapatero, pobre o rico, mucho más que mexicano”. (Ricardo Pérez Monfort, “Nacionalismo y representación en el México posrevolucionario”, en Pablo Escalante Gonzalbo (coord.), *La idea de nuestro patrimonio histórico y cultural*, México, Conaculta, 2011, p. 249).

140 Beatriz Urias, *op.cit.*, p. 16.

141 Soledad Loaeza, “La metamorfosis del Estado: Del jacobinismo centralizador a la fragmentación democrática” en Soledad Loaeza y Jean-Francois Prud'homme (coords.) *Los Grandes Problemas de México: Instituciones y Procesos Políticos*, México, COLMEX, 2010, pp. 39-40.

142 Guillermo Bonfil Batalla, “Identidad Nacional y Patrimonio Cultural: los conflictos ocultos y las convergencias posibles”, en Guillermo Bonfil, *Obras Escogidas*, México, Ini, Inah, Conaculta, Secretaría de la Reforma Agraria, Ciesas, 1995, pp. 397-408.

totalmente ajena. La música mexicana podía ser un son tapatío que se le enseñaba a niños otomíes o pai pai, coahuilenses o yucatecos. Es importante notar que la presunta cultura popular no era otra cosa que una selección y reelaboración de prácticas y manifestaciones artísticas tradicionales,¹⁴³ sobre todo de origen campesino, hecha por élites intelectuales y artísticas al servicio de un esfuerzo unificador del Estado.¹⁴⁴

Este reconocimiento, [...] que llevó finalmente a dar con el deber ser de tal o cual manifestación popular idiosincrática, contribuyó no sólo a la invención de tradiciones —tan caras para el discurso nacionalista— sino al establecimiento o a la consolidación de estereotipos regionales primero y después nacionales, que se propagaron a diestra y siniestra [...].¹⁴⁵ Y es así como algunas manifestaciones populares reelaboradas por miembros de estas élites fueron ampliamente promovidas por las autoridades hasta lograr una tácita imposición y, posteriormente, cierta aceptación de índole popular. Tal vez el ejemplo más preclaro sea el cuadro estereotípico del charro y la china bailando el “Jarabe tapatío”, que a lo largo de las primeras tres décadas de este siglo adquirió acta de certificación como cuadro estereotípico con cierto carácter simbólico en diversos medios populares nacionales. Con estos métodos se contribuyó a que tales expresiones se propagaran ampliamente y con el tiempo gozaran de gran aceptación entre grupos mayoritarios de la población. Así se establecieron las bases de lo que podría identificarse como un nacionalismo popular-oficial.¹⁴⁶

Las autoridades educativas recogieron tradiciones inventadas e identificadas como “típicamente mexicanas”¹⁴⁷ en ciertas —no todas las— regiones del país, principalmente el Bajío, Puebla y Oaxaca.¹⁴⁸ El tema fue estudiado por Raymond Williams, quien lo llamó “selective tradition” —el proceso en el que las clases dominantes eligen, privilegian y normalizan expresiones culturales e históricas mientras marginan otras.¹⁴⁹ Fue así que los charros y las chinas poblanas se establecieron

143 Peter Wade señala, atinadamente, que lo que se presenta como tradicional o típicamente mexicano casi nunca lo es; así, el primero en ejecutar sonos rancheros estaría influido por polkas provenientes de los países germanos, lo mismo que los primeros jaraneros pudieron haber escuchado arpas en conciertos de cámara. Peter Wade, “Rethinking *Mestizaje*, Ideology and Lived Experience”, *Journal of Latin American Studies*, 37 (2005), p. 245.

144 Ricardo Pérez Monfort, *op. cit.*, p. 258.

145 *Ibid.*, p. 257.

146 *Ibid.*, p. 260.

147 Peter Wade advierte sobre el abuso que muchos intelectuales hacen de la idea de un grupo dominante que escoge, inventa e impone las tradiciones nacionales. Este proceso puede darse como resultado de la persecución de intereses diversos y encontrados, contingentes, como los de locutores de radio, músicos y dueños de disqueras que lo único que quieren es hacer dinero y, por tanto, adivinar los gustos del público. La identidad cultural nacional no se tiene que dar como una concertación deliberada del Estado. Peter Wade, *op. cit.*, p. 860; para una crítica de la imposición de la cultura e historia nacionales, así como un argumento a favor de la investigación etnográfica, localizada, para conocer la interacción entre las distintas regiones y “la cultura nacional”, ver Paula López Caballero, “Le nationalisme ordinaire, un régime de vérité pragmatique?”, *Raisons Politiques. Études de Pensée Politique*, 37 (2010), pp. 79-88.

148 Ricardo Pérez Monfort, p. 262.

149 Ver Raymond Williams, *Problems in Materialism and Culture*, London, Verso, 1980.

como ejemplos que identificaban al país entero.

Ricardo Pérez Monfort reconoce la máxima expresión de este esfuerzo por inventar tradiciones en la creación de la Noche Mexicana, que se celebra en escuelas y plazas públicas desde septiembre de 1921. En esa primera ocasión, el programa del evento explicaba a los presentes que asistirían a un “resumen de toda suerte de manifestaciones artísticas populares, porque en ella el pueblo de México se mirará a sí mismo, como un espejo prodigioso, con una fisionomía que hasta ahora él mismo casi desconoce [...]”.¹⁵⁰ El resumen consistió, relata Monfort, “en la presentación de fuegos artificiales y dos cuadros bailables compuestos por tehuanas, charros y chinas poblanas”.¹⁵¹

Bajo el fuerte impulso estatal, el tiempo se encargaría de sustituir rituales y festejos tradicionales, cívicos o religiosos —como las fiestas de la Virgen de la Covadonga o el aniversario de independencia de algunos países hispanoamericanos—, por celebraciones armadas exclusivamente con chinas, charros, tehuanas y jarabes.¹⁵² Escuelas primarias en las regiones más disímiles compartirían el programa de la Noche Mexicana: las mismas canciones, el mismo baile, la misma música y los mismos sombreros y vestidos. Eventualmente, los mismos estereotipos fabricados circularían en espacios de recreación —carpas, teatros y parques— y en medios de comunicación masiva, como el cine y la radio.¹⁵³

José Clemente Orozco, visiblemente molesto ante un júbilo nacionalista que vindicaba una falsa mexicanidad, se rebeló:

Detesto representar en mis obras al tipo odioso y degenerado del pueblo bajo y que generalmente se toma como asunto “pintoresco” para halagar al turista o lucrar a su costa. Somos nosotros los primeros responsables en haber permitido que se haya creado y robustecido la idea de que el ridículo “charro” y la insulsa “china poblana” representan el llamado “mexicanismo”[...] Por estas ideas renuncié de una vez por todas a pintar huaraches y calzoncillos mugrosos.¹⁵⁴

150 Noche mexicana, programa de mano, 26 de septiembre de 1921, citado Ricardo Pérez Monfort, *op.cit.*, p. 264.

151 *Loc. cit.*

152 *Ibid.* p. 265.

153 *Loc. cit.*

154 Olivier Debroise, *Figuras en el trópico, plástica mexicana 1920-1940*, p. 54, citado por Roger Bartra, *La jaula*, p. 125.

La historia en los libros de texto escolares, por su parte, parecía ser una sola, escrita bajo pleno consenso: la conquista y la colonia fueron tiempos oprobiosos, en los que el pueblo mexicano (porque el pueblo mexicano es, fundamentalmente, el azteca) sufrió como no volvería a hacerlo nunca.¹⁵⁵ El siglo XIX consistió en enfrentamientos entre bandos que se describen sin demasiados miramientos: muy buenos y muy malos. Por fin, la Revolución fue final feliz de una accidentada historia y victoria definitiva del pueblo de México.¹⁵⁶ La confección de una —sólo puede haber una— historia nacional, de la que todos los mexicanos puedan, y deban, sentirse partícipes o, por lo menos, orgullosos herederos, dice Bonfil, desaparece diferencias y pueblos; “se asume una identidad nacional mexicana intemporal, ahistórica, que trasciende las identidades étnicas y las vacía de contenidos concretos”.¹⁵⁷

Del mismo modo, poco tiempo antes, Porfirio Díaz inició el culto cívico a Benito Juárez; en 1884, organiza el primer tributo al Benemérito, con motivo de su XII aniversario luctuoso; en 1910, para el centenario de la Independencia, el ex presidente liberal oaxaqueño ocuparía un lugar de honor entre los héroes de la nación y, en 1906, se festejaría el centenario de su nacimiento y nombró padre fundador de la nación. De esta última ocasión, Natividad Gutiérrez relata:

[...] en todos los rincones de México había concursos de oratoria, desfiles, y obras de teatro que exaltaban la vida de Juárez; se develaron monumentos, estatuas y, desde luego, muchas plazas públicas tomaron el nombre de Juárez. Por primera vez, multitudes de escolares, iletrados, pobres, élites y burócratas se reunieron con una sola idea en común: venerar al hombre que había luchado por preservar el territorio y la libertad que todos compartían [...] Tales conmemoraciones alumbraron la inauguración de una religión cívica promovida por el Estado con el objetivo de proporcionar a las masas una opción institucionalizada de cultos y festividades [...] El vacío de sentimientos unificados nacionales fue llenado con «tradiciones inventadas» en gran escala, las cuales buscaban inculcar lealtad al Estado así como la participación de la población en la vida pública [...].¹⁵⁸

¹⁵⁵ Así, la Ley del 6 de enero de 1915, aditamento del artículo 27, redactado por los Constitucionalistas, justificó la expropiación y el reparto agrario aludiendo al despojo indígena durante la colonia: “(La Ley) incluía una interpretación de la historia patria que se volvería canónica con la redacción del artículo 27, y una argumentación jurídica notable. En muy resumidas cuentas [...] se ha despojado a los indígenas de la tierra que les dio en propiedad la Corona española y que es necesario, justo, restituir esa propiedad: habla del “despojo de los terrenos de propiedad comunal o de repartimiento” concedidos por el “Gobierno Colonial como medio para asegurar la existencia de la clase indígena” y dice que “es palpable la necesidad de devolver a los pueblos los terrenos de que han sido despojados”(Fernando Escalante, “El lenguaje del artículo 27 constitucional” en Emilio Kouri (coord.), *op. cit.*, pp. 229-251).

¹⁵⁶ Claudio Lomnitz resume la versión revolucionaria de la historia nacional: “la unidad y solidaridad entre los mexicanos surge a pesar del origen de la nación en la violación y el pillaje de la conquista y sus repeticiones cíclicas a todo lo largo de la historia moderna, que culminan con la Revolución mexicana” (Claudio Lomnitz, *Idea de la muerte en México*, trad. Mario Zamudio Vega, México, Fondo de Cultura Económica, 2006, p. 47 (en adelante, *La muerte*).

¹⁵⁷ Guillermo Bonfil Batalla, “Identidad Nacional y Patrimonio Cultural: los conflictos ocultos y las convergencias posibles”, en Guillermo Bonfil, *Obras Escogidas*, México, Ini, Inah, Conaculta, Secretaría de la Reforma Agraria, Ciesas, 1995, pp. 397-408.

¹⁵⁸ Natividad Gutiérrez Chong, *op. cit.*, p. 220.

El nacionalismo mexicano, lo dije antes, data de la Independencia, con la apropiación criolla de motivos prehispánicos para destacar la diferencia respecto de España; pero el nacionalismo revolucionario, promovido por el régimen posterior a la guerra civil, fue una versión particular de éste, con propósitos y medios distintos. Ejemplo de ello es que la versión actual del culto a Juárez representa y significa cosas distintas; entre ellas, la autodeterminación y soberanía nacionales como principio rector del país, empleado principalmente contra Estados Unidos.¹⁵⁹ Otra utilidad del mito y el culto a Juárez es el valor ideológico de sus orígenes indígenas, en los que hizo hincapié el nacionalismo revolucionario y del que hablaré más adelante.¹⁶⁰

El hombre nuevo, que fabricaron —lo demuestra Bartra— en un intermitente y a veces deliberado concierto Ezequiel Chávez, Manuel Gamio, Julio Guerrero, Martín Luis Guzmán, Andrés Molina Enríquez, Justo Sierra, Antonio Caso, José Vasconcelos, José María Velasco, Diego Rivera, José Guadalupe Posada, Gorostiza, Xavier Villaurrutia, Torres Bodet, Pellicer, Salvador Novo, Leopoldo Zea, Octavio Paz, Samuel Ramos, Jorge Carrión, José Gaos, Mariano Azuela, López Velarde, entre otros, fue el mestizo, un proyecto político ideológico: “la idea de que existe un sujeto único de la historia nacional —«el mexicano»— es una poderosa ilusión cohesionadora [...] y forma parte igualmente de los procesos culturales de legitimación política del Estado moderno”.¹⁶¹

¹⁵⁹ *Ibid.* p.221.

¹⁶⁰ “La revaluación de la indianidad de Juárez, como se observa en su biografía anecdótica, es un producto genuino del siglo XX, lo cual convierte la leyenda juarista del «Presidente indio» en una historia muy atractiva” (*Ibid.* p. 224).

¹⁶¹ Roger Bartra, *La jaula de la melancolía*, p. 20.

LOS MEXICANOS SEGÚN MITOS, VERDADES Y ALGUNAS OCURRENCIAS *DE A TIRO*

ESTRAFALARIAS

*No amo mi patria. Su fulgor abstracto es inasible. Pero (aunque suene mal) daría la vida por diez lugares
suyos, cierta gente, puertos, bosques de pinos, fortalezas, una ciudad deshecha,
gris, monstruosa, varias figuras de su historia,
montañas —y tres o cuatro ríos.*

José Emilio Pacheco

En este capítulo se desmenuzan, desde la historia, algunas caricaturas del “mexicano”, imágenes que, como las naciones, muchas veces —las más— fueron artificios fabricados con propósitos políticos concretos. Así el caso del mestizaje, que facilitó el camino a la idea, muchas veces tenida por cierta, de que México no es un país racista. El apartado sobre mestizaje señala sus múltiples contradicciones, sin pasar por alto las virtudes, que las tuvo. El aspecto del mestizaje que intento destacar, sin embargo, es el de su contribución a la imagen del mexicano como sujeto racial. La importancia de estos mitos, el mexicano moreno, hijo jodido de la guadalupana, de lengua suelta y picaresca, reside en el hecho de que siguen vivos, y funcionan como parte de una panoplia de signos reconocibles que hacen que la gente parezca más o menos “naca”, más o menos “prieta”. El estereotipo “mexicano” es una estampa normativa que corresponde, se supone, al perfil racial, económico, psicológico de la mayoría del país. La forma y contenido del estereotipo, demostraré, tiene varios años de vida, y se inserta en las interacciones cotidianas, cumple una función, primordial, cada vez que individuos deciden, negocian y se apropian estatus social e identidades.

El capítulo explora, también, las características afectivas del régimen posrevolucionario, su influencia en las vidas, relaciones y la movilidad social de las personas para, más adelante, detallar el contraste que representan el Estado y modelo de desarrollo implementados en la década de los años

ochenta. La comparación interesa lo mismo desde un registro económico como de uno afectivo e ideológico. Las transformaciones económicas y sus consecuencias inciden directamente en la idea que la gente forma de su país. La ideología oficial importa por razones similares; su influjo media las percepciones, las imágenes y representaciones de los individuos. La ideología posrevolucionaria, a la sazón, estuvo cargada, a tope, de contenido racial, de modo que la transición tuvo, también, un impacto en la manera en que los mexicanos perciben y hablan de la raza y el racismo.

EL MESTIZO

El proceso de formación nacional durante el período posterior a la Revolución coincide con varios hechos importantes. Uno de ellos, fundamental, fue el surgimiento del relativismo cultural o culturalismo, cortesía de Franz Boas y Edward Sapir; aquél, figura fundacional de la antropología norteamericana y tutor de Manuel Gamio; el segundo, también pupilo de Boas y uno de los lingüistas más importantes de Norteamérica. Ambos académicos habían trabajado temas de filología etnográfica y, tras determinar que las lenguas no constituían distintas representaciones del mismo mundo sino estructuras mentales específicas labradas para hablar y habitar mundos particulares (un mundo, una lengua), se llegó a la conclusión de que no había mejores o peores lenguas, ni culturas superiores a otras. Lo que había era mundos —o culturas— distintos.¹⁶² Con este precedente, Boas declararía en 1911, en la Ciudad de México, que no había pruebas científicas para demostrar la superioridad de grupos raciales sobre otros; que las diferencias entre culturas eran sólo eso, diferencias, de paso culturales, es decir, sin implicaciones biológicas.¹⁶³ Con esto, los pensadores mexicanos encontraron el boquete intelectual por el que cabría la idea de una nación moderna y racialmente híbrida.

Manuel Gamio adoptó el esquema relativista boasiano para formular una nacionalidad mexicana

162 Mauricio Tenorio, *Culturas y memoria: manual para ser historiador*, México, Tusquets, 2012, p. 38 (en adelante, *Culturas y memoria*).

163 *Ibid.*, p. 39. Esta tesis ocuparía un espacio mediático abrumador después de que la discípula de Boas, Margareth Mead, publicara su *Coming of Age in Samoa*.

basada en la raza; una nacionalidad racial. El impulso relativista fue aprovechado por Gamio para continuar lo que Andrés Molina Enríquez y Justo Sierra habían comenzado: la identificación de la nacionalidad y cultura mexicanas con un sujeto nacional racial, el mestizo, resultado de la mezcla entre indígenas y españoles.

Vale la pena mencionar, así sea sólo como dato curioso, que nadie antes de las primeras décadas del siglo XX consideraba que la mezcla racial fuera algo afortunado:¹⁶⁴ “La superioridad de la raza blanca europea se pregonaba con tanta fuerza por la opinión científica de entonces, que ninguna nación que pretendiera ser considerada moderna y cosmopolita intentaría proponer la superioridad o igualdad de otras razas”.¹⁶⁵

Mauricio Tenorio explica que, tan tarde como 1948, una maestra mexicanoamericana demandó al Estado de California por la persecución de la que fue objeto tras haberse casado con un hombre negro; que Hannah Arendt, ¡en 1959!, consideró las leyes contra el matrimonio interracial en el sur de Estados Unidos “the most outrageous of the racial regulations”, y que el matrimonio entre la madre estadounidense y el padre keniano de Barack Obama era, en la mayoría de los estados sureños, ilegal en el momento en que éste nació. Dicho esto, el autor sugiere: “mídase ante estos datos la osadía de unos cuantos mexicanos que, entre 1880 y 1910, se dieron a justificar un mercado libre de la carne, y a hallar en lo mestizo una forma de modernidad ciudadana”.¹⁶⁶

Esto no significa que el mestizaje en México fuera el simple resultado del ánimo incluyente o iconoclasta de sus intelectuales. El que se optara por el mestizaje tuvo que ver con que fue producto de una guerra civil popular que costó numerosas vidas. Ahí, sobre todo, la razón de la vena incorporacionista del mestizaje mexicano: se trataba de una nación revolucionaria que había

164 Mauricio Tenorio, “Del mestizaje a un siglo de Andrés Molina Enríquez”, en Emilio Kouri (coord.), *En busca de Molina Enríquez. Cien años de Los grandes problemas nacionales*, México, Colmex, Centro Katz, University of Chicago, 2009, pp. 33-65.

165 Mauricio Tenorio, *Artilugio*, p. 134.

166 Se refiere, obviamente, a Molina Enríquez. Mauricio Tenorio Trillo, “Del mestizaje a un siglo de Andrés Molina” en Emilio Kouri (coord.) *En busca de Molina Enríquez. Cien años de Los grandes problemas nacionales*, México, El Colegio de México, 2009, p. 38 (en adelante, “Molina Enríquez”).

desplazado¹⁶⁷ un régimen que pregona y practicaba el racismo segregacionista de los países europeos y un declarado afán occidentalizador.¹⁶⁸ A esto, Tenorio añade: “en realidad no era, en esencia, un debate sobre las posibilidades del mestizaje, sino sobre la nación, la ciudadanía y el Estado dado el inevitable mestizaje”.¹⁶⁹ Más adelante intentaré mostrar que, aun dado el mestizaje —una realidad no sólo mexicana, ni americana, sino universal—, éste es susceptible de adoptar una multiplicidad de perfiles raciales.

Al concluir la fase armada, en la que los sectores populares e indígenas¹⁷⁰ tuvieron un papel crucial, los ideólogos de la Revolución debían incorporar contenido social a su proyecto de nación; éste quedaría plasmado en la constitución de 1917, un documento con ostensible contenido nacionalista y popular.¹⁷¹ Los mexicanos dejaron de ser definidos con base en una supuesta ciudadanía universal y comenzaron a serlo como comunidad nacional en función de la pertenencia a una raza, la mestiza.¹⁷²

Fue Gamio quien propuso, después de Molina Enríquez y Justo Sierra, un proyecto de comunidad nacional basado en la homogeneización racial:¹⁷³

Gamio se preguntaba por qué «la mayor parte de los pueblos de la América Latina nunca han podido constituir verdaderas naciones», en tanto que «en Estados Unidos sucedió precisamente lo contrario». Atribuía el progreso de los estadounidenses a la «homogeneidad racial, a la comunidad de manifestaciones culturales y a la unificación lingüística de la población», y el fracaso de los latinoamericanos a la «heterogeneidad de raza que trae consigo el alejamiento étnico de los pobladores blancos con respecto a los aborígenes».¹⁷⁴

¹⁶⁷ El rompimiento, real, simbólico o retórico, con el Porfiriato y la necesidad de marcar distancia es fundamental para entender muchas de las proclamas del régimen posrevolucionario. Así, escribe Fernando Escalante, sobre la Ley del 6 de enero y el artículo 27 de la Constitución: “[...] su interpretación de la historia es combativa: señala a responsables concretos y, de paso, contribuye a la construcción simbólica del “porfiriato” como origen de los males”(Fernando Escalante Gonzalbo, “El lenguaje del artículo 27 constitucional”, en Emilio Kouri (coord.), *op. cit.*, pp. 229-251).

¹⁶⁸ Se dice también que otro de los factores fue la presencia numerosa de mestizos en el poder. Y es que, cuando se decidió, en el siglo XIX, que para lograr el progreso serían necesarios el blanqueamiento y la paulatina desaparición de la población india, los trabajadores europeos prefirieron no venir a México, que ofrecía condiciones ventajosas —como la mano de obra barata— a inversionistas extranjeros, no así a trabajadores.

¹⁶⁹ Mauricio Tenorio, “Molina Enriquez”, p. 41.

¹⁷⁰ Álvaro Obregón dirigió y dependió de filas armadas de indios yaquis, lo mismo que Gabriel Gavira de los juchitecos, por ejemplo. (Alan Knight. *op. cit.* p. 83).

¹⁷¹ “Debido al origen del nacionalismo mexicano —producto del patriotismo criollo, que, para reivindicar su origen americano había equiparado la prehispánica con las otras grandes civilizaciones del mundo—, éste fue, primero, “una doctrina de las clases altas, que obstaculizaron su difusión por temor a que adquiriese connotaciones sociales subversivas. Sólo en el siglo XX ese credo aristocrático pudo engendrar variantes populares, que adoptaron las masas urbanas en el contexto de la industrialización incipiente” (Bernardo Mabire, “Dilemas del nacionalismo oficial mexicano”, *Foro Internacional*, 39 (1999), p. 482); véase Gerhard Masur, *Nationalism in Latin America*, Nueva York, The Macmillan Company, 1966, pp. 152-163 y Fernando Escalante Gonzalbo, “El lenguaje del Artículo 27 constitucional” en Emilio Kouri (coord.), *op. cit.*, pp. 229-251.

¹⁷² Federico Navarrete, “Historia Indígena”, p. 163.

¹⁷³ Emiko Saldivar, “Racismo en México”, p. 56.

¹⁷⁴ Beatriz Urías, *op. cit.*, p. 95.

Consecuente con este diagnóstico, Gamio había sugerido, años antes, que el Estado procurara la mezcla racial, lo mismo que la “generalización de las ideas de cultura moderna” y la unificación del idioma. Sin esto, decía, no podía haber patria ni nacionalidad.¹⁷⁵

El mestizaje como ideología sirvió, por lo menos, tres propósitos; el de unidad nacional, la asimilación e incorporación de los pueblos indígenas y a “la creación de ideas de igualdad mientras se mantenía una economía basada en una desigualdad profunda”.¹⁷⁶

La revolución revaluó al indígena, su lugar en sociedad y relación con el Estado; ahora era materia prima para fabricar mestizo, pero no dejó de considerársele “otro”,¹⁷⁷ distinto del mestizo, pues éste iba un peldaño más arriba en la carrera evolutiva. Un pesimista Bonfil Batalla interpretó el mestizaje como una reivindicación tramposa, que no contempló nunca a los indios en la nación futura, exclusivamente mestiza. Porque una cosa era, dijo, el indio muerto, y otra, bien distinta, el indio contemporáneo: “Las culturas indias, entendidas como culturas-madres en la ideología del mestizaje, sólo pueden existir como cosa muerta. Las que sobreviven, las contemporáneas, son percibidas únicamente como residuos, como fósiles: un fantasma anacrónico que pálida y difusamente recuerda lo que fue, pero nunca refiere al presente y menos aún al futuro”.¹⁷⁸ El indio habría de desaparecer, así fuera por la aculturación, el trabajo, la industrialización o el inevitable mestizaje biológico:

Lo de mestizo [...] era de alguna manera anti-indígena, menos que anti-criollo porque Molina siempre creyó en la cercanía étnica entre el mestizo y el indio, pero mestizo era no indio. Un no indio, sin embargo, que era como la salvación del indio, de ahí lo fácil que fue para intelectuales y políticos en la década de 1930 pegar mestizaje con indigenismo, y así quedaron por décadas como una y la misma cosa: orgullo de ser mestizos —es decir, ni catrines ni indios—, pero orgullosos de lo indígena que de cualquiera manera, vía el mercado libre de la carne y la modernización

175 Manuel Gamio, “Introducción”, en *Ethnos, Revista mensual de Estudios Antropológicos sobre México y Centroamérica*, México, tomo 1. , núm. 1, noviembre 1922-enero 1923, p. 2, citado por Beatriz Urías Horcasitas, *op. cit.*, p. 88.

176 Emiko Saldívar, “Racismo en México”, p. 59.

177 “Esta mayoría mestiza [...] su identidad histórica fue definida por la ideología del mestizaje, que fue la que le dio nombre, fisonomía y sentido. También es un invento porque, como ha señalado Alan Knight, los diferentes grupos que fueron agrupados dentro de ella, campesinos y hacendados, políticos y militares [...] provenientes de todas las regiones de México, en realidad tenían muy poco en común, salvo el hecho de que no se consideraban indios”(Federico Navarrete, “Historia indígena”, p. 160).

178 Bonfil Batalla, *Obras Completas*, p. 419.

comandada por mestizos, el indio estaba destinado a desaparecer.¹⁷⁹

Federico Navarrete coincide con Bonfil y Tenorio; en su opinión, los pensadores porfirianos y revolucionarios que diseñaron la fórmula nacionalista del mestizaje compartieron la convicción de una raza blanca superior. Consideraban las aportaciones del indígena menos valiosas que las del español, de quien el mestizo habría obtenido belleza, inteligencia, capacidad de trabajo y mentalidad progresista; del indígena, en cambio, recibió apenas resistencia a la desventura y capacidad de adaptación en el territorio mexicano:¹⁸⁰ “Ni la indígena ni la mestiza, a pesar de la mejoría que ésta ha logrado, se distinguen ni por su hermosura, ni por su cultura, ni en general por su refinamiento de las razas de muy adelantada evolución, sino por las condiciones de su incomparable adaptación al medio, por las cualidades de su portentosa fuerza animal”.¹⁸¹

De ahí que alguien tan ilustre como José María Luis Mora, tiempo antes, recomendara la pronta y masiva inmigración europea. Gamio expresó una inquietud similar, en un artículo publicado en *Eugenesia*, donde afirmaba que gracias a un proceso de selección, el indio era más resistente que los blancos y mestizos; sin embargo, su capacidad de adaptación debía ir de la mano de “inteligencia, productividad en el ámbito de trabajo, creatividad artística o industrial”, propiedades que sólo se heredan de la raza blanca.¹⁸² En la década de los años cuarenta, Alfredo Valle caracterizaría al mestizo como “activo, inteligente, ambicioso y audaz”, pero falto de carácter y constancia, porque “en él obran el ímpetu y la activa energía del blanco y la pasividad, la apatía y la energía estática del bronceado”.¹⁸³

Gutiérrez Chong advierte, aun en libros de texto gratuitos, publicados en las últimas décadas del siglo pasado (1970-1999), la reproducción de una idea similar. Según éstos, las contribuciones culturales de los indígenas al México contemporáneo son de carácter formulario, un catálogo de

179 Mauricio Tenorio Trillo, “Molina Enríquez”, p. 52.

180 Federico Navarrete, “Historia indígena”, p. 157.

181 Andrés Molina Enríquez, *Los grandes problemas nacionales*, México, A. Carranza e Hijos, 1909, p.249, citado en Mauricio Tenorio, “Molina Enríquez”, p. 47.

182 Beatriz Urías, *op cit.* p. 119.

183 *Ibid.*, p. 116.

materiales entre los que se hallan herramientas, técnicas agrícolas, comida, vestimenta y poco más. En cambio, los mismos libros destacan una contribución cultural hispánica que consistió en ideas nuevas, la germinación de nuevos valores, actitudes y actividades económicas, el cristianismo, el castellano, una nueva arquitectura religiosa, la primera universidad e imprenta del continente y nuestros primeros personajes ilustres, Sor Juana Inés de la Cruz y Carlos de Singüenza y Góngora.¹⁸⁴ Gutiérrez concluye, “En resumen, la exégesis del mestizaje en los textos favorece el legado español en función de la introducción y reproducción de un sistema nuevo de ideas; asimismo, reduce a su mínima expresión la herencia indígena, por lo que se enfoca casi exclusivamente en los remanentes y artefactos que aún persisten de la cultura material en el consumo cotidiano de bienes”.¹⁸⁵

Pese al giro culturalista boasiano y su influencia en Gamio, la eugenesia siguió siendo popular en algunos países y círculos académicos. Entre los casos más notables estuvo el régimen soviético y, aunque de manera mucho menos pronunciada, el gobierno posrevolucionario mexicano durante sus primeras décadas de vida. La posrevolución se suscribió a la idea generalizada de que la moral, los comportamientos y las personalidades tenían un origen racial; por lo tanto, la mezcla —o falta de ella— particular de razas dentro de un territorio definía el espíritu y la esencia de la nación.¹⁸⁶

El Estado debía intervenir, entonces, en la reproducción sexual de sus ciudadanos para garantizar la calidad —racial— del sujeto nacional; y parecía existir consenso sobre la mejor manera de conseguirlo: “procurar en las generaciones por venir la cruce del mestizo con aquellos elementos raciales que tengan con él mayor afinidad, principalmente de origen europeo y particularmente de raza hispánica”.¹⁸⁷ Gilberto Loyo diseñó políticas demográficas que proponían que el crecimiento de la población mexicana se diera a partir de una migración selectiva de técnicos y agricultores extranjeros; el demógrafo mexicano añadiría, en defensa del mestizaje, que la fórmula óptima sería una entre

184 Natividad Gutiérrez, *op. cit.*, p. 112.

185 *Loc. cit.*

186 “El conjunto de ideas y sentimientos que todos los individuos de un mismo país aportan desde que nacen constituye el alma de la raza” (Heberto Alcázar, citado por Beatriz Urías, *op.cit.*, p. 118).

187 Beatriz Urías, *op. cit.*, p. 118.

indígenas y migrantes blancos, porque, así, el mestizo sería concebido por “razas vigorosas”.¹⁸⁸ Las políticas de población de Loyo se incluyeron en el Primer Plan Sexenal (1934-1940), suscrito por el Partido Nacional Revolucionario.¹⁸⁹ A la par de esta propuesta de promover la llegada de blancos *selectos* al país, para “obrar sobre la herencia humana con un plasma germinativo selecto, haciendo surgir seres más hermosos, más inteligentes, más perfectos”,¹⁹⁰ los eugenistas promovieron la idea de impedir la reproducción de aquellos que consideraran susceptibles de transmitir elementos degenerativos.¹⁹¹ Esta propuesta alcanzó su apogeo en Veracruz, en julio de 1932, al conseguir que se implementaran políticas de esterilización para prevenir la herencia del idiotismo, la locura, de enfermedades incurables o la criminalidad. Sin embargo, aclara Beatriz Urías, la eugenesia en México tendió, más bien, a la solución del problema de las *razas atrasadas* por medio del mestizaje, la migración y la educación. En suma, como dice Navarrete, el mestizo sería indio, sí, pero un indio blanqueado; nunca un blanco “aindiado”.¹⁹²

Aquí interesa, sobre todo, el mestizaje como principio homogeneizante, como herramienta para imaginar una comunidad mexicana que trascendía las otrora indelebles diferencias de casta, raza y clase. El mestizaje pudo reunir elementos indígenas y europeos e insertarlos en un proyecto ideológico de nación, en un proyecto de futuro común¹⁹³ del que nadie, o casi nadie, quedaba excluido, porque ya no se hablaba de razas en plural sino de una sola, la mexicana o mestiza —que muy pronto fueron una

188 Beatriz Urías, *op.cit.* p. 120.

189 *Loc. cit.*

190 *Ibid.* p. 121.

191 *Loc. cit.* Léase también el interesante trabajo de Andrés Ríos Molina sobre al hacinamiento de “locos” en la Ciudad de México del siglo pasado: *La locura durante la Revolución mexicana. Los primeros años del Manicomio General La Castañeda, 1910-1920*, México, El Colegio de México, 2009.

192 *Ibid.*, p. 158. Los ejemplos del lugar privilegiado de la blancura, aun entre los ideólogos del mestizaje, aun en el mismo Gamio, son abundantes. Véase Agustín Basave, *México Mestizo: análisis del nacionalismo mexicano en torno a la mestizofilia de Andrés Molina Enríquez*, México, FCE, 1993; Beatriz Urías, *Historias secretas del racismo en México*, México, Tusquets, 2008; Alicia Castellanos (ed.), *Nación, racismo e identidad*, México, Nuestro tiempo, 1998; Alicia Castellanos (ed.), *Imágenes del racismo en México*, México, Plaza y Valdés, 2003; Olivia Gall (ed.), *Racismos, mestizaje y modernidad: visiones desde latitudes diversas*, México, UNAM, 2007; Mónica G. Moreno Figueroa, “Distributed intensities: whiteness, mestizaje and the logics of mexican racism”, *Ethnicities*, (3) 2010, pp. 387-401. Uno de ellos, bastante revelador, lo ofrece Beatriz Urías: “En la década de los treinta, Gamio seguía hablando de «la anormal evolución de los pueblos indoibéricos de América», perceptible en el «raquíto desarrollo numérico de las altas cifras de mortalidad, las continuas guerras u revoluciones civiles, el perenne malestar económico, el retraso cultural, etcétera». La solución que proponía para que estas poblaciones llegaran a ser «lógicamente gobernadas y pudieran evolucionar favorablemente» era la reinstauración de leyes «inspiradas en la observación de blancos e indígenas», como las que habían existido en la época colonial. Esta propuesta es un indicador de que en los círculos intelectuales mexicanos de la primera mitad del siglo XX seguía vigente una percepción excluyente de la diferencia racial, encubierta bajo un discurso «integracionista» que no lograba resolver las contradicciones inherentes al planteamiento de origen” (Beatriz Urías, *op. cit.* pp. 97-98).

193 “The mestizo is generally the only Mexican who has a sense of the nation. The Indian has remained parochial, the criollo has hungered for Europe; the mestizo, close to his Indian mother and yet aware of the larger World, has consciously and unconsciously striven for the making of a nation out of the heterogeneous elements in his country” (Frank Tannenbaum, *Peace by Revolution*, p. 22 citado por Mauricio Tenorio, “Molina Enríquez”, p. 57).

y la misma cosa—, el crisol en que se habían fundido el país y toda su diversidad.¹⁹⁴

El mestizaje no era, desde luego, sino otra cara, una versión apenas distinta del mismo racismo con que se pronunciaba nación en Europa. Quiero decir que la única diferencia entre lo propuesto por Gamio y la fórmula segregacionista de los países europeos es que éstos buscaban la unidad racial (y nacional) mediante un ideal impoluto, sin mezcla, de raza, en tanto que Gamio, con la licencia que le otorgó el culturalismo de Boas, procuró la unidad a partir de lo que tenía a la mano: la mezcla racial, inevitable (porque, decían, a todas luces no era blanca ni europea, sino otra cosa), que había en México, e intentó probar que ésa, la raza mezclada, era superior e ideal para la circunstancia histórica, cultural y geográfica mexicana.¹⁹⁵ Se trataba, pues, de otra nación racializada, que intentaría, además, la depuración y selección racial: “En las primeras décadas del siglo XX, las ideas indigenistas y el pensamiento vasconceliano dieron continuidad a ideas sobre las razas [...] el pensamiento médico-higiénico inspirado en la eugenesia recuperó los paradigmas del progreso y la utopía para mostrar que la sociedad posrevolucionaria podía ser redimida de la violencia mediante el perfeccionamiento genético”.¹⁹⁶

La raza cósmica de Vasconcelos fue, pues, más de lo mismo. Refutó, bajo la lógica del paradigma racial, las teorías raciales europeas defendiendo una postura mendeliana, que consigna la mezcla racial como deseable, *que tiende a producir mejores tipos*, debido a la unión, al batiburrillo de razas diferentes que gozan virtudes distintas; así, una raza artística podía juntarse con otra, hábil en el combate, y seguir ecuaciones similares hasta lograr la perfección.¹⁹⁷

Mestizaje era, *bien entendu*, una técnica de Estado para simular unión e igualdad donde no las había en virtud de una presunta homogeneidad racial nacional; pero se trataba de una simulación llena de contenido, que sirvió de pretexto para un Estado de bienestar con numerosos —tan numerosos como

194 Federico Nacarrete, p. 159.

195 Luis Cabrera argumentó que la dominación del mestizo en México se debía a su superior capacidad de adaptación a las condiciones mexicanas. Alan Knight, *op. cit.* p. 92.

196 Beatriz Uríaz, *op. cit.*, p. 22.

197 Alan Knight, *op. cit.*, p. 92.

mestizos había— programas de redistribución social, con amplia representación política.

Durante el liberalismo del siglo XIX, que alcanzó su punto más crítico en el porfiriato, los mexicanos fueron ciudadanos reconocidos como iguales y libres. Sin embargo, era claro que había una masa —morena, dice la historia de la Revolución— económicamente explotada, excluida de la educación pública y de la representación política. Esta realidad, junto con la influencia del pensamiento racista europeo, favoreció el nacimiento de ideas en las que el indio era el responsable de que México no gozara un desarrollo como el que vivía Estados Unidos. La solución al problema nacional en el siglo XIX, por eso, fue racial: la eliminación o integración coercitiva del indio y la inmigración europea.

Amén de sus verdaderas intenciones, el mestizaje representaba una forma conciliadora de nacionalismo en la que, después de la Revolución, se quiso hacer de la raza, o más bien, de la diferencia racial, un problema del pasado. De ahí la fórmula de un mexicano mestizo, cada uno igual al que tiene a su lado, ciudadanos todos. El mestizaje, hay que aclarar, fue un engaño. Y en la sociedad no desaparecieron la predilección por las esposas rubias (*gringos no, gringas sí*, rezaba una frase popular), ni la discriminación; es decir, no se cuestionó la jerarquía racial que privilegiaba al criollo. De ahí el concepto *naco*, el nuevo objeto (ya no podía ser el indio) contra el que hubo de volcarse un racismo mexicano reprimido y acechado por un discurso oficial de dignificación indígena.¹⁹⁸ El mestizaje, además, como ha mostrado Peter Wade, no difumina la diferencia racial, sino que la reproduce, porque en la idea del mestizo están presentes el indio, el europeo blanco y el negro, realidades jerarquizadas de las que se puede estar más o menos próximo, manteniendo, así, el privilegio de la hegemonía blanca.

Se quiso terminar con la discriminación suponiendo que la diversidad era el problema, y se decidió, primero, definir un *mexicano* y, luego, desaparecer a quienes no se le parecieran. Destaca especialmente, desde luego, la discriminación y segregación de la población indígena, pero habría que mencionar también la ofensiva militar contra la población china, a principios del siglo XX; el hecho de que, tan tarde como 1932, hubiese en el Congreso un Comité Nacional Anti-Chino, después convertido

198 Carlos Monsiváis, “Léperos, catrines, nacos y yupis”, en Enrique Florescano (coord.), *Mitos Mexicanos*, México, Taurus, 2001, p. 170.

en Comité Pro-Raza, cuyo objeto era “la eliminación de la vida mexicana de elementos indeseables venidos de otros países”;¹⁹⁹ el sometimiento de los yaquis, en Sonora, así como la negativa del gobierno mexicano, como muestra Daniela Gleizer, a admitir judíos que huían el tercer Reich por no ser asimilables a la *raza mexicana*.²⁰⁰

México fue, y sigue siendo, un país multicultural. Esa diversidad fue oscurecida, ignorada y solapada de diferentes maneras. Los hechos que se avenían mal con la idea de un país mestizo fueron suprimidos o su importancia disminuida en el relato nacional. Así, las inmigraciones extranjeras no han recibido la atención que merecen. El lugar común es que México es un país de emigración, no de inmigración. Los pocos extranjeros que llegaron se integraron rápidamente a la cultura mestiza y perdieron su singularidad. Las dos matrices culturales de México son la hispánica y la indígena. Todo lo demás es anómalo. Chinos, judíos, menonitas, italianos, franceses, etc. no existen simbólicamente, pues no pueden ser explicados por la fusión originaria de indios y españoles. Los extranjeros sólo existieron como tales al momento del desembarco. Después, sólo habría mexicanos mestizos.²⁰¹

Hubo, pues, perfiles raciales, lingüísticos que no se avenían a lo que se imaginaba como el sujeto mexicano. Pero, nos dice Alan Knight, aunque el mestizaje produjo nuevas, quizá más sutiles, formas de racismo, no se puede negar que repudiaba, al menos oficialmente, el racismo eurocéntrico de antaño, y que eso ya significó un cambio considerable.²⁰² De este hecho, y otros similares, particularmente el flagrante racismo que se vivía al mismo tiempo en Estados Unidos, se asieron—y asen— intelectuales mexicanos para argumentar que la ideología del mestizaje eliminó o, en su defecto, invisibilizó, el racismo. Hace apenas algunos meses, Enrique Krauze recomendaba a los países europeos tomar ejemplo de algunas virtudes, a decir del autor, característicamente latinoamericanas. Entre ellas —la más importante— señalaba “la relativa tolerancia étnica y religiosa: proclive a la mezcla y la inclusión más que a la discriminación excluyente y la persecución, el mestizaje latinoamericano ha sido, en muchos sentidos, un *melting pot* más cabal que el de Estados Unidos. Por eso y más, quizá para Europa

199 Guillermo Sheridan, *Viaje al centro de mi tierra*, México, Almadía, p. 160.

200 México, según los datos de su libro, recibió entre 1,800 y 2 mil refugiados judíos en tanto que Bolivia, un país pequeño, recibió cerca de 20 mil y Argentina alrededor de 45 mil. Daniela Gleizer, *El exilio incómodo: México y los refugiados judíos 1933-1945*, México, UAM-Cuajimalpa, El Colegio de México, 2011.

201 José Antonio Aguilar, “Las transfiguraciones de la identidad nacional”, en Soledad Loaeza y Jean Francois Prud’homme (coords.), *Los grandes problemas de México*, México, El Colegio de México, p. 544.

202 Alan knight, *op. cit.*, p. 98.

ha llegado la hora de acercarse a la otra orilla”.²⁰³ Y es que el mestizaje y nacionalismo del siglo XX se aseguraron, por lo menos hasta la década de los años ochenta, de reclamar una superioridad moral sobre Estados Unidos; México habría sido un país incluyente y el racismo algo que se podía encontrar fuera, en Estados Unidos o Europa, por ejemplo.

El racismo estadounidense y su contraste mexicano, que presumía una constitución racial mezclada, fue punto fundamental del nacionalismo mexicano durante el siglo XX. México había abolido la esclavitud desde 1829 mientras que Estados Unidos continuaba discriminando mexicanos, negros, chinos, japoneses, italianos, irlandeses y judíos en su territorio. México, oficialmente, no discriminaba a nadie. El régimen posrevolucionario echó mano de datos —o leyendas— que presentaban una experiencia colonial más virtuosa: cuando los imperios inglés, holandés, francés y, posteriormente, Estados Unidos, difundieron los tratados de Bartolomé de las Casas, escritos en 1552, que crearon la Leyenda Negra —la inimaginable crueldad de los conquistadores españoles— que legitimaba su colonización del continente, “más humana”, España e Hispanoamérica respondieron con su propia leyenda, la de inclusión racial mediante el matrimonio, evangelización y las relaciones sexuales “interraciales”, para señalar la diferencia con el genocidio y discriminación de los angloamericanos. Esta leyenda, aún vigente, alimentó el orgullo nacional durante el siglo XX²⁰⁴ y promovió la convicción ideológica de que las diferencias raciales en México carecen importancia. Al inicio de la Guerra Fría, los estadounidenses reconocieron, por fin, tener algo que aprender de los iberoamericanos; su manera de lidiar con las razas y su amor por verlas mezclarse. La UNESCO, por su parte, aceptó en 1945 que la autoproclamada “democracia racial” de algunos países americanos — particularmente México y Brasil— era un ejemplo positivo para el resto del mundo.²⁰⁵

Así como la democracia racial brasileña, el mestizaje mexicano no borró las diferencias raciales, y el mestizo, considerado la culminación de un proceso evolutivo, epítome de modernidad, era

203 Enrique Krauze, “Desde la otra orilla”, *El País*, Madrid, 17 de octubre de 2012 (sec. Opinión).

204 Claudio Lomnitz, “Mexico’s Race Problem and the real story behind Fox’s *faux pas*”, *Boston Review*, nov.-dic.2005, <http://new.bostonreview.net/BR30.6/lomnitz.php>, consultado en línea el 4 de agosto de 2013.

205 *Loc. cit.*

la nueva razón para discriminar al indígena, que se mantenía “puro”, y por tanto, estancado en el atraso.²⁰⁶

[...] podrá disfrazarse con las prendas de la reivindicación social y las credenciales del enlace cultural. Pero, a fin de cuentas, la defensa filosófica, moral, estética del mestizo sigue atrapada en la trampa en la que caen los indigenistas de hoy y en la que cayeron los nacionalistas de antes: la trampa de la identidad, la trampa de la autenticidad. Defendiendo el principio étnico como base de la política sepulta definitivamente el principio de ciudadanía.²⁰⁷

Sí se trataba, no obstante, de un proyecto de Estado fundado en el ideal de unidad nacional a través de la mezcla física y cultural, lo cual se contrapone a la preocupación por la pureza y la contaminación características del racismo segregacionista.²⁰⁸ Lo que habría que destacar del nacionalismo revolucionario fue que logró construir un sentido de comunidad nacional que ninguno de los modelos de ciudadanía anteriores había conseguido, basado en un discurso de igualdad (social y racial) y justicia dirigido por el Estado.

La Revolución había sido también reacción a un liberalismo universal que pretendía el desarrollo mediante el *laissez-faire* económico y el respeto a los derechos individuales. El nacionalismo revolucionario concibió el desarrollo y el progreso de manera distinta, debían obtenerse mediante la rectoría del Estado, preocupado por el interés público antes que por el de compañías extranjeras o la burguesía nacional.²⁰⁹ La fórmula del mestizaje, la del encuentro entre dos culturas, donde la patria era indígena, facilitó el planteamiento de un Estado proteccionista, porque el resultado era el sujeto nacional, de alma mexicana, esencialmente distinta, por su antecedente indio, a la norteamericana o la europea. De ahí el Estado antiimperialista, o proteccionista, que tenía la defensa del “mexicano” como una de sus funciones primordiales: “el indigenismo legitimó el papel activo del estado mexicano al

206 Guillermo Bonfil Batalla, *Obras Escogidas*, México, INI, INAH, CONACULTA, CIESAS, 1995, p. 414.

207 Jesús Silva-Herzog Márquez, “Un integrismo mexicano”, *Nexos*, octubre 2001, <http://www.nexos.com.mx/?p=10153>, consultado en línea el 20 de octubre 2012.

208 Emiko Saldivar, *op. cit.*, p. 54.

209 Claudio Lomnitz, *Salidas del laberinto*, p. 59.

subordinar el mercado libre a los intereses de la comunidad nacional”.²¹⁰ Por eso, después de la revolución, el Estado haría a los mexicanos dueños del petróleo, vigilaría y regularía estrictamente las actividades económicas de extranjeros y se esmeraría en atender el interés público, que era, con el mestizo, mucho más público de lo que había sido nunca, y se demostró en la educación, la protección de los trabajadores, la contratación de mexicanos antes que de extranjeros, la capacidad de expropiar “para beneficio del pueblo mexicano”, la distribución de tierras, poder y oportunidades.

El nacionalismo es un mecanismo para simular una concertación de intereses entre los diferentes grupos que integran el territorio nacional. Las efemérides y referentes históricos compartidos, las tradiciones, mitos, estilos de vida, inventados o no, desempeñan su parte en este proceso. El mestizo fue, a mi parecer, una de las formas más logradas del Estado posrevolucionario para crear vínculos que trascendieran intereses de clase, para crear intereses y proyectos comunes nacionales. Mestizaje, dice Tenorio, fue una nueva manera de decir mexicano, pero, sobre todo, una nueva manera de redistribuir la riqueza desde el Estado de bienestar, en la que todos, o casi, serían beneficiarios:

[...] no fue tan mala idea la del orgullo del mestizaje como ideología de un Estado benefactor, en un país pobre caracterizado por grandes desigualdades cruzadas por clase, historia y raza. «Mestizos» era un principio que históricamente abarcaba más un «todos» que el ideal “ciudadanos” no había logrado incluir, aunque fuera presentado como una originalidad histórica impoluta, el mestizaje en verdad era un principio ideológico ideal, y acaso más eficiente que el «we, the people» hasta bien entrada la década de 1960.²¹¹

Durante los regímenes de la posrevolución, el mestizo fue una idea que implicaba la existencia de un elemento opuesto, contrastante: “el indio como unidad racialmente pura, atrasada, pero al mismo tiempo parte integral de un corporativismo de Estado y del alma nacional”.²¹² Por eso se *crean* instituciones como la UNAM, el IMSS, la CFE y PEMEX, símbolos y realidades de una nueva

210 Claudio Lomnitz, *Salidas del laberinto*, p. 357.

211 Mauricio Tenorio, “Ronaldinhas identitarias, lindas pero peligrosas”, en Fernando Escalante (coord.), *op. cit.*, p. 63.

212 Mauricio Tenorio, *Historia y celebración*, p. 195.

concepción de ciudadanía y una nueva manera de entender la inclusión, el desarrollo, cosas que no habían logrado los sucesivos liberalismos del siglo XIX. El nacionalismo mestizo era pasado prehispánico, siempre exaltado, folclor campesino, culturas indias idealizadas y “el empuje esperado de la modernización tecnológica que asegurará un mejor aprovechamiento de los recursos nacionales en beneficio equitativo de todos los mexicanos”.²¹³

La sociedad se integró en corporaciones y sectores, casi todos, de una manera u otra, ligados al partido oficial y al Estado. La comunidad nacional estaría entonces compuesta, supuestamente, por miembros de partido: el sector obrero, el campesino, el militar y el popular; el sindicato de telefonistas, de petroleros, de maestros. El partido oficial, el PRI, “erigía el nacionalismo y la protección del mexicano como principios sagrados, y la comunidad nacional se componía de una serie de clases y grupos ocupacionales que eran todos complementarios entre sí”.²¹⁴ En 1938, Lázaro Cárdenas declararía que “un pueblo no es una mezcla heterogénea de clases, cada una de las cuales lucha por sus intereses; es una gran unidad histórica, enraizada en el pasado y en la lucha conjunta por un futuro común”. En 1940, Manuel Ávila Camacho, entonces presidente electo, delineó también los contornos de un nuevo estilo de ciudadanía mexicana, sostenida por un nuevo lenguaje político de “nosotrosidad” y la intención expresa del Estado de velar por el conjunto de los mexicanos: “México no está compuesto por grupos diversos irreconciliables, sino por elementos necesariamente distintos, cada uno de los cuales ejerce su función propia. Todos son iguales en sus derechos cívicos, todos son ayudados por la justicia”. Concluye Héctor Aguilar que México “era, por fin, una nación sin fisuras, una gran familia acogedora de todos, cuyos máximos representantes patriarcales formaban, a su vez, la familia revolucionaria, la cual velaba, dentro de la Revolución, por el destino de la nación que era ya la gran familia mexicana.”²¹⁵

El nacionalismo revolucionario promovió los ideales de justicia social, de progreso y la paulatina

213 Guillermo Bonfil, *Obras completas*, pp. 415-416.

214 *Ibid.* 359.

215 Héctor Aguilar Camín, *op. cit.*

eliminación de la pobreza como derecho de la comunidad nacional entera, porque pronto dejó de ser necesario el distingo “mestizo”, bastaba decir mexicano. La industria, el empleo y el gasto social estatal fueron importantes símbolos, y realidades, de un nacionalismo con rumbo claro:

El México posrevolucionario pasó [...] a la mestizofilia de un indigenismo sustentado por un Estado gradualmente más abarcador; un Estado que distribuyó la idea del mestizo como *lo mexicano*, y ello como respuesta ante la desigualdad social y racial; respuesta no sólo retórica sino tangible en escuelas, hospitales, corruptelas... Ser mestizo pegó como mito nacional no porque fuera una igualdad verdadera, ni una gran idea, sino porque tenía un contenido real: mestizo era el IMSS, el Infonavit, la SEP, la CTM, la UNAM, la posibilidad de sacar del Estado todo tipo de prebendas. No fue un total éxito, no. México no era democrático, pero experimentó el impulso de distribución del ingreso y el poder más impresionante no sólo de su historia sino de la historia de las Américas en el siglo XX.²¹⁶

Los regímenes de la posrevolución fueron, en conjunto, el momento de mayor prosperidad y estabilidad económica en la historia de México. Héctor Aguilar Camín resume las décadas de lo que eventualmente se llamaría Milagro Mexicano (1940-1980) como un periodo de bajo conflicto político y alto —con un promedio anual de 6 por ciento— crecimiento económico.²¹⁷ Los rasgos distintivos, añade José Luis Reyna, del también llamado Desarrollo Estabilizador, fueron la estabilidad política y financiera, la casi nula inflación y el incremento real del salario.²¹⁸ México crecía, fue un tiempo en que cabía imaginar posibles los futuros deseables, hubo movilidad social, guiones de vida trazados, vueltos posibles y dignificados, fundamentalmente, por el Estado.

Era, también, una época sin competencia política real, que vio una represión en la que aviones despegaban de la base aérea en Pie de la Cuesta, Guerrero, para empujar opositores al océano,²¹⁹ y donde los regímenes fueron, todos, de corte autoritario.

216 Mauricio Tenorio, “México y Guatemala: del mestizaje a contrapelo”, *Istor*, 24 (2006), pp. 67-94.

217 Hector Aguilar Camín, *op. cit.*

218 José Luis Reyna, “Rodolfo Stavenhagen en la UNAM”, *Boletín Editorial*, 163 (2013), p. 14.

219 Ver Laura Castellanos, *México Armado. 1943-1981*, México, Ediciones Era, 2007.

Un aspecto distintivo del nacionalismo revolucionario fueron sus ínfulas proletarias, su modo de acentuar un presunto origen y carácter popular. La revolución había involucrado nuevos actores políticos y ahora debía integrarlos; por ello concedió a sus gestores, los sectores populares, un lugar protagónico en su discurso, e identificó, ayudado por la idea de una nación mestiza, a la élite política con el pueblo;²²⁰ un régimen popular aseguraba una diferencia simbólica respecto al régimen anterior, cuya desigualdad conoció extremos como portadores humanos que cargaban a los ricos sobre la espalda, o hacendados que impartían una versión por lo menos dudosa de justicia, enjuiciando, procesando y castigando “ofensores”. Al final del porfiriato, incluso, la crítica política se hacía con caricaturas, las de Posada, que proponían la calamitosa y fascinante idea de que los humanos eran, a pesar de vivir en una sociedad profundamente jerarquizada como la mexicana del siglo XIX, al final, no más que calaveras, o sea cuerpos idénticos, y las diferencias de raza, sexo y clase poco más que inventos sociales.²²¹ Por eso el nuevo régimen revolucionario hizo suya “una orientación intensamente nacionalista [que] buscó hacer las veces de principio diferencial entre el antiguo y el nuevo régimen”.

Monsiváis escribió:

El discurso histórico de caudillos y líderes vierte elogios sobre el sujeto aparente del relato, el Pueblo, más presente que la entidad mexicanos. Según los marxistas clásicos, en esos años el nacionalismo es, en lo básico, una treta de la burguesía para que sus intereses de clase se identifiquen como los intereses de la nación entera [...] Los trabajadores mexicanos creen fervorosamente tener patria y examinar la letanía aduladora: el Pueblo, que hizo y continúa haciendo la revolución, se sacrifica con tal de crear instituciones.²²²

220 Claudio Lomnitz, *Salidas del laberinto*, p. 21. Regresamos, otra vez, al concepto gramsciano de “hegemonía”, descendiente, a su vez, del concepto marxista de “ideología”, que se plasma en las siguientes oraciones: “[...] the class which is the ruling material force of society, is at the same time its ruling intellectual force . . . For each new class which puts itself in the place of one ruling before it, is compelled, merely in order to carry through its aim, to represent its interest as the common interest of all the members of society, that is, expressed in ideal form: it has to give its ideas the form of universality, and represent them as the only rational, universally valid ones” (Karl Marx y Friederich Engels, *The German Ideology*, Londres, Lawrence and Wishart, 1974, pp. 64–66, citado por Kalpana Wilson, “Race’, Gender and Neoliberalism: changing visual representations in development”, *Third World Quarterly*, 32 (2011), p. 320).

221 Claudio Lomnitz, *La muerte*, p. 418.

222 Carlos Monsiváis, “Muerte y Resurrección del Nacionalismo Mexicano”, *Nexos*, enero de 1987, <http://www.nexos.com.mx/?p=4721>, consultado en línea el 25 de agosto.

Cosío Villegas recoge, de su propia experiencia, la confirmación de esta estrategia:

Lo que en aquellos tiempos se nos pedía hacer, lo que nosotros queríamos hacer y lo que hicimos o quisimos hacer posponiendo el ejercicio de nuestro oficio de escritores, correspondía a toda una visión de la sociedad mexicana, nueva, justa, y en cuya realización se puso una fe encendida, sólo comparable a la fe religiosa [...] *el indio y el pobre tradicionalmente postergados, debían ser un soporte principalísimo, y además aparente, visible, de esa nueva sociedad*; por eso había que exaltar sus virtudes y sus logros: su apego al trabajo, su mesura, su recogimiento, su sensibilidad [...].²²³

Roger Bartra, por su parte, detalla jocosamente en *La Jaula de la Melancolía* la manera en que la cultura dominante trazó al mexicano y sus características durante el régimen posrevolucionario; al hombre nuevo de la revolución, prototipo del ser nacional, solían buscarlo los comentaristas del siglo pasado en los estratos bajos. Por eso Samuel Ramos escribió que “El mejor ejemplar [...] es el pelado mexicano, pues él constituye la expresión más elemental y bien dibujada del carácter nacional”;²²⁴ Agustín Yanez, para decir otro tanto, describió al pelado como “el mexicano en estado de naturaleza y, para mayor connotación, el tipo representativo de nuestro mestizaje”.²²⁵ El mismo Bartra concluye que el pelado “[...] en sus muy diversas versiones quedó institucionalizado como la encarnación del mexicano de la modernidad revolucionaria”.²²⁶

En *Los grandes problemas nacionales*, un libro que, para Emilio Kourí, hizo las veces de Biblia del pensamiento que encarnaría en la Revolución por venir,²²⁷ el mestizo representa: “[...] anti-criollismo, pero sobre todo anti-catrínura, es decir la alabanza del medio, del común. Molina odia a los catrines, los empresarios fifis, los curas de alcurnia, la pijería toda. En sus escritos tardíos señala como uno de los errores del mestizo perfecto, Porfirio Díaz, su matrimonio con Carmen Romero Rubio,

223 Daniel Cosío Villegas, *Ensayos y notas*, citado por Carlos Monsiváis, “Notas sobre la cultura”, p.986. Énfasis mío.

224 Samuel Ramos, *El Perfil del hombre y la cultura en México*, p. 53, citado por Roger Bartra, *La Jaula de la Melancolía*, México, Ediciones DeBolsillo, 2005, p. 121.

225 Roger Bartra, *La jaula*, p. 123.

226 *Ibid.*, p. 125.

227 Emilio Kourí, “Introducción. Vida e impacto de un libro” en Emilio Kourí (coord.) *En busca de Molina Enríquez. Cien años de Los grandes problemas nacionales*, México, El Colegio de México y The University of Chicago, Centro Katz, 2009, p. 9. Jean Meyer, a su vez, llamó a *Los Grandes Problemas Nacionales* “la biblia de todos los reformistas y revolucionarios mexicanos del siglo XX”.

inicio del acatrinamiento del mestizo [...]”²²⁸

Los ejemplos del componente, del timbre, popular que pretendió motivar al régimen revolucionario son infinitos, y no cuesta mucho trabajo encontrarlos. La palabra revolucionario, cuenta Gabriel Zaid, que en otros lugares podía resultar más bien escandalosa, en México era, como la decencia, indispensable para entenderse con el prójimo. El viceprimer ministro soviético, en una visita a México en 1959, quedó encantado con el país que le dio la impresión de nunca haber dejado Moscú; encontró la palabra Revolución en discursos, bardas, los nombres de los partidos y hasta en los cerros.²²⁹ Existía una cultura política que, debido a los reclamos y la participación populares que fundaron el Estado, se movía, con absoluta naturalidad, entre consignas, propósitos y orígenes populistas. Soledad Loaeza quizá lo explica y resume con mayor claridad que nadie:

La tolerancia de la sociedad o de los ciudadanos hacia el uso populista de las instituciones se finca en elementos profundos de la cultura política mexicana, asociados con la experiencia original del sistema político —la Revolución— y con los valores que la élite en el poder extrajo de esta experiencia para apoyar la nueva estructura política en el terreno de las ideas y de las costumbres. Se habla más de una mentalidad que de una ideología, precisamente porque se trata de un conjunto no sistematizado de valores, creencias e imágenes que no tienen la consistencia ni la claridad de una ideología, pero sí la fuerza para conmover sentimientos y alimentar actitudes en relación con el poder y con los gobernados. Este imaginario populista en México contiene muchos de los elementos presentes en otras experiencias: la creencia en la bondad intrínseca del pueblo y sus valores profundos, y el victimismo de ese mismo pueblo explotado, que también está sujeto a conspiraciones de continuo renovadas, y que dependiendo de la época de que hablemos pueden ser fraguadas por la burguesía, las potencias fascistas, el eje Washington-Vaticano, el capital financiero internacional, más recientemente la tecnocracia, el Banco Mundial, el Fondo Monetario Internacional y hasta la Organización para la Cooperación y el Desarrollo Económico.²³⁰

Alejandro Carrillo, un profesor entusiasmado con los tiempos que corrían, dijo que la labor de los nuevos docentes debía consistir en: “Hacer en su escuela hombres y mujeres que conozcan el dolor y la tragedia de su pueblo, que sean fieles intérpretes de los anhelos populares, que aprovechen sus

228 Mauricio Tenorio, “Del mestizaje a un siglo de Andrés Molina” en *Ibid.*, p. 51.

229 Gabriel Zaid, “Al cielo por la izquierda”, *Letras Libres*, febrero de 2011, pp. 38-41.

230 Soledad Loaeza, “La presencia populista en México”, en Soledad Loaeza, Guy Hermet y Jean Francois Prud’homme, *Del populismo de los antiguos al populismo de los modernos*, México, El Colegio de México, 2001, p. 377.

conocimientos adquiridos en las aulas para ponerlos lealmente al servicio de las grandes mayorías del país”.²³¹

Ricardo Pérez Monfort explica el proceso en que se identifica esta representación del “pueblo” —la del pelado de arrabalal y el campesino sombrero— con el sujeto nacional:

[...] el contenido central de ese nacionalismo mexicano sería, pues, «el pueblo». Mas no aquel que conformaban los sectores pertenecientes a las clases medias y a las élites que ahora ejercían el poder; mucho menos aquel que había sido el sujeto político predilecto del Porfiriato (a saber: los propietarios educados mayores de 21 años), sino aquel que dichos sectores encumbrados identificaban como masivos. El “pueblo mexicano” de los años veinte y treinta fue aquel que se reconocía como rural, provinciano, pobre, marginado, pero sobre todo, mayoritario [...].²³²

El charro, que desde 1877 servía como representación del “tipo nacional mexicano”, solía presentarse emperejillado, desfilando en trajes de policía rural de gala o de hacendado decimonónico. Tras la Revolución, “su vestimenta y actitud se fueron abigarrando para insistir en una mexicanidad más como puesta en escena ligada a una dimensión popular que como proyección de los anhelos modernizadores porfirianos”.²³³ Las élites encargadas de interpretar y dar forma a la identidad mexicana decidieron, pues, que la condición económica del pueblo mexicano era «[...] ante todo, modesta».²³⁴

Los muralistas, a instancias de José Vasconcelos, contribuyeron de manera importante, quizá protagónica, a este esfuerzo conducido por el Estado,²³⁵ al grado de que Octavio Paz pensara, tiempo después, que los muralistas sin la Revolución se habrían dedicado a otra forma de creación artística y la Revolución sin los muralistas habría sido cosa muy diferente, pues estos últimos se dedicaron a plasmar realidad mexicana, que no era, decía Paz, la que vieron liberales ni porfiristas, sino realidad revolucionaria.²³⁶ Los muralistas fueron responsables de dar forma significativa al levantamiento, a la

231 Alejandro Carrillo, “La Reforma Educativa de la Revolución Mexicana” *Futuro 72* (1942), p. 20, citado por Beatriz Urías, *op. cit.*, p. 30.

232 Ricardo Pérez Monfort, *op. cit.*, p. 254.

233 *Ibid.*, p. 253.

234 *Ibid.*, p. 251.

235 “La pedagogía nacionalista pródiga murales, libros de historia patria, novelas donde el pueblo sufre y se redime por la sangre, sinfonías de estímulo laboral, canciones de esencialización del “alma popular”. A este proceso contribuye, de modo enorme y genuino, el gobierno del general Lázaro Cárdenas, que le imprime velocidad a la Reforma Agraria, lleva a cabo la Expropiación Petrolera y vitaliza las posibilidades épicas de la nación” (Carlos Monsiváis, “Muerte y resurrección”).

236 Carlos Monsiváis, “Notas sobre la cultura”, p.989.

épica revolucionaria, y de pintar identidad nacional morena, india, proletaria:²³⁷ “En lo ideológico, al muralismo lo nutren [...] el inevitable populismo, sentimental y declamatorio, de líneas sueltas que incluyen vulgarizaciones del marxismo y versiones elementales de la lucha de clases [...] fue también una invención, una proyección publicitaria, una función política del Estado. Al ser exaltación y utopía transmutada en parte, el muralismo resultó, a un tiempo, mitografía y mitomanía”.²³⁸

Diego Rivera dijo de su tarea como pintor “me propuse ser un condensador de las luchas y aspiraciones de las masas y a la vez transmitir a esas mismas masas una síntesis de sus deseos que les sirviera para organizar su conciencia y ayudar a su organización social”;²³⁹ y en un Manifiesto firmado por David Alfaro Siqueiros, Xavier Guerrero, Diego Rivera, Orozco y Carlos Mérida, entre otros, se leía “Proclamamos que toda manifestación estética ajena o contraria al sentimiento popular es burguesa y debe desaparecer”.²⁴⁰

Los muralistas propiciaron la paradoja teórica que enfrentaba a una retórica oficial de izquierda incendiaria (*No Cristo Rey sino Cristo Pueblo*, resume un eslogan de Antonio Caso) con el Estado capitalista que la impulsa y patrocina.²⁴¹ El discurso, la propaganda y las políticas oficiales daban la impresión de animar una alianza obrera y campesina que transformaría las estructuras de dominación y explotación. Lo que en realidad ocurría, explica Monfort, era que el Estado se legitimaba por medio de un nacionalismo que reivindicaba, en la retórica, sobre todo, «el alma del pueblo»²⁴²

En el recuento de la cruzada estatal por identificar la Revolución con una idea de cultura proletaria y lucha de clases²⁴³ no se puede dejar fuera a Mariano Azuela, escritor mexicano que “detesta a la gente decente” y escribe, en *Los de Abajo*, otro epítome del lenguaje de la Revolución: “[...] nos han declarado guerra a muerte a todos los pobres; que nos roban nuestros puercos, nuestras gallinitas y hasta el maicito que tenemos para comer y que queman nuestras casas y se llevan nuestras mujeres y

²³⁷ *Ibid.* p. 990.

²³⁸ *Loc. cit.*

²³⁹ *Loc. cit.*

²⁴⁰ *Loc. cit.*

²⁴¹ *Loc. cit.* Sobre este tema, léase el inteligente y simpático ensayo de Gabriel Zaid, *op. cit.*

²⁴² Ricardo Pérez Monfort, *op.cit.*, p. 256.

²⁴³ Carlos Monsiváis, “Notas sobre la cultura”, p. 989.

que, por fin, donde dan con uno, allí lo acaban como si fuera perro del mal”.²⁴⁴

Todo apunta a que el régimen de la revolución y, por tanto, el proceso de construcción nacional, se sustentaban en discursos y prácticas políticas populistas que sentaron las bases para la formación de la identidad nacional y que determinaron la forma en que habrían de relacionarse la sociedad y el Estado.²⁴⁵

La historia del siglo XX mexicano está profundamente marcada por experiencias populistas: líderes fuertes —si se quiere carismáticos—, movimientos y decisiones que se justifican en una visión idealizada de un pueblo que es básicamente víctima de la explotación de los poderosos, y que se mantiene en una minoría de edad permanente, pero que espera y cuenta con un ejercicio paternalista y benigno de la autoridad.²⁴⁶

Quizá el extremo del populismo²⁴⁷ se presentó durante la presidencia de Luis Echeverría. Su sexenio empezó con el oscuro antecedente de las matanzas y los conflictos políticos de 1968; para salir del paso, Echeverría optó por un discurso antiimperialista y antiburgués. El Estado, que siempre había mantenido especial compromiso con los pobres pero había, también, procurado la conciliación de clases, con Echeverría, quien se declaró el presidente de los pobres de México, se convirtió en una instancia que retaba a los ricos a arreglárselas sin ella, al tiempo que lanzaba consignas para denunciar conspiraciones oligárquicas, imperialistas y fascistas contra el pueblo.²⁴⁸

El populismo, explica Loaeza, debido justamente al origen revolucionario del sistema político, estuvo, de manera más o menos ostensible, presente en el poder hasta 1982, cuando Miguel de la Madrid lo denuncia como “la política de la irresponsabilidad” y culpable del derroche que provocó la crisis económica el verano del mismo año. El populismo había sido un elemento tan importante en las políticas de los sucesivos gobiernos posrevolucionarios —aun en sus momentos de menor exaltación, entre 1940 y 1970— que, hasta 1989, con la fundación del PRD que lideraba Cuauhtémoc Cárdenas,

244 Mariano Azuela, *Los de abajo*, México, 1915, citado por Carlos Monsiváis, “Notas sobre la cultura”, p. 1010.

245 Soledad Loaeza, “La presencia populista en México”, en Soledad Loaeza, *et. al., op.cit.* p. 365.

246 *Ibid.* p. 368.

247 Una precisión, mínima. Se reconoce que, a pesar de la recurrencia de su empleo, el término «populismo» no tiene una única definición con la que todos estén de acuerdo ni se emplea o interpreta de manera unívoca. La palabra puede leerse y escucharse en mítines políticos, a políticos de oficio o activistas; puede, también, encontrarse en el ámbito académico, como un término decriptivo, empírico, si se quiere, “científico”.

248 *Ibid.* p. 380.

no había estado nunca en la oposición.²⁴⁹ Los mexicanos pobres fueron, así, decretados el auténtico sujeto nacional, y eso, con el propósito de lograr visos de legitimación estatal; es la conclusión a la que llegaron, entre otros, Rihan Yeh: “The pueblo «the people», marked as a lower class entity achieved status as the national subject proper, thanks to the 1910 revolution [...] since 1940, the PRI had moved decisively to reconcile itself with the middle classes, but the rhetoric of social revolution and of the pueblo as national subject remained the crux of state legitimacy”²⁵⁰

La imagen de una ciudadanía pobre tuvo varias consecuencias, ninguna de ellas magra ni trivial. Entre las más obvias e inmediatas, habría que contar las políticas públicas concretas a las que dio origen: “[...] como los líderes populistas prometen satisfacción inmediata a las demandas populares, normalmente tratan de alcanzar metas tan ambiciosas como la igualdad social recurriendo a lo que está más a la mano, por ejemplo, el intervencionismo estatal y la expansión del gasto público en educación y salud, los subsidios al consumo popular y a los servicios públicos”.²⁵¹ Me interesa especialmente subrayar el hecho de que el populismo definió no sólo un programa o una tendencia de políticas públicas, sino que éstas, en la práctica, delinearon el marco en que se desarrollaría la relación afectiva entre la sociedad y el Estado, destacada por propósitos como la justicia social, el orgullo mestizo, y la identificación de la sociedad mexicana, toda, con los sectores populares, entendidos, claro, como mecanismos articulados por el Estado que propiciaban la sensación —que no realidad— de integración, equidad e igualdad dentro del espacio nacional.

Este contexto ideológico, estas prácticas y narrativas políticas diseñadas por el Estado mexicano habrían de influir y determinar, creo, valores, expectativas, normas, y afectos locales, cuyas implicaciones inciden directamente en la manera de percibir, habitar y relacionarse culturalmente con la nación y el Estado.

Otra consecuencia de que el pueblo, la mayoría pobre, morena y rural, fuera promovido en la

249 *Ibid.* p. 387.

250 Rihan Yeh, “A Middle-Class Public at Mexico’s Northern Border”, en Rachel Heiman, Carla Freeman y Mark Liechty (eds.), *The Global Middle Classes, Theorizing through Ethnography*, Santa Fe, School for Advanced Research Press, 2012, pp. 195-196.

251 *Ibid.* p. 381.

retórica oficial y el imaginario público como sujeto nacional normativo es que se estableció un orden en el que cierto perfil sociodemográfico correspondía a una parte determinada del espacio público. Un profesor de universidad en el estado de Guerrero le platicó, hace poco, a Juan Villoro cómo Lucio Cabañas le había salvado la vida. Antiguo guerrillero, el profesor fue persuadido por Cabañas de dejar las armas y la sierra antes de que el ejército los encontrara y matara. El planteamiento de Cabañas fue el siguiente: “‘No tienes aspecto de campesino’ [...] ‘Si te encuentran acá, no podrás decir que andabas sembrando; tienes que continuar la lucha donde vales más: el salón de clases’”.²⁵² En la Universidad Nacional Autónoma de México, institución en la que estudié, eran frecuentes las anécdotas de compañeros que tenían la impresión de desentonar con el grueso de la población estudiantil. Eran, decían, víctimas de agresiones, a veces sutiles, y confusiones, en las que la gente suponía, con sólo verlos, que eran “mamones” y “creídos”, extranjeros que cursaban un semestre de intercambio o miembros de una familia venida a menos tras la crisis de 2008. Las razones a las que atribuían estos desencuentros eran, casi siempre, el aspecto físico (“es que me ven güerillo”), el uso de ropa de marca y el origen socioeconómico. Del mismo modo, he conocido varias personas que se declaran extrañadas de verme, a mí, un güerillo, hacer fila en el seguro social o abirme paso a codazos en los vagones del metro.

No lo sé de cierto, pero creo que el discurso, los murales y libros de texto posrevolucionarios tuvieron parte en que la gente imagine que el beneficiario más natural de los servicios públicos, por ejemplo, sea el mexicano moreno y pobre. Una retórica nacionalista que hizo del moreno su sujeto ideal predispuso a que el sentido común fuera encontrar pacientes morenos, no güeros, en el IMSS. Esto tiene consecuencias, que se discuten en el último capítulo.

252 Juan Villoro, “«Yo sé leer»: vida y muerte en Guerrero”, *El País*, 30 de octubre de 2014, p. 4 (sec. Opinión).

Unos de los grandes mitos del nacionalismo revolucionario, explica Bartra, son el de la *metamorfosis* y el del *edén subvertido*. La Revolución representa la aciaga transformación de un mítico México original, indio —y profundo, diría Bonfil—; un edén subvertido por la Conquista y rematado por las balas de la Revolución. El mexicano, un *héroe agachado*, ataviado de sarape, sombrero ladeado y tumbado a la sombra de una colección de cactáceas es el tributo “a la Edad de Oro perdida”. A este sujeto, dice el mito de la *metamorfosis*, la modernidad le ha llegado demasiado pronto, y por eso no atina a ser más que *pelado*, “desecho de la gran ciudad”:

Es un ser que ha perdido sus tradiciones y que vive en un contexto que todavía le es extraño: el mundo industrial urbano [...]. Es un hombre que ha olvidado su matriz rural, al que le han quemado las naves y que se enfrenta a una situación que le es ajena pues aún no es la suya. Es un hombre atrapado, y por ello, potencialmente violento y peligroso. Se le ha arruinado el alma antigua y en su corazón no se escuchan todavía las cadencias modernas. La modernidad sólo le ha mordido la carne, quedando sujeto a las tenazas de la industria y a las inclemencias de la calle: pero su espíritu se encuentra en estado de rebeldía o, al menos, de desorden. De allí la energía violenta que genera, y que debe ser aprovechada para crear la raza cósmica, para fecundar a la nación empobrecida, para liquidar al hombre colonizado o para forjar al proletariado revolucionario.²⁵³

Lo que le ocurre al país es la modernización; ese “delirio de progreso”, donde “los hombres apenas tienen tiempo de disfrutar algo cuando ya la muerte toca a sus puertas”.²⁵⁴ Ante esto, el mexicano se vuelca hacia una melancolía romántica; hacia la silenciosa placidez de las milpas que trabajaban sus abuelos. La realidad era que la mayoría de esos campesinos eran ahora albañiles, parte de una precaria proletarización en las ciudades mexicanas que crecían vertiginosamente en la década de los años cincuenta.²⁵⁵ Ahí están, para probarlo, Robert Redfield y sus angustiosas descripciones de la transformación —o desaparición— de las sociedades tradicionales yucatecas; o Luis González, con el

253 Roger Bartra, *La Jaula*, p. 122.

254 *Ibid.*, p. 221.

255 Rodolfo Stavenhagen, “México al descubierto: seis décadas de sociología”, en *Boletín Editorial*, 163 (2013), p. 29.

maravilloso *Pueblo en Vilo*, historia de su natal San José de Gracia.

Una manera de fundamentar el nacionalismo del Estado revolucionario fue definir al mestizo, al nuevo sujeto mexicano, como un proceso inconcluso, trágico, que en el futuro habría de apearse en la estación de lo moderno. Los mexicanos “son habitantes imaginarios y míticos de un limbo violentado. El atraso y el subdesarrollo han terminado por ser vistos como manifestaciones de una infancia perenne e inmóvil que perdió su inocencia primitiva”.²⁵⁶ El mestizo es entonces el campesino indio,²⁵⁷ hosco, atribulado por el complejo de inferioridad de quien habita un mundo que, bárbaro como es, no puede entender. “Ha perdido sus tierras pero todavía no gana la fábrica: entre dos aguas, vive la tragedia del fin del mundo agrario y del inicio de la civilización industrial”.²⁵⁸

El mestizo es convertido en paria de la nueva sociedad que lo alberga; se rechazan sus maneras provincianas y polvorientas, y acaba por convertirse en un macho terco, temperamental y propenso a los “actos irracionales”; “almas arcaicas cuya relación trágica con la modernidad las obliga a reproducir permanentemente su primitivismo”.²⁵⁹ El mexicano es, pues, parte de una masa urbana indómita en proceso de proletarización. Y la *metamorfosis* es justo eso, la conversión del mexicano, primero, de campesino agachado a valiente zapatista que “estalla contra el México de la cortesía y el disimulo”; y después, por gracia del *progreso*, pasa de gritón acomplejado, analfabeta y cantinflusco —de *pelado*, vaya—²⁶⁰ a convertirse en ícono y símbolo de la modernidad revolucionaria mexicana: el mestizo proletario en la sociedad industrial.

El Estado de bienestar sería el gran mentor, el guía responsable de redimir y levantar al mexicano de su primitiva impericia. El progreso llegaría por medio de la educación estatal; por la atención médica que brinda el nuevo sistema de salud público, la aculturación mestiza, y,

256 Roger Bartra, *La jaula*, p. 36.

257 “La cultura mexicana de la primera mitad del siglo XX ha creado un formidable mito: los mexicanos llevan dentro, como un homúnculo, al indio, al bárbaro, al salvaje, al niño. Pero es un homúnculo roto: «Tronchada la infancia de lo indio —dice Jorge Carrión—, antes de cumplirse su derrotero, aparece el mexicano como un niño proletario sin juegos, juguetes ni sonrisas, inmerso en la vida adulta de trabajos y objetivos inadecuados a su ritmo de crecimiento»” (*Ibid.*, p. 104).

258 *Ibid.* p. 126.

259 *Ibid.* p. 37.

260 “[...] el pelado existe como diversión de los otros, amenaza anónima, demostración de lo que nos falta para adquirir el tinte civilizado, población flotante de los servicios, pintoresquismo que ratifica las ventajas del progreso” (Carlos Monsiváis, “Léperos y catrines, nacos y yupis”, en Enrique Florescano (coord.), *Mitos Mexicanos*, México, Taurus, 2001, pp. 165-172. En adelante, “Léperos y catrines”).

eventualmente, por uno de los varios empleos que el Estado generosamente reparte a sus ciudadanos. Es, dice Bartra, la metáfora perfecta,²⁶¹ y una de las que mejor exhibe al mito nacionalista como lo que en realidad es: un instrumento político: “[...] La Revolución es el toro en la cristalería, la barbarie detenida por la llegada de las instituciones que se dan tiempo para jubilar al revolucionario [...]”.²⁶²

La cultura política mexicana consiste en el culto a una metamorfosis frustrada por la melancolía, a un progreso castrado por el atraso: [...] el avance de un capitalismo brioso e imperialista choca abiertamente con la estela de tristezas rurales, de barbaries domesticadas por caciques, de obrerismo alburero y cantinflasco, de ineficiencia y corrupción en nombre de una cohorte de pelados.²⁶³

No sorprende que Samuel Ramos diagnosticara a sus compatriotas un complejo de inferioridad. La ideología de la revolución repetía incesantemente que el momento del mestizo estaba por llegar, sin embargo, éste seguía siendo apenas un pelado, lejos de la cumbre civilizatoria, Europa. Todavía hoy hay quienes explican las derrotas de la selección mexicana de fútbol ante Estados Unidos porque, dicen, “se acomplejan” de cara a esos atletas ricos y modernos. Lo gracioso es que, en ambos bandos, la mayoría de las camisetas lleva impresa apellidos hispánicos.

Quiero destacar dos cosas; primero, otra vez, la imagen de *lo mexicano* que los revolucionarios acuñarían; segundo, el lugar central del Estado en el desarrollo personal y colectivo de los mexicanos. Sobre lo primero, la representación nacionalista del mexicano, se trata de una imagen conjurada, no real, de algunos elementos culturales populares convertidos en “mexicanos”:

La escuela muralista y la llamada novela de la Revolución mexicana contribuyen a la búsqueda del verdadero yo del mexicano, sumergido en la melancólica otredad de los extraños seres expulsados del edén aborigen. Esta tensión nacionalista estimula un nuevo proceso, paralelo al que genera el mito del edén subvertido. Para una parte de la cultura dominante la masa popular deja de ser *lo otro*; el ajeno indio agachado es sustituido, o al menos complementado, por un nuevo estereotipo con el que las clases cultas pueden, hasta cierto punto, identificarse: el mexicano violento y

261 *Loc. cit.*

262 Carlos Monsiváis, “Zócalo, la villa y anexas”, *Nexos*, enero de 1978, <http://www.nexos.com.mx/?P=leerarticulo&Article=265435>, consultado en línea el 20 de agosto de 2013.

263 Roger Bartra, *La jaula*, p. 232.

revolucionario, emotivo y fiestero, urbano y agresivo.²⁶⁴

El mexicano está fuera de la modernidad, y hasta no alcanzarla,²⁶⁵ es relajiento y verborreico. La fórmula posrevolucionaria consistía, como explica Claudio Lomnitz, en la comunidad mexicana como poseedora de un alma indígena, un cuerpo mestizo y un futuro civilizado.²⁶⁶ El siguiente pasaje de Carlos Monsiváis resulta bastante ilustrativo:

[...] de 1940 a 1960, el elemento dominante es la campaña de la Unidad Nacional, sin duda la más exitosa de las promovidas por el Estado [...] Casi de inmediato, se amplía el concepto: abolición de la lucha de clases, difusión de la idea de una sólida mentalidad esparcida entre ricos y pobres, la del Mexicano, celoso de su irresponsabilidad y vanidosamente pre-moderno. Es mujeriego, voluble, desobligado, incapaz de un esfuerzo sostenido, satisfecho ante su falta de profesionalismo.²⁶⁷

El mito, maquilado para legitimar un Estado robusto, proteccionista, imprime incivilidad al mexicano y, dice Fernando Escalante, convierte sus vicios en virtudes: “El elogio del ingenio, de la valentía, del apego a lo nuestro son formas muy lucidas de valorar el hecho, triste, de que nunca seremos ciudadanos. Porque es muy poca cosa, frente al vigor y colorido de la mexicanidad, el descolorido ordenancismo de los gringos o los europeos”.²⁶⁸

El gozoso habitar un mito que nos pinta mediocres y desenfadados es posible gracias a la idea de progreso que infunde y, se nos dice, procurará el Estado. El progreso tiene un propósito claro, hacernos distintos de lo que hemos sido y seguimos siendo: pobreza, ignorancia, relajo, gansitos marinela con coca cola y enfermedades tropicales. Por eso el progreso es fatal, irreversible, y por eso tiene la forma de salud y escuelas públicas,²⁶⁹ empleo y movilidad social. Ya decía Monsiváis: “para arribar al Progreso sólo se requiere unirse con firmeza en torno a la Nación-Estado”.²⁷⁰

264 *Ibid.*, p. 120.

265 Que no alcanza nunca, dice Bartra. El mito tiene por propósito que el mexicano soporte la opresión del capitalismo y nunca disfrute de las mieles de la democracia o el socialismo. De ahí el sugerente título de su libro: *La jaula de la melancolía*

266 Claudio Lomnitz, *Las salidas del laberinto*, p. 359.

267 Carlos Monsiváis, “Muerte y resurrección”.

268 Fernando Escalante, “El ciudadano”, en Enrique Florescano (ed.), *op. cit.*, p. 241.

269 En 1910, el 20 por ciento de la educación primaria depende del gobierno, en 1986, el 93 por ciento.

270 Carlos Monsiváis, “Muerte y resurrección”.

Los mexicanos son a tal grado extraños a las prácticas y costumbres de occidente, que un periodista estadounidense, Sam Quiniones, convidó al mundo sus reflexiones sobre las lecciones de civilidad, democracia y buenos modales que los migrantes mexicanos han aprendido trabajando en Estados Unidos:

Mucha gente habla de que los inmigrantes pierden sus valores mexicanos. Yo no creo eso, sino que pierden lo malo de la cultura mexicana, como la sumisión ante la autoridad. He visto mucho que los inmigrantes no regresan como se fueron. Vuelven con una idea de que son seres humanos, pagan impuestos, tienen derechos, van a exigir que la autoridad ponga pavimento en su calle, por ejemplo. Regresan así porque han visto otra manera de actuar con el gobierno. Los inmigrantes regresan con la idea de que “sí podemos, porque hemos visto que sí se puede y lo hemos hecho”. Basados en su propia experiencia, muchas veces —aunque no siempre— tienen éxito en progresar económicamente. Pierden el miedo de emprender algo, ya no tienen la misma paciencia con la mediocridad, exigen más. Eso es saludable²⁷¹

Octavio Paz repite la imagen del mexicano inadaptado, trasladándola a la del pachuco, de *zootsuit* y pantalones varias tallas demasiado grandes. A Paz le pareció que el pachuco se negaba a asimilar la cultura norteamericana. Es, otra vez, el familiar estribillo, “indígena, angustia moderna, identitaria, chingada, Malinche, muerte y fiesta”.²⁷² El pachuco habita, desorientado, un espacio liminal entre el edén subvertido y la cultura anglosajona de la ciudad de Los Ángeles. El diagnóstico de Paz, sobra decirlo, es espectacularmente ingenuo; cuando veía resistencia a asimilar la cultura occidental, dejaba de advertir una reacción a la exclusión y el racismo del que eran víctimas los mexicanos. El pachuco es resistencia, sí, pero al derecho a la piscina pública una sola vez por semana, cuando se encontraba más sucia, a la marginación urbana, a la falta de reconocimiento de derechos de participación política o a la obligación de ceder el asiento, en el transporte público, a pasajeros blancos.²⁷³ El pachuco de Paz, además, no quería asimilarse a la “cultura estadounidense”; venga otra vez el mito: ¿cuál es esa cultura?

271 Sam Quiniones, entrevistado por A. Ruiz, *La Insignia*, 6 de septiembre de 2002, www.lainsignia.org/2002/septiembre/cul_017.htm, citado por José Antonio Aguilar, “Las Transfiguraciones”, p. 546.

272 Mauricio Tenorio, *Historia y celebración*, p. 172.

273 José Manuel Valenzuela Arce, “Los estudios culturales”, conferencia presentada en el diplomado *Análisis de la cultura*, México D.F., 9 de julio de 2012.

En 1940, vamos a atrevernos a decir, Paz no se refería a los sioux ni a los cherokees, o a los afroamericanos de Louisiana. No, Paz pensaba en democracia, trazos urbanos rectilíneos y el espíritu emprendedor de Wall Street, el arsenal del que estuvo hecha, durante muchos años, la historia estadounidense: pura virtud occidental. Pero lo que interesa aquí es la frecuencia de la imagen del mexicano como indómito, relajiento y, en esencia, opuesto a la grisura de la civilización.²⁷⁴ Lo que afirma la imagen del pelado mexicano, diría Carlos Monsiváis, es muy sencillo: que la idea de Primer Mundo “como que no le queda”.²⁷⁵

El nacionalismo hace, en este sentido, una labor ideológica muy importante, en la medida en que se consolida como tendencia política que establece una relación estructural entre la naturaleza de la cultura y las peculiaridades del sistema político.²⁷⁶

Mauricio Tenorio se topa con la misma caricatura en *Los grandes problemas nacionales*, de Molina Enríquez, y argumenta que no es una formulación accidental. La metáfora del mestizo recién llegado, desorientado por la modernidad, permitiría al nuevo Estado mexicano tomarse las licencias que, vistas ahora, parecen al límite de la incongruencia y lo grotesco.²⁷⁷ Justificaría años de bricolage político e improvisación del gobierno:

Lo de mestizo como culto a la medianía permitía hacer concesiones y compromisos con los principios liberales y democráticos, o con las teorías raciales, o con Dios. Al final queda que ser mestizo es ser tan democrático como se puede, que no está el horno para bollos; que se es tan jacobino como lo permita el santo, ni mata curas, ni tanto copal “pa'l santo”; ni demócratas ni fascistas, ni pura propiedad privada ni pura propiedad comunal ni pública. Mestizaje ha sido desde Molina Enríquez una especie de “vamos a ver de a cómo nos toca.”²⁷⁸

Bernardo Mabire, en su análisis del sistema político posrevolucionario, alcanza una conclusión similar

274 Octavio Paz fue de los principales, si no creadores, promotores de la caricatura y el estereotipo mexicanos. Lo dijo Carlos Monsiváis: “El libro culminante de la mitología del Mexicano es *El Laberinto de la Soledad*, de Octavio Paz. En él, con prosa magnífica, Paz codifica lo que será la visión del turismo interno y externo” (Carlos Monsiváis, “Mira muerte, no seas inhumana, notas sobre un mito tradicional e industrial”, en *El Día de Muertos: The Life of the Dead in Mexican Folk Art*, The Fort Worth Art Museum, 1987, p. 16.

275 Carlos Monsiváis, “Léperos y catrines”, p. 171.

276 Roger Bartra, *Oficio mexicano*, p. 122.

277 “En el país del PRI, en el país donde fue posible hacerse millonario en nombre de la Revolución, no hay una palabra más empuetecida que *revolucionario*”. Gabriel Zaid, *op. cit.*

278 Mauricio Tenorio, “Molina Enríquez”, p. 152.

a la de Tenorio, la línea ideológica del gobierno era revuelta, una capirotada que, como estrategia, fue atinada:

[...] México [...] se purificó de connotaciones partidarias gracias a la costumbre ya citada de añadirle, como condimentos que neutralizaban aromas conservadores, los emblemas de la Revolución. El resultado fue un platillo de sabor aceptable para muchos, es decir una síntesis notable de elementos antitéticos, provenientes de filosofías tan encontradas que parecían irreconciliables. Esta victoria indiscutible del sistema político aseguró que el nacionalismo oficial superase la dicotomía habitual izquierda-derecha y sirviera para incorporar (aunque fuera en parte) flujos de pensamiento y grupos sociales extremadamente heterogéneos a los que podrían considerarse corrientes dominantes de la vida nacional, bajo la dirección de un Estado que enarbolaba un proyecto englobador e inclusivo, al menos en sus promesas. La sabia estrategia, cabe añadir, despojó de banderas a la oposición en todo el espectro ideológico para facilitar el predominio absoluto del partido de gobierno.²⁷⁹

La medianía del mestizo se basa en un saberse a medio camino entre lo puramente europeo, absolutamente moderno, y el pequeño pueblo indígena que ofrece sacrificios a sus dioses. El mexicano no es uno ni otro, por eso es único, y está consciente de ser incompleto.²⁸⁰

Acaso la máxima prueba del mito del mestizaje como un estancado andar hacia el progreso se encuentra en la irritación de Mauricio Tenorio al tener que demostrar lo que debiera resultar obvio para cualquiera pero no lo es ni para los mexicanos: “Mexico fue y es definido [...] como atávicamente atado a una tradición colonial o al indígena, no occidental, comunitaria, católica, híbrida, mestiza. Todos estos términos son una obviedad, no se me malinterprete, poseen una base empírica innegable. Mas si se definiera a México con conceptos como cosmopolita, industrial, orientalista, vanguardista, individualista, xenófobo, empresarial, rico, occidental... también sería un argumento empírico”.²⁸¹

México es un país moderno, tanto como cualquier otro,²⁸² pero el mito, moderno y occidental donde los haya habido (fabricamos nuestra singularidad identitaria, eso que hace de una nación

279 Bernardo Mabire, *op. cit.*, p. 484.

280 Mauricio Tenorio, *Historia y celebración*, p. 128.

281 Mauricio Tenorio, *Historia y celebración*, p. 123.

282 Ver Peter Wade, “Modernity and Tradition: Shifting Boundaries, Shifting Contexts” en Stephen Hart y Nicola Miller (eds.), *When was Latin America Modern?*, Londres, Palgrave Macmillan, pp. 49-68.

nación)²⁸³, nos ha tenido convencidos de lo contrario por casi ciento cincuenta años, y las editoriales de los periódicos mexicanos se suceden, una tras otra, cuadrículadas y anodinas, repitiendo hasta el cansancio que el Estado mexicano y su democracia son débiles, que los mexicanos no tienen tradición democrática o institucional, y que al país le faltan todavía varios años para lograr que las cosas se hagan como en Europa o el resto de Norteamérica.²⁸⁴ Se tuvo harta sociología del desarrollo y desarrollismo —auspiciado por la Alianza para el Progreso y el Banco Interamericano de Desarrollo— para cerciorarse de que los mexicanos son menos, o, por lo bajo, *sub* desarrollados, y que queda camino por andar si se quiere dar el “salto a la modernidad”. Seguramente tienen razón, al país le falta mucho trabajo, en muchos sentidos y por donde se le mire. Pero no dejo de sospechar que la naturaleza, la comodidad, con que se habla de los desatinos institucionales, la corrupción y la maltrecha democracia mexicana tienen algo que ver con los resabios de un México que se imagina, sobre todo, como nación cuya singularidad está en la distancia que la separa de occidente,²⁸⁵ tambaleándose entre la aspiración moderna y la melancolía por un atavismo fabricado, cortesía de un mito nacional que hizo a los mexicanos, para empezar, no modernos y, para colmo, tampoco absolutamente tradicionales, sino un andar a medias. “La Colonia, la Independencia y la revolución han integrado el país a la cultura occidental. Pero esta integración ha desembocado en un nacionalismo revolucionario que, a pesar de sus propósitos de exaltación, ha impulsado la cultura mexicana hacia una aceptación implícita de su condición semioccidental, teñida de un mixtura y un desdoblamiento artificiosos”.²⁸⁶

De ahí la facilidad con que un opinador sentencia que el problema con, por ejemplo, la corrupción en el país, es la “cultura mexicana”. Hasta la última mitad del siglo XX era común que en la

283 “La nación mexicana se ha apoyado en agencias gubernamentales (por ejemplo, educación pública) para alcanzar un cierto grado de uniformidad, pero la nación se asume a sí misma como colectividad con un pasado étnico registrado. En dicho sentido, México no está aislado en la búsqueda de su singularidad cultural; la mayor parte de los Estados-nación en el mundo actual resaltan las raíces históricas y mitológicas y colocan parte de su singularidad en materias como “glorias del pasado”, “épocas de oro” o “genealogías de los ancestros” [...] un aspecto central de las políticas educativas oficiales es recobrar, rehabilitar y proponer narrativas mitológicas a fin de asegurar cohesión social”. (Natividad Gutiérrez, *op. cit.*, pp. 107-108).

284 “Estados Unidos o Francia, como mitos nacionales, están hechos de lo mismo. Pero, claro, nadie encuentra en ello un choque entre lo occidental y su contrario. Simple: si Benjamin Franklin piensa, Mister Franklin tiene una idea. Si Justo Sierra piensa, don Justo no tiene, copia una idea, porque es un miembro de la elite afrancesada que no ve la verdadera naturaleza —presumiblemente no francesa, no occidental— de su país” (Mauricio Tenorio, *Historia y celebración*, p. 126).

285 “Tradición siempre implica pureza y pobreza, y por ello si el país es pobre es porque aún no es moderno, o todavía no está decidida la batalla entre tradición y modernidad” *Ibid.*, p. 129.

286 Roger Bartra, *Oficio mexicano*, p. 117.

academia se declarara que la brecha entre los países angloamericanos y los de Iberoamérica se debía a que aquéllos eran de cultura protestante y éstos de cultura católica.

Llama especialmente la atención el hecho de que lo que se utilizó ideológicamente para distinguir a México —y al continente americano— de occidente, el pasado prehispánico, no siempre se consideró tan distinto a la “civilización” europea. Solange Alberro relata que el México prehispánico recordaba a los protagonistas de la conquista su propia tierra, y a veces, incluso, las ciudades más imponentes de Europa:

[...] se ha subrayado a menudo el procedimiento al que todos recurrieron constante y forzosamente y que los llevó a establecer analogías entre las realidades nuevas que buscaban manifestar aquellas que les eran familiares porque pertenecían a su universo, su cultura y su pasado. Es sabido cómo Cortés veía en derredor suyo mezquitas, «aposentos amoriscados», cómo comparaba las ciudades indígenas con Granada, Sevilla, Córdoba, Burgos, Génova, Pisa, Venecia, llegando a confesar que el orden y policía que en ellas imperaban superaban a los que caracterizaban entonces las ciudades africanas, o sea, tratándose de un hispánico, del Maghreb. En cuando a Bernal Díaz del Castillo, habla de encantamiento, «como en el libro de Amadís», al contemplar el mundo lacustre de Tenochtitlán, y luego de su tierra, Medina del Campo, Salamanca y hasta «el gran Cairo», Roma, Constantinopla. Cabe notar que los dos guerreros se refieren a las ciudades más prestigiosas de su época, las del mundo mediterráneo como Sevilla, Venecia, El Cairo, Roma, Constantinopla [...] Cuando Cortés [...] admite que su manera de gobernarse es “casi como las señorías de Venecia y Génova o Pisa”; cuando Bernal Díaz dice, tratándose de los mercaderes y las mercancías, que el “ concierto [es] de la manera que hay en mi tierra, que es Medina del Campo”, **ya no se trata de objetos, sino de formas de gobierno y de sociabilidad que implican por parte de los testigos el reconocimiento de un alto grado cultural ya que corresponde precisamente o poco más o menos al suyo propio, o sea, al que les parece forzosamente superior a cualquier otro. De la misma manera, la admiración que se percibe a través de los términos empleados, en particular de la adjetivación, de la minucia maravillada de las descripciones, y que los conquistadores experimentan al descubrir el mercado de la capital, el ceremonial que rodea a Moctezuma, etc., traduce el reconocimiento implícito de una igualdad y hasta de una superioridad de ciertas realidades americanas sobre sus equivalentes europeos**”.²⁸⁷

La Atlántida morena, un concepto de Mauricio Tenorio, se refiere a la cárcel de la imagen de México, hecha de violencia, guadalupanismo y ruralidad, que, no sin cierta ironía, los revolucionarios

287 Énfasis mío. Hernán Cortés, *Cartas de relación*, México, Porrúa, 1960, pp.17, 33, 46, 51, 55. Bernal Díaz del Castillo, *Historia verdadera de la conquista de Nueva España*, México, Editorial Valle de México, 1985, pp. 314, 334, 336 y 338, citado por Solange Alberro, *op. cit.*, p. 19 y 24.

recuperaron, llegado su momento, en el proceso de hechura de nación moderna;²⁸⁸ desde entonces, ha sido la única tesitura, el lugar común, con que se puede hablar México, lo mismo para mexicanos que para extranjeros, desde dentro o desde fuera. La idea de un México irremediadamente no occidental ratifica, por un lado, la idea “occidente”, con sus rubios y rubias, su progreso, tecnología, constituciones liberales, respeto a los peatones y su *mousse au chocolat*; por otro, reproduce la imagen “México bárbaro”, tlacuaches y tortillas al comal mediante, y la distancia que la separa, por esencia, de la civilización. Lo importante, repito, es que de este lado también se cuenta con recursos para demostrar que se es tan cosmopolita, desarrollado y cristiano como los países más rubiales, pero somos, por definición, su contrario. Así pues, México sigue siendo Carlos Fuentes y sus viajes por el mundo con una maleta a reventar de Tezcatlipoca, espejos de obsidiana, y el Valle de México como lugar de “plumas y cuchillos y penca de oro [...] orilla del sueño permanente, sueño de sucesión de soles, ala luminosa, daga brillante” o, para decirlo más rápido, “el sustrato azteca de ser mexicano”²⁸⁹

Mauricio Tenorio lamenta que México no haya logrado lo que India o Japón, países cuya representación en la circulación internacional de imágenes no quedó en el sánscrito, el Mahabarata o las geishas, sino que supieron ser, también, la India del *high-tech* y el Japón que vio nacer Sony. México, en cambio, ayer y hoy, sigue estancado bajo la aureola de la fiesta, la siesta y el sombrero.²⁹⁰ Hemos aprendido muy bien que el mestizo está hecho a la medida del país que habita, cuya verdadera naturaleza es de *pasito tun tun*, desarreglada, pero digna y auténtica. Auténtica, hay que decirlo, porque es fiel al retrato cuyas primeras pinceladas se hicieron en, o en colaboración con, Estados Unidos. Y la autenticidad para la nación es lo mismo que el maíz para la tortilla: imprescindible; esto, de acuerdo con una tradición política, la del Estado nacional capitalista o, lo que es lo mismo, por designio de occidente.

288 Ricardo Pérez Monfort relata cómo los intelectuales encargados de inventar la cultura popular y las tradiciones mexicanas decidieron que el mexicano “parecía estar más en el espacio intermedio del campo o las rancharías”. Véase Ricardo Pérez Monfort, *op. cit.*

289 Carlos Fuentes, *La región más transparente*, Georgina García Gutiérrez (ed.), Madrid, Cátedra, 1988, pp. 377-380.

290 Mauricio Tenorio, *Historia y celebración*, p. 159.

La historia mexicana, con todas sus singularidades, es la historia de una nación occidental moderna que surge del colapso de los imperios europeos. Es parte intrínseca de la formación del concepto y realidad del Estado-nación moderno. Es una región que nace de la debacle demográfica de poblaciones autóctonas, de casi cuatro siglos de cristianización y de ya 200 años de formación de Estado-nación, como antes Estados Unidos, como después Italia y Alemania. Los mitos nacionales mexicanos son profundamente occidentales y el afán, de extranjeros y mexicanos, de mitificar la historia de México a partir de la fascinación por lo no occidental es lo más moderno y occidental que tiene México.²⁹¹

Sería un despropósito esperar la pronta defunción del mito de la Atlántida morena. Las imágenes de lo nacional están, por fuerza, hechas de trazos gruesos y son tiempos, como hubo antes, en que Berlusconi puede decir —y por ello recibir aplausos— que la civilización cristiana y occidental es superior a la del islam. Del mismo modo, hay panafricanismo, nacionalismo y fundamentalismo árabe, que reivindican la superioridad cultural, religiosa, civilizacional o racial. Lo digo a cuento de que son diferencias que se piensan reales, tanto como para que a un renombrado académico de la universidad de Harvard, Samuel Huntington, se le ocurra decir que hay en el mundo siete u ocho meta civilizaciones: *Sinic, hindu, japanese, islamic, orthodox, western, latin american* y, según cómo se ande de ánimos, *african*. Así nos tocó, y el *latin american* tiene su lugar en la jerarquía, la de Berlusconi, de civilizaciones del mundo. Esto es decisivo en las dinámicas identitarias del México contemporáneo, que discutiremos al final.

En segundo lugar, quiero destacar el papel del Estado como gran redentor del mexicano, maltratado por su historia, encaminándolo, por fin, al cauce del progreso:

El estado tenía un papel central en el proyecto industrializador y en la creación de un marco institucional para la formación de ciudadanos, y estos dos papeles estaban íntimamente ligados entre sí. El estado como educador, como patrón, como proveedor de seguro social, de crédito agrícola o de viviendas era el principal agente modernizador. El proceso mediante el cual un individuo se convertía en un ciudadano cabal, libre de lealtades con comunidades nativas, era entonces un signo de modernidad.²⁹²

La legitimidad del régimen posrevolucionario, de hecho, dice Rogelio Hernández, dependía del

²⁹¹Mauricio tenorio, historia y celebración, p. 127

²⁹²Claudio Lomnitz, *Modernidad indiana*, p. 28.

progreso y la justicia social antes que de, por decir, una democracia electoral efectiva:

(La estabilidad) no derivó del sometimiento dictatorial, sino de un amplio principio de legitimidad del régimen que, a su vez, procedía del eficiente desempeño gubernamental en términos del desarrollo económico y la satisfacción de necesidades socioeconómicas [...] por la profunda penetración de las instituciones en la sociedad [...] Las corporaciones, por ejemplo, no sólo fueron un medio para reunir y someter a los trabajadores, sino también para canalizar demandas, solucionarlas y repartir beneficios del desarrollo, así fuera en forma desigual.²⁹³

Se mantenía, dice Lomnitz, el objetivo último del progreso para toda la colectividad. La modernidad, es evidente, no llegó —era imposible— de manera homogénea y se concentró en las ciudades, sobre todo la capital.

El mestizaje hizo posible, entre otras cosas, la repartición de tierras entre mexicanos. Fueron alrededor de 80 millones de hectáreas —la mayoría improductiva— entre más de tres millones de campesinos. Salvo contadas excepciones, las parcelas ejidales no prosperaron, y la mayoría del campesinado siguió siendo pobre. El ejido había sido un mecanismo más de control político del Estado —uno que favorecía y se legitimaba con una imagen de sí mismo como promotor de la justicia social a través de la formulación de políticas públicas, al tiempo que ejercía una pasmosa indiferencia por los derechos políticos y civiles—²⁹⁴ con la complicidad de organismos como la Secretaría de la Reforma Agraria, la Confederación Nacional Campesina, los bancos rurales, etcétera. Pero, relata Rodolfo Stavenhagen, ese campo idealizado por los libros de texto oficiales, el agrarismo mexicano, sobrevivía en la pobreza de las rancharías apartadas “esperando que el Estado benefactor se ocupara de ellos”.²⁹⁵ La redistribución de la riqueza, si bien imperfecta, injusta y corrupta, fue un hecho real.

Una prueba de la relación afectiva y material del Estado posrevolucionario y los ciudadanos se puede encontrar en la crítica política de Abel Quezada. En las caricaturas de Quezada, enseña Claudio

293 Rogelio Hernández, “La transformación del presidencialismo en México” en Ilán Bizberg y Lorenzo Meyer (coords.), *Una historia contemporánea de México: transformaciones y permanencias*, México, Océano, 2003, pp.91-92.

294 Lomnitz describe el de la posrevolución como “un Estado que subrayaba los derechos sociales (por lo general, de una manera más bien inefectiva y siempre combinando el gasto social con la corrupción política) y que usaba los derechos sociales como un pretexto para pisotear las garantías individuales” (Claudio Lomnitz, *La muerte*, p. 426.

295 Rodolfo Stavenhagen, “México al descubierto: seis décadas de sociología”, *Boletín editorial*, 163 (2013), p. 27.

Lomnitz, aparecen personajes provenientes de las clases populares casi siempre sostenidos o apuntalados por una serie de recursos —soportes o muletas— que incluyen bienes y servicios públicos, así como formas igualmente improvisadas de soporte personales. Estas características, dice el autor, reflejan la relación entre el Estado y los grupos populares. La imagen de nación en desarrollo, ocupada por devotos a la Virgen de Guadalupe, gente de alma campesina, peleonera, cercana a la familia y siempre dispuesta a entonar algún bolero, la imagen del México tradicional, iba aparejada a la de un Estado fuerte del que se esperaban cosas —muletas— y pondría remedio a nuestro endémico atraso. Ahí está el delicioso ejemplo de Melitón, Faustino, Esteban y el cuarto integrante de un grupo de campesinos que acaba de recibir el Llano Grande, “miles y miles de yuntas”, en un relato de Juan Rulfo en el que el Estado se presenta como el “Gobierno que les da la tierra”.²⁹⁶

Durante el régimen de la posrevolución cambió no sólo la relación con el Estado, sino con sus dirigentes, con las personas concretas que llevaron las riendas. Así, los líderes que la Revolución dejó a cargo del gobierno dejaron de ser, dice Lomnitz, parte de una raza hereditaria de amos; ahora formaban parte de un modelo de sucesión en el que la Revolución iba haciendo justicia, por turnos, a los ciudadanos. Un gobernante era al que “la Revolución había hecho justicia”. Ya llegaría —como parecían estar persuadidos los campesinos de Stavenhaguen— el turno del resto. El hecho de que la Revolución hiciera justicia por turnos, o, en otras palabras, la imperfección de los métodos para atacar la desigualdad, se explican porque México, en conjunto, era todavía un país pobre.²⁹⁷

296 Juan Rulfo, “Nos han dado la tierra”, <http://elcuentodesdemexico.com.mx/nos-han-dado-la-tierra>, consultado en línea el 15 de febrero de 2014.

297 “Por lo demás, durante ese periodo se abordaron las desigualdades existentes con un concepto de justicia social que era imperfecto únicamente porque, en conjunto, México todavía era un país pobre” (Claudio Lomnitz, *La muerte*, p. 423).

I. LA MIRADA INDIGENISTA.

El indigenismo posrevolucionario mexicano, ese proceso que todo historiador ha coincidido en calificar, palabras más o menos, como aquel que integró o, mejor, disolvió al indígena dentro de la masa mestiza, surgió a instancias del gobierno. Era una política, decía uno de esos historiadores, no india dirigida a la población india.²⁹⁸ No me interesa discutir la validez —ni lo contrario— del indigenismo sino la imagen que históricamente formó del indígena, del mestizo y, por extensión, del mexicano.

Alan Knight explica la apropiación del indigenismo por los ideólogos de la Revolución. Aclara que los reclamos que motivaron el involucramiento indígena en la guerra civil no fueron indígenas, sino más bien agrarios y, por tanto, se plantearon en términos de clase, no de casta.²⁹⁹ Al mismo tiempo, fue un recurso estratégico para alienar el apoyo indígena a élites regionales opuestas al régimen revolucionario, como los dueños de plantíos en los estados del sur.³⁰⁰

La relación del Estado con las etnias adquirió un tono ostensiblemente distinto al que mantuvo, en su momento, el régimen porfiriano. Se practicó una “discriminación positiva” e hicieron considerables esfuerzos por dignificar al indígena. El Estado tomó medidas especiales para anular, o paliar, el rezago de esta población porque “la formal equidad ante la ley carecía de sentido mientras se le negara a los indígenas educación, acceso político, y desarrollo económico”.³⁰¹ Así, la Casa del Estudiante Indígena, creada por la Secretaría de Educación Pública en 1924, tenía por propósito “anular la distancia evolutiva que separa a los indios de la época actual, transformando su mentalidad, tendencias y costumbres, para sumarlos a la vida civilizada moderna e incorporarlos íntegramente

298 “the indians themselves were the objects, not the authors, of indigenismo. This, the indigenistas frankly admitted” (Alan Knight, *op. cit.* p. 77).

299 Fue este “anonimato” de la participación indígena en la guerra lo que hizo posible su apropiación revolucionaria; el hecho de que el indigenismo no fuera el resultado de la presión de grupos indígenas facilitaba las cosas para las élites revolucionarias, pues no había amenaza latente, como en los países andinos, de una guerra de castas *Ibid.* p. 76.

300 *Ibid.* p. 83.

301 *Ibid.* p. 84.

dentro de la comunidad social mexicana”.³⁰² La casa se convirtió en uno de los espacios en que el Estado celebraría la redención del indio, una alumbrada palestra que reunía a funcionarios y curiosos para admirar una versión realzada de la indianidad y su contribución al mestizaje.³⁰³ Fue el sitio donde Elías Calles declaró que “las razas indígenas son razas de cerebro, vigorosas, bien organizadas”,³⁰⁴ y el ánimo que llevó a la creación de un Día de la Raza, después Día del Indio. El general Cárdenas organizó el Congreso Indigenista Interamericano, para cuya apertura preparó el discurso “Los indígenas, factor de progreso”, en el que se declaró, como mexicano, orgulloso de su pasado indígena y confiado en que los indígenas del país eran tan capaces de progreso y modernización como cualquier hijo de vecino.³⁰⁵

La Revolución (también) se propuso la integración indígena. Sólo que, esta vez, debía hacerlo de manera distinta. Se criticaron los métodos previos —que Aguirre Beltrán tuvo a bien llamar “occidentalismo de derecha”—,³⁰⁶ de aculturación forzada, que caracterizaron al porfiriato.³⁰⁷ Los revolucionarios no serían coercitivos, sino que integrarían al indio mediante la educación y el mestizaje,³⁰⁸ sin que esto —aseguraba Gamio— implicara el aniquilamiento de su cultura.³⁰⁹ La versión revolucionaria de la integración indígena se planteó como un esfuerzo por emancipar a los indios de la explotación de curas, caciques y terratenientes; los indios serían incorporados dentro de la nueva nación y estado revolucionarios por medio de un proceso de integración planeada, ilustrada y no coercitiva.³¹⁰

En el intento por deslindarse de una jerarquía racista que discriminaba la piel morena, los

302 “Bases de funcionamiento del internado nacional de indios (1925)”, en *La casa del estudiante indígena. 16 meses de labor en un experimento psicológico colectivo con indios*. Talleres Gráficos de la Nación, México, 1927, p. 35, citado por Beatriz Urías, *op. cit.* p. 51.

303 Beatriz Urías, *op. cit.*, p. 52.

304 Plutarco Elías Calles, “Las razas indígenas de México son fuertes y bien organizadas”, discurso pronunciado en la Casa del Estudiante Indígena en enero de 1929, en *Crisol, Revista de Crítica*, México 2(1929), p. 39, citado por Beatriz Urías, *op. cit.* p. 52.

305 “las razas aborígenes [suman] los mejores atributos [...] que resaltan las cualidades indígenas, adquieren así una personalidad tan inconfundible con la cultura continental que ni los detractores del indio pueden ya negar” (Citado por Natividad Gutiérrez, *op. cit.*, p. 135).

306 “Rightist Westernism” (Alan Knight, *op. cit.*, p. 80).

307 *Loc. cit.*

308 De ahí la importancia, en esa etapa, del maestro rural, el soldado del Estado secular entrenado para combatir la influencia del clero e inocular la nueva religión, el nacionalismo revolucionario.

309 “Without this, of course, signifying the annihilation of the original [indian] culture” (Alan Knight, *op. cit.*, p. 80).

310 *Ibid.* pp. 80-81. El indigenismo oficial no es equiparable al indianismo, que, en sus distintas versiones, podía defender desde distintos grados de autonomía indígena hasta la censura del legado cultural español y una posterior adopción generalizada de “tradiciones” indígenas. Alfonso Caso, quizá el mayor representante del indigenismo oficial denunciaria, en ese sentido, a los ‘indigenistas delirantes’, “que querían que se abandonase el español para que empecemos todos a comunicarnos en náhuatl”.

indigenistas llegaron a plantear un “racismo a la inversa”,³¹¹ un giro de la estructura donde el indígena y los morenos fueran superiores.³¹² Así, Carlos Marín Foucher defendería la creación de un servicio militar obligatorio para los indígenas argumentando que éstos eran “the most perfect moral and physical entity of our population; indians were almost perfect, biologically speaking and they possessed a power of intellectual assimilation much greater, without comparison, than that of the white man”.³¹³

El indigenismo oficial fue más moderado. Estableció, para empezar, que el indígena no era inferior a otras razas, y que, de concederle las mismas oportunidades, era igual de capaz que las otras, antaño consideradas superiores. Reconocía las diferencias raciales y atribuía características morales y psicológicas a cada una, de cuya fusión planeada resultaría el “carácter nacional”. Es decir, la fórmula indigenista-mestiza, que se pretendía antirracista, siguió basándose en el concepto de raza; no trascendió el paradigma racial, sino que lo ratificó, recurriendo, como en el siglo XIX, a las razas y sus diferencias como hechos reales que explican la vida social, la composición, y el desarrollo de las naciones.³¹⁴ Muy a tono, Manuel Gamio sostuvo que:

las agrupaciones de raza blanca, de raza indígena y de raza mezclada difieren entre sí en lo referente a tradiciones, ideas morales, industrias, habitaciones, indumentaria, implementos domésticos, etcétera, y de ahí el imperativo: para alcanzar un armónico y efectivo desarrollo de nuestra población, es necesario no sólo fomentar el progreso de aquellas heterogéneas manifestaciones de cultura o civilización, sino hacer que se acerquen, se mezclen, se homogeneicen.³¹⁵

Gamio, y muchos después que él, se dedicarían a estudiar la raza india, su situación evolutiva³¹⁶ y las posibilidades de su integración desde el Instituto Nacional Indigenista, la antropología mexicana, y otras instancias oficiales.

Me importa señalar que la asimilación mestiza del indígena pudo ocurrir de varias maneras, y

311 “Reverse racism”

312 Este pensamiento lo recuperarían los indianistas, en la década de los años setenta.

313 Carlos Marín Foucher, “Iniciativa para crear el servicio militar obligatorio del indio”, junio 1938, AGN/LC 545.3/147, en Alan Knight, *op. cit.*, p. 92.

314 Alan Knight, *op. cit.* p. 87.

315 Manuel Gamio, *Programa de la Dirección de Antropología para el estudio y mejoramiento de las poblaciones regionales de la República*, Poder Ejecutivo Federal, México, 1919. citado en Beatriz Urías, *op.cit.*, pp.87-88.

316 El indigenismo, sobre todo en sus primeras etapas, sostenía que existían razas en diferentes etapas evolutivas. Véase Manuel Gamio, *Consideraciones sobre el problema indígena en América*, Instituto Indigenista Interamericano, México, 1966.

los revolucionarios, por razones políticas, escogieron sólo una de ellas, con una marcada impronta racial.

La integración mestizo-indígena de la Revolución debía oponerse a la rigidez darwiniana, abiertamente racista, y a su exagerada estima por las culturas anglosajonas y europeas, que prevaleció en la ideología del porfirismo y Molina Enríquez resumió en un párrafo escrito en 1936: "[...] los indios y los indo-mestizos [...] no han acertado a liberarse de la aparente superioridad social y de la perversa acción política de los españoles, de los criollos y de los criollo-mestizos".³¹⁷ La ideología de la Revolución, por eso, se esforzó en esgrimir al mestizo revolucionario como el opuesto de la eurofilia y del eurocentrismo porfirista³¹⁸ que, se decía, oprimió al moreno y al indio,³¹⁹ la raíz de la que mana el nuevo mexicano.³²⁰ La preocupación por romper con el pasado condujo al mismo Molina Enríquez a escribir una apología de quien seguramente no la merecía, Victoriano Huerta, en su *Esbozo de una historia de los 10 primeros años de la revolución agraria de México*. Uno de los argumentos de Molina fue que la contribución de Huerta a la Revolución era incalculable por el solo hecho de haber llegado, "indio de raza como lo era", a la presidencia.³²¹

[...] State intellectuals like Gamio and Vasconcelos saw Mexico's cultural revolution as a radical break with the past: They wanted to put an end to the "slavish imitation" of the European that was the trace of colonialism and neocolonialism. Rather than mimicking the putatively universal canon [of Europe, as past regimes had done, revolutionary messianism would generate its own mestizo canon, hybridizing the "Spanish" and "Indian" to create a distinctive "third culture," both as identity and aesthetic style.³²²

317 Fernando Escalante Gonzalbo, sobre: Agustín Basave Benítez, *Andrés Molina Enríquez, Con la Revolución a cuestas*, México, FCE, 2001, *Foro Internacional*, 3 (2002) p. 605.

318 El rompimiento con el imperialismo europeo es tan importante en el mecanismo simbólico mexicano que explica, según Natividad Gutiérrez, la selección de nuestros héroes cívicos: "El héroe mexicano resalta el papel de los personajes históricos que participaron en la resistencia y expulsión de las agresiones e incursiones extranjeras. Los héroes mexicanos [...] son reconocidos como "defensores y "protectores". La interferencia del extranjero frente a la defensa de la nación aún es un tema recurrente si se busca delimitar el contorno social y cultural de la mitología nacionalista del México actual"(Natividad Gutiérrez, *op. cit.*, p. 211). Es, añade la autora, una de las razones por las que Juárez es el máximo héroe de la patria; "fue el líder político que enfrentó el periodo de formación de la República Mexicana contra el telón de fondo de la expansión europea del siglo XIX". (*Loc.cit.*).

319 "Aún macula en su frente el verdugón que alza la bota ferrada del castellano conquistador [...] ¿Por qué no te yergues altiva, orgullosa de tu leyenda y muestras al mundo ese tu indiano abolengo. ¡Pobre y doliente raza!".

320 Alan knight, *op. cit.* p. 86.

321 Jean Meyer, *La Revolución Mexicana*, México, Tusquets, 2007, p. 66.

322 Ana María Alonso, "Conforming Disconformity: «Mestizaje», Hybridity, and the Aesthetics of Mexican Nationalism", *Cultural Anthropology*, 19 (2004), p. 468.

Y así fue que Manuel Gamio, entre otros, escogió subrayar el ingrediente indio de la revolución, considerando, por ejemplo, al zapatismo como el “despertar del pueblo indio de Morelos” y no lo que en realidad fue: el resultado de una polarización por conflictos agrarios y de clase, sin connotaciones étnicas ni raciales.³²³ Gamio, en ocasiones, llegó al extremo de explicar la Revolución misma como el resultado del abandono en que el Porfiriato mantuvo a los indios.³²⁴

Alan Knight acusa a los indigenistas de permitirse cierta ingenuidad al hacer este tipo de declaraciones, siendo que el reclamo “indígena” era inexistente. Otro tanto podría decirse de testimonios como: “aunque no fue el indio quien hizo la Revolución, sus raíces más profundas crecieron y crecen aún sobre la raza india”; o que “los movimientos revolucionarios nunca se forjaron ni surgieron en el corazón de la población india, sin embargo, es en esa población donde se encuentra su origen primordial”.³²⁵ Cierro con Alfonso Caso, que sin empacho afirmaría: “In some sense it can be said that the very essence of the Revolution is based upon the vindication of the indian and of the indian community”.³²⁶

Paula López Caballero estudia este cambio de dirección; explica que, antes de la Revolución, las élites mexicanas reconocían su herencia en los héroes de Independencia, como Miguel Hidalgo, e identificaban el patrimonio nacional en el legado criollo y europeo. Lo prehispánico, en cambio, era curiosidad anecdótica, merecedor del mismo interés —y lugar en los museos— que corresponde al fósil y la prehistoria neandertal; un “preámbulo a la historia nacional”, dice la autora, y no el origen de los mexicanos. Frida Gorbach describe una ojeada a la ensalada de objetos en exhibición en el Museo Nacional, escaparate de la historia y cultura nacionales, en una época en que la Coatlicue ocupaba —y merecía— un lugar vecino a borregos con dos cabezas y cerdos de seis patas:

323 Manuel Gamio, *Forjando Patria*, pp. 176-177, en *Loc. cit.*

324 “la revolución ha demostrado que es una necesidad ineludible para los gobiernos de México basar su acción sobre el conocimiento de los pueblos que rigen. Lógicamente no puede gobernarse lo que se desconoce y esa masa desconocida de indios que integran la mayor parte de la población mexicana, constituye una seria amenaza para la paz pública, si no se procura estudiarla para satisfacer sus necesidades y aspiraciones.”(Manuel Gamio, “El empirismo legislativo y el criterio presidencial ante el problema indígena”, *Ethnos*, México, 6 (1920), p. 163, citado por Beatriz Urías, *op.cit.*, p. 88).

325 Traducción mía. “The revolutionary movements never took shape or rose up in the heart (of the indian population), yet, it was in that population that it found its primordial origin”. Manuel Gamio, *Forjando Patria*, pp. 93, 174; citado en Alan Knight, *op. cit.*, p. 77.

326 Alfonso Caso, *La Comunidad Indígena*, México, SEP, 1971, p. 127, citado por *ibid.* p. 80.

En un pequeño salón, en el entresuelo, *arriba de la Coatlicue*, debajo de la pila bautismal del cura Hidalgo y muy cerca del Herbario Nacional, se exhibían setenta y cinco especímenes monstruosos, entre ellos, un gigante, varios borregos de dos cabezas, cerdos de seis patas, siameses y hermafroditas, unos conservados en alcohol, otros disecados y otros más representados por fotografías.³²⁷

Paula Caballero termina la idea: “Resulta entonces que a principios del siglo XX las civilizaciones prehispánicas no formaban parte de la herencia reivindicada por las élites políticas, que reclamaban explícitamente una herencia europea”.³²⁸

Larissa Lomnitz, por su parte, señala que las clases altas mexicanas de otro tiempo eran, todas, “de extracción puramente europea”; con la Revolución llegó el turno de los mestizos en el poder, éstos se proclamaron mexicanos, y así, la clase alta, vieja y nueva, adoptó “tradiciones mexicanas”, las mismas que pocos años atrás no valían más que para la chusma.³²⁹

Un historiador nos habla, con otro ejemplo, del mismo cambio de dirección: los anuncios de una marca de cigarros, *El Buen Tono*, promovían su producto echando mano de motivos prehispánicos, en evidente contraste con lo que se había hecho algunos años antes, cuando las élites mexicanas se empeñaban en parecer modernas ataviándose con remedos del último designio de la moda en París, y cuando la misma marca desplegaba en sus anuncios el donaire de mujeres afrancesadas.³³⁰

Mártires de la revolución tan importantes como Emiliano Zapata fueron atribuidos a una causa indígena que no había existido; el ejido, eje medular del régimen de la posrevolución, fue presentado como un símil del *calpulli* azteca, y el Museo Nacional de Arqueología, Historia y Etnografía, almacén de objetos prehispánicos, fue considerado “la institución más genuinamente nacional de la República, un símbolo material [...] de la identidad nacional”.³³¹

327 Frida Gorbach, “Los indios del Museo Nacional: la polémica teratológica de la patria”, *Ciencias*, 60-61 (2001), p. 58.

328 Paula López Caballero, “De cómo el pasado prehispánico se volvió el pasado de todos los mexicanos” en Pablo Escalante Gonzalbo *et. al.*, *op.cit.*, p. 144. Hay que anotar que el tema aún se discute, y que en todo caso los pininos de esta forma de pensamiento, que reduce la influencia hispana en la historia nacional y en su lugar coloca al indio, se hicieron en el siglo XIX. Así Riva Palacio, que en su *México a través de los siglos* (1883-1889), dejó escrito que “La historia del virreinato en la Nueva España no es la del pueblo mexicano [...] los sucesos de aquel periodo de tres siglos deben considerarse más bien como pertenecientes a la historia general de España” (Vicente Riva Palacio, *México a través de los siglos: El virreinato*, México, Ed. Cumbre, s/d).

329 Larissa Lomnitz y Marisol Pérez, *Una familia de la élite mexicana (1820-1980)*, México, Miguel Ángel Porrúa, 2006, p. 248.

330 Mauricio Tenorio, *Artífugio de la Nación Moderna*, p. 281.

331 Memorandum of the Organization of the Indians of the Republic to Cárdenas, enero 1938, AGN/LC 545.3147, citado por Alan Knight, *op cit.* .p. 113.

La Revolución y el mestizo se tiñeron, así, de morena indianidad. Natividad Gutiérrez lo dice sin tapujos: “La preocupación principal del indigenismo era estimular la revitalización del pasado indígena para buscar la originalidad cultural”.³³² El indio era, de pronto, el prototipo del mexicano tradicional;³³³ y se entiende, que para lograr el “sentido único del yo colectivo”, la singularidad indispensable en la fabricación de naciones, el ingrediente indio marcaba el contrario de un vencido régimen europeizante y de la occidentalización imperialista. Don Manuel Gamio, helo otra vez: la clase mestiza “ha sido la eterna rebelde, *la enemiga tradicional de la clase de sangre pura o extranjera*, la autora y directora de los motines y revoluciones, *la que mejor ha comprendido los lamentos muy justos de la clase indígena*”.³³⁴

Para lograr ese cometido, sin abandonar nunca el propósito de integración de las culturas indígenas, el nacionalismo comenzó a asimilar y manipular imágenes indias que debían dar cuenta del origen prehispánico de los mexicanos,³³⁵ o, como escogió describirlo Aguirre Beltrán, el nacionalismo revolucionario se dedicó a incautar valores indios para dar fundamento a la identidad nacional.³³⁶

La idea del pasado mexicano con forma de pirámide parece casi natural, explica López Caballero; sin embargo, antes de que a los sucesivos regímenes de la Revolución se les ocurriera la capirotada indigeno-nacionalista —y unirlo cultural y racialmente al mexicano contemporáneo—, ni siquiera los grupos indígenas del siglo XIX y principios de XX conocían —no se diga ya identificaban con— la imagen del México prehispánico como origen: su identidad se basaba en la pertenencia al pueblo y en el santo patrón.³³⁷

La Revolución se encargaría de presentar y difundir la imagen del pasado prehispánico como

332 Natividad Gutiérrez, *op. cit.*, p. 221.

333 Roger Bartra, *La jaula*, p. 123.

334 Énfasis mío. Manuel Gamio, *Forjando Patria*, pp. 96-97 citado por Alan Knight, *op. cit.*, p. 86.

335 “El pasado es un territorio eminentemente político sobre el cual el Estado busca consolidar lo que llamo un monopolio sobre el pasado legítimo [...] Es decir, el control sobre un pasado homogéneo para todos los ciudadanos, única fuente de pertenencia para los individuos y única teleología para explicar las realidades contemporáneas”. (Paula López Caballero, *op. cit.* p. 138).

336 Gonzalo Aguirre Beltrán, *Obra Polémica*, CIESAS, INAH, 1975, p. 186. Adolfo López Mateos, como casi todos los presidentes mexicanos después de la Revolución, reconocería en las culturas precolombinas el germen de la cultura nacional mexicana contemporánea; aquí, un segmento del discurso que pronunció con motivo de la inauguración de un monumento: “The Mexican nation erects this monument in honor of the great cultures that flourished during the pre-Columbian era in regions that now form part of the Republic of Mexico. In the presence of the vestiges of those cultures, contemporary Mexico pays tribute to indigenous Mexico, in whose expression it discerns the characteristics of its national identity (Ana María Alonso, *op. cit.*, p. 468).

337 *Loc. cit.*

una poderosa y avanzada civilización. Por eso Manuel Gamio remozó y convirtió Teotihuacán en un gran centro arqueológico y turístico, para que sirviera de prueba indiscutible del glorioso pasado mexicano. Por eso, también, la idea de que el origen de la nación mexicana se encuentra en indígenas que construyeron pirámides —en la actualidad, un dato natural y obvio— es en realidad un artificio del siglo XX.³³⁸

La civilización prehispánica, hasta entonces reducida a antigüedades arqueológicas, se volvió en esos años la herencia profunda de los mexicanos. Herencia que debiera encontrarse de manera aún más viva entre las poblaciones indígenas que desde entonces, y hasta hoy, quedaron asociadas a las culturas precolombinas. Fue esta operación ideológica la que permitió incorporar a esos grupos como elemento constitutivo y valorizable de la nación.³³⁹

Esta particular forma de mexicanidad, producto, fundamentalmente, de la ascendencia indígena, pretendía representar a la nación como una entidad a la que correspondía una realidad esencialmente distinta a la de occidente.³⁴⁰

El indio que sirve de imagen a la revolución es, también, armado a partir de retacerías seleccionadas y muchas veces inventadas por intelectuales, novelistas, cineastas y políticos. El nacionalismo habría cultivado la identidad nacional y el orgullo de un pasado cultural indígena fabricado, “selectivo, conveniente y revisionista”. Natividad Gutiérrez, que estudia el tema, señaló que el mito de la descendencia común mexicana, lo mismo que el mito de la fundación del país,³⁴¹ se concentra en las civilizaciones que ocupaban el centro geográfico mesoamericano, particularmente los aztecas, pues éstos tuvieron una participación importante en el combate de la conquista española.³⁴² La

338 Paula López Caballero, *op. cit.* p. 137.

339 *Ibid.* p. 149.

340 Natividad Gutiérrez, *op.cit.* p. 150.

341 “La política oficial de México de integración nacional se apoya en dos mitos étnicos [...] el mito de fundación y el mito de descendencia. La cultura de los aztecas o mexicas es la fuente principal de la historicidad antigua favorecida por el nacionalismo mexicano, y no se trata de una fundamentación accidental. [...] Estos mitos son, primero, la fundación en 1325 de México Tenochtitlán, la capital azteca que ahora constituye el asentamiento de la Ciudad de México, de la cual surge el emblema nacional de México sobre su soberanía y, segundo, la descendencia racial y cultural producto de la mezcla de españoles e indígenas. Estos mitos [...] se hallan omnipresentes mediante el sistema educativo del Estado, en especial por los libros de texto uniformados y distribuidos en todo el país y que muestran los esfuerzos del Estado por poner en marcha una política educativa dirigida a proporcionar una educación pública y masiva, así como un punto de vista oficial altamente selectivo acerca de la identidad nacional y la historia. (Natividad Gutiérrez, *op. cit.*, p. 27).

342 Octavio Paz se preguntó, en *Posdata*: “¿Por qué hemos buscado entre ruinas prehispánicas el arquetipo de México? ¿Y por qué ese arquetipo tiene que ser precisamente azteca y no maya o zapoteca o tarasco u otomí?”

educación primaria en México enseña que el país fue fundado en 1325 por los mexicas y que se llamó, al principio, México-Tenochtitlán. Pero la selección de los aztecas como fuente original de la mexicanidad no es gratuita; Gutiérrez explica que es la cultura que mejor sirve para fomentar el prestigio nacional.³⁴³

Las narraciones aztecas se describen de manera elocuente como fuente única de los ancestros comunes y se complementan con las descripciones del alto grado de civilización alcanzado en Mesoamérica, además de una cronología de la evolución del *homo sapiens*. [...] Comprender la civilización es un componente del concepto de que el “pasado común” de los mexicanos actuales fue “civilizado”. Los criterios para medir la civilización incluyen el origen y desarrollo del *homo sapiens*, las diferencias entre los grupos sedentarios y nómadas, así como la invención de la agricultura, y estos tres procesos se localizan específicamente dentro del contexto del continente americano. La invención de la agricultura en Mesoamérica es un elemento importante para entender el cultivo organizado de un alimento básico: el maíz, como el fundamento de la cultura mexicana. La lección hace hincapié en la importancia histórica de la agricultura y da una idea de la antigüedad de la cultura mexicana. El texto denota que el “pasado común” es antiguo y civilizado y tiene su propia continuidad.³⁴⁴

El pasado prehispánico mexicano no sería, entonces, el de las tribus nómadas *pai pai* o *kumiái*, sino uno hecho de imponentes pirámides, labranza de fértiles tierras y oro a espuestas.

Molina Enríquez declaró que “a la larga, el yunque de la sangre indígena siempre prevalecerá sobre el martillo de la sangre española”³⁴⁵ y determinó que el mestizo estaba hecho, en un 15 por ciento, de ascendencia criolla, española y criolla/mestiza; el resto, 85 por ciento, por “aquellos de color, de sangre india [...] principalmente indios e indios/mestizos”. La síntesis mexicana sería, entonces, más india que criolla.³⁴⁶

Es importante aclarar que me refiero estrictamente a la imaginación del aspecto físico

343 Para reivindicar su origen americano, desde el patriotismo criollo se había querido equiparar la prehispánica con otras grandes civilizaciones del mundo. Bernardo Mabire, “Dilemas del nacionalismo oficial mexicano”, *Foro Internacional*, 39 (1999), p. 482.

344 *Ibid.* pp. 108-109.

345 Citado en Claudio Lomnitz, *Las Salidas del Laberinto*, p. 58.

346 “La idea de mexicanidad quedó perdurablemente adherida a la evocación visual de aquel sacudimiento. *Sus imágenes reiteradas fueron el vivac moreno y la soldadera incondicional, el indio con cananas terciadas, el campesino zapatista desayunando en Sanborn's -merendero de la modernidad porfiriana* La Revolución parió el arsenal de tipos humanos del muralismo y de la novela de la Revolución [...] adquirió rostro y facha la palabra pueblo y cuajó vivamente la sensación de que México, como decía Manuel Gómez Morín, *era una entidad tangible, distinguible, con fisionomía y aspiraciones propias*. Esa fue la experiencia específicamente revolucionaria que daría fuerza al nuevo nacionalismo popular, cuyos motivos siguen ocupando un sitio de honor en el imaginario de la identidad mexicana” (Énfasis mío. Héctor Aguilar Camín, “Notas sobre nacionalismo e identidad nacional”, *Nexos*, 1993, consultado en línea en julio 2013, <http://www.nexos.com.mx/?p=6803>).

mexicano; he mostrado antes que la integración indígena a la sociedad moderna implicaba el abandono de su “cultura” y posterior asimilación a la mestiza, ésa sí, más blanca que india, y susceptible de mejora mediante el emparejamiento con la piel blanca.³⁴⁷ Sirve, como prueba de lo que digo, que Gamio y el indigenismo establecieran que el mestizaje biológico —el blanqueamiento del indio— no era requisito para que un indio formara parte de la sociedad mexicana posrevolucionaria. Bastaba que abandonase sus costumbres y que se educara. De esta asimilación indígena —o de su mexicanización— se ha escrito que:

El programa se apegaba al “cambio cultural” que intentaba, en primer término, remplazar la pluralidad de las lenguas indias por el uso del español. Otro de los objetivos era sustituir la dieta vegetariana de los indios por una omnívora, que partía del supuesto de que los indios sólo eran capaces de hacer trabajo manual; introducir el “conocimiento científico” y apartarse de la costumbre india de “copiar lo que por largos siglos han hecho sus padres” y de la “producción de objetos anacrónicos [...] que se conservan invariables [...] y por lo tanto, defectuosos e ineficaces”. En el mismo tenor, señalaba también que los indios buscaran algunas formas colectivas novedosas, por ejemplo: “sustituyendo las festividades actuales de pueblos y campos, por otras que, como las antiguas, celebren objetos y acontecimientos naturales, y a la vez sean obras de arte, pero en las cuales el valor religioso vaya disminuyendo paulatinamente”³⁴⁸

El distingo entre las poblaciones indígenas y la mayoría mestiza se representaba, pues, por características culturales, no raciales. Ejemplos de ello existen, y sobrados. Moisés Sáenz, en 1932, hizo una serie de investigaciones en la zona purépecha, que llamó *Estación experimental de incorporación del indio*. El proyecto consistió en mejorar las condiciones de vida del indio e integrarlo a la sociedad. Para lograrlo, el autor es bien claro: se tiene que culturalizar al indio.³⁴⁹ Natividad Gutiérrez explica, a su vez, que la diferencia entre los pueblos indios y el resto de la población se consideraba un “problema cultural”, por eso la escuela rural fue fundamental en la construcción del país. Entre los planes de esas escuelas, que incluían mejorar las condiciones de

347 Beatriz Urías explica que el indigenismo descartó la inferioridad del indio; a la vez, determinó que la civilización indígena no tenía aportaciones que hacer a la sociedad mexicana moderna más que “vestigios arqueológicos e históricos que fungían como símbolos de una especificidad nacional”. El indigenismo atizaba el orgullo por el indígena muerto, no por el vivo, al que se debía integrar. Beatriz Urías, *op. cit.* p. 81.

348 Natividad Gutiérrez, *op. cit.*, p. 132.

349 En palabras de Sáenz, su proyecto consistió en “culturalizar al indio y mejorar sus condiciones de vida y lograr la integración de las comunidades al conglomerado mexicano” (Juan Comas, *La antropología social aplicada en México: trayectoria y antología*, México, Instituto Indigenista Interamericano, 1964, p. 28 citado en Natividad Gutiérrez, *op.cit.*, p. 133).

higiene y las técnicas de producción, los más importantes fueron los relacionados con el “proceso de asimilación y de inculcar un sentido abstracto de mexicanidad”. Así, escribe la autora, las escuelas rurales proveyeron a las regiones más recónditas del país de los útiles básicos para construir sentido de pertenencia mexicano:

“[...] (la escuela) se convertirá en antena sensible siempre a las influencias que de fuera lleguen del mundo exterior que es México, cuya visión en su conjunto ideal presentará siempre simbolizándola por el retrato del Presidente de la República y de nuestros héroes, por el himno nacional, por la bandera de la patria”.³⁵⁰

Para Sáenz, lo mismo que para Gamio, la integración empezaría por el proceso de mexicanización en las escuelas y culminaría al dar “voz castellana a cuatro millones de indios mudos”, al uniformizar un nuevo conjunto de valores y una imagen de la patria.³⁵¹

¿Por qué bastaba atender las cuestiones lingüísticas y culturales?, porque la imagen racial, normativa, del sujeto de la sociedad moderna mexicana no era tan distinta a la del indio; ambos eran, vaya, en la nueva imaginaria nacional, más prietos que güeros.³⁵² Y desde entonces, decir que alguien tiene “cara de mexicano” significa una —sólo una— cosa, en México y en Islandia: que el aludido es moreno.

El asunto tiene un matiz cómico. La “realidad” racial imaginada sería fuente de largas —y pendientes— quebraduras de cabeza en la búsqueda de criterios para demarcar a la población indígena; parece que en México, dado el mestizaje, es imposible distinguir a partir de la apariencia a los indígenas del resto de la población.³⁵³ La diferencia, entonces, radicaría más bien en aspectos culturales, o de otra índole. Así lo hace ver Virginia Molina, estudiosa de la población indígena urbana

350 Natividad Gutiérrez, *op.cit.*, p. 129.

351 *Ibid.* p. 133.

352 “la concepción de la raza se confundía cada vez más: «las evocaciones románticas o etnográficas de las razas indígenas con el ideal representado por el mestizaje [...] Alternativamente el discurso pasaba de la Raza indígena a la Raza mestiza, según los oradores y las coyunturas. Incluso en los años de indigenismo más radical se asimila la figura del mestizo a la del indio como base de la nacionalidad mexicana»” (Miguel Rodríguez, “El 12 de octubre, entre el IV y el V centenario”, en Roberto Blancarte (ed.), *Cultura e identidad nacional*, FCE, México, 1994, p. 157, citado por Beatriz Urías, *op. cit.*, p. 218).

353 La variable raza no ha sido incluida en los censos en México desde 1921, cuando, entre las opciones de “raza mezclada”, “indígena” o “blanca”, 29% de la población consideró que pertenecía a la segunda.

que considera, muy a tono con la ideología del mestizaje, que, distinto a lo que ocurre con otros grupos étnicos, en México el fenotipo del indígena no es tan diferente al del mestizo, y para reconocerlo habría que fijarse, más bien, en el vestido (el uso del traje tradicional), el arreglo personal (el uso de trenzas en las mujeres) y las dificultades en el manejo del español.³⁵⁴

Mónica G. Moreno, socióloga que estudia el racismo en México, hace una adaptación del concepto *whiteness* a las dinámicas raciales mexicanas, argumentando que la condición mestiza (léase morena) es normativa, y, por ende, privilegiada. El argumento de Moreno será discutible pero, en todo caso, México y los mexicanos se imaginan, en efecto, morenos.

II. LA MIRADA EXTRANJERA

Pero el mexicano moreno no es resultado exclusivo del indigenismo revolucionario. Tenorio Trillo ha demostrado que los referentes obligados para quien piensa en México son resultado de un mercado cultural de imágenes —en libros de viajes, fotografías, reportajes, novelas, poemas y exhibiciones en museos donde no ha habido nunca lugar más que para ruinas, pasado prehispánico e historias épicas de conquista— iniciado décadas antes de la Revolución. Hasta *El laberinto de la soledad* y *Los de abajo*, ningún mexicano había contribuido a esta imagen internacional de México; por lo tanto, los lugares comunes y prejuicios, siempre morenos y violentos —ahí están *México Bárbaro* y *Bajo el Volcán*— con que se situaba a México en el mundo habían sido confección exclusiva de exploradores y reporteros gringos y europeos.³⁵⁵ Incluso, señala Paula López:

La primera saga nacional sobre el imperio azteca y la Conquista de México, al estilo de Sir Walter Scott en Inglaterra, fue obra de un historiador puritano de los Estados Unidos, William Prescott. Si en Europa la novela y, en particular, la novela histórica desempeñaron un papel importante en la formación de las identidades nacionales y eran, casi exclusivamente, obra de connacionales, en la latitud americana, en los mismo años, la saga sobre la era prehispánica

354 Virginia Molina, *op. cit.*, p. 82.

355 Mauricio Tenorio, *Historia y celebración*, p. 161.

fue escrita por extranjeros.³⁵⁶

Los periodistas y escritores extranjeros, cosa normal, difundían una imagen de México que recuerda a lo que muchos, y recientemente Roger Bartra, llamaron el mito del hombre salvaje, que data del siglo XII³⁵⁷ y asegura la idea de la cultura occidental como equivalente de civilización: “El hombre llamado civilizado no ha dado un solo paso sin ir acompañado de su sombra, el salvaje”.³⁵⁸ Edward Said lo dijo mucho antes, al considerar que la elaboración de alteridades (y superioridades) es un legado fundamentalmente colonial;³⁵⁹ Solange Alberro, pensando en el México de la conquista, dice:

[...] comparar el mundo americano con el mundo europeo, presente o pasado, implica desde un principio un acercamiento y una familiaridad con el primero, puesto que no se pueden comparar cosas sino cosas comparables. Una vez que se admite el proceso comparativo, la realidad americana no puede ocupar sino una posición de inferioridad [...].³⁶⁰

No es por nada, digo yo, que los mexicanos estemos siempre echados bajo un nopal.

Todos conocemos la caricatura del mexicano, no así el hecho de que fue creada en los viajes a Tepoztlán de cronistas extranjeros. Un ejemplo, próximo al colmo, de la contribución internacional en la formación de la imagen “México”, es que la elección que hizo el país para su mascota en el mundial de fútbol de 1986, *El Pique*, fuera un chile que desfilaba bigote, sombrero y un pasmoso parecido con el personaje estadounidense *Speedy González*.³⁶¹

356 Se debió a que los criollos, aunque apegados a la patria mexicana e identificados como víctimas del periodo colonial, tuvieron dificultades con la población indígena tras someterla a condiciones de trabajo precarias y expandir las haciendas sobre su territorio. Paula López Caballero, *op.cit.*, p. 142.

357 Para Bartra, el salvaje no es sólo el otro no occidental que descubren los europeos en su exploración colonial de otros continentes, sino un mito — siempre un mito — que antes de las colonias tuvo como referentes poblaciones y grupos humanos europeos; así el agrios griego, el homo sylvestris medieval, y el salvaje imaginado renacentista.

358 Roger Bartra, “El mito del salvaje”, *Ciencias*, México, 61(2001), p. 88. Ver también Roger Bartra, *El salvaje en el espejo*, México, ERA, 1998.

359 “European culture gained in strength and identity by setting itself off against Orient” (Edward Said, *Orientalism*, Nueva York, Random House, 1978, citado por Uli Linke, “Formations of White Public Space: Racial Aesthetics, Body Politics, and the Nation”, *Transforming Anthropology*, 2 (1999), p. 131).

360 Solange Alberro, *op. cit.*, p. 21.

361 Claudio Lomnitz, “Mexico's Race Problem and the real story behind Fox's *faux pas*”, *Boston Review*, noviembre-diciembre de 2005, <http://new.bostonreview.net/BR30.6/lomnitz.php>, consultado en línea el 4 de agosto 2013.

III. LA MIRADA DE LA FRONTERA

Otra explicación detrás de la idea del mexicano necesariamente moreno (si no, no es mexicano) es que ésta empezó, de hecho, en la frontera con Estados Unidos, desde donde lo mexicano parecía, y puede parecer todavía —pregúntenselo a los estadounidenses—, una raza. Y es que los mexicanos que permanecieron en Texas después de 1848, cuando éste se convirtió en estado sureño y esclavócrata del país vecino, fueron racializados, es decir, reconocidos como raza, por su lugar intermedio entre los blancos y los esclavos negros. En Nuevo México ocurrió lo mismo, la racialización, pero por motivos diferentes; la población mexicana era aún mayoritaria, e importaba a los estadounidenses que, antes de que el territorio se convirtiera en estado de la federación, la población “anglosajona” fuera predominante; por eso, ésta hizo del mexicano un sujeto racial inferior.³⁶² Es, entonces, dice Lomnitz, en Estados Unidos donde por primera vez se ve al mexicano como miembro de una raza unificada.³⁶³

Además existía una dinámica, protagonizada por el Estado norteamericano y mexicano, en que la frontera internacional adquirió, paulatinamente, un lugar simbólico como la división entre dos —diría Appadurai— “regímenes de valor”; es decir, “la frontera se fue transformando en un umbral mágico, donde se pasaba, o debía pasar, *de un mundo a otro: no sólo de una lengua a otra, o de una moneda a otra, sino de un mundo de relaciones a otro, de un pueblo a otro, y aún de un tiempo a otro*”³⁶⁴ Así se hacen y así funcionan, como hemos visto, las naciones.

Walt Whitman, quizá el más famoso entre los poetas estadounidenses, se interesó en la guerra que enfrentó a su país con los mexicanos. Su respaldo público, y comprensible, a la causa norteamericana permite entrever las dinámicas por las que las naciones y sus ciudadanos van ocupando

362 Claudio Lomnitz, “Los orígenes de nuestra supuesta homogeneidad. Breve arqueología de la unidad nacional en México”, *Prismas*, 14 (2010), p. 26 (en adelante, “Los orígenes”).

363 Para Lomnitz, es este hecho, además de las políticas públicas del mestizaje y la dinámica capitalista, lo que hizo posible el arraigo popular de la ideología del mestizaje, de la representación del mexicano como raza. A modo de resumen: la exclusión política de mexicanos en Estados Unidos y los arreglos salariales en perjuicio de la fuerza laboral mexicana en ambos países (las minas, las cerveceras, los ferrocarriles, los campos petroleros) propiciaron que se hablara de mexicanos como unidad tangible y discriminada frente al otro, el gringo. Este discurso cobró fuerza y se esparció hasta alcanzar la discusión pública nacional, donde se volvieron comunes lemas como “México para los mexicanos” (ya que los Estados Unidos eran ya para los norteamericanos), que se leía en el periódico *El Ahuizote*, de la Ciudad de México; o la frase del general magonista Prisciliano Silva: “Con estas armas vengaremos las humillaciones de que ha sido víctima nuestra raza” Se puede decir, pues, que la figura de la “raza mexicana” era, para 1910, ya ampliamente reconocida en la discusión pública y que en virtud de ella —por lo menos parcialmente— se hizo la Revolución. Véase Claudio Lomnitz, “Los orígenes”, pp. 17-36.

364 *Ibid.*, p. 27. Énfasis mío.

imágenes y significados simbólicos. Tras escribir, en agosto de 1844, en *The New York Democrat*, que Texas era estadounidense y no se debía permitir a los mexicanos recuperarlo, Whitman postuló continuamente en sus columnas “la superioridad nacional” estadounidense (*The Brooklyn Eagle*, 2 de mayo de 1846); melló las noticias de una victoria mexicana en el Álamo, llamándola masacre y a sus perpetradores “cobardes mexicanos”; y retrataría, en bloque y de un plumazo, al país vecino como uno en el que no cabían la libertad ni la democracia: “Hablamos de México como una República, pero es una república como Venecia o Roma —sin su majestuosidad—, donde los pocos son los déspotas de muchos, en el nombre de la Libertad” (*The Brooklyn Eagle*, 23 de mayo de 1846).³⁶⁵ Al mismo tiempo, Estados Unidos representaba para el poeta un agradable *collage* hecho de modelo parlamentario elogiado por Toqueville y revolución industrial.³⁶⁶ Las razones de la bonanza y el civismo estadounidenses eran, según él, raciales:

Pienso en México. Como pueblo, su carácter tiene poco o nada de los nobles atributos de la raza Anglosajona. Nunca desarrollarán la vigorosa independencia de un hombre inglés libre. Sus ancestros españoles y mulatos los han dotado de astucia, sutileza, apasionado rencor, engaño y abundante voluptuosidad, pero no de un alto patriotismo, no de una devoción intrépida por las grandes verdades... Los mexicanos son una raza híbrida. Sólo una pequeña proporción son españoles puros o de alguna otra extracción europea. Nueve décimas de la población se han formado de varias intermezclas de blanco, indio y negro parentesco, en todas sus abigarradas variedades. Nada en posesión de tal pueblo puede parar por el momento un poder tal como el de los Estados Unidos. (*The Brooklyn Eagle*, 6 de mayo de 1846).³⁶⁷

Ángela Moyano Pahissa cuenta, en un artículo publicado en 1989, que el Washington International Center repartía, entre profesores y estudiantes extranjeros becados en Estados Unidos, un folleto titulado *The values Americans live by*. Entre estos valores figuraba, con alguna prominencia, el de la ética del trabajo, según el cual un norteamericano siente tal obsesión por el trabajo que el ocio o los minutos improductivos se consideran “pecaminosos”; *time is money*, se dice ahora por ahí, aunque, al

365 Ricardo Echávarri, “Walt Whitman, antimexicano”, *Confabulario*, consultado en línea el 27 de agosto de 2014 <http://confabulario.eluniversal.com.mx/walt-whitman-antimexicano/>

366 El Destino Manifiesto tendría su parte, por supuesto, en este proceso. La doctrina elevó el racismo estadounidense a derecho divino, e impulsó la guerra con México en 1846, entre otras, como si se tratara de una cruzada religiosa por domesticar salvajes (Lee D. Baker y Thomas C. Patterson, “Race, Racism, and the History of U.S. Anthropology”, *Transforming Anthropology*, 5 (1994), p. 2).

367 Citado por Ricardo Echávarri, *op. cit.*

mismo tiempo —y cierta dosis de ironía—, se mire con preocupación a los *workaholics*, que desarrollan, literalmente, el *vicio del trabajo*. El argumento de Moyano es que parte importante de los prejuicios estadounidenses contemporáneos hacia los mexicanos existen y han sido heredados desde, por lo menos, el siglo XIX, cuando los primeros norteamericanos registraron en sus diarios su paso por la frontera. Estos primeros visitantes, al cruzarse con mexicanos —y antes con novohispanos, dice la autora—, repitieron los prejuicios originalmente urdidos entre holandeses e ingleses, los de la Leyenda Negra, según la cual los españoles del siglo XVI y, por lo tanto, ahora los mexicanos, eran “seres singularmente crueles, intolerantes, tiránicos, obscurantistas, vagos, fanáticos, codiciosos y traicioneros”.³⁶⁸ El cuento del estadounidense que trabaja y mira el recreo con desgano o franca culpabilidad se escuchaba ya en el siglo XVI, de las bocas de calvinistas o puritanos en la ciudad de Boston; se escuchó en la ejecución del Destino Manifiesto, cuando, para justificar el despojo de tierras en Texas, California y Nuevo México, los norteamericanos alegaron que los mexicanos, perezosos, no las aprovechaban debidamente, o sea como gringos de cepa; se puede escuchar, incluso, en la actualidad, si se tiene el estómago, en las arengas que protagonizan los encorbatados del canal Fox. Y resulta que hasta un centro de estudios estadounidense aclimata a estudiosos extranjeros con ese tipo de información; información del siglo XVI, que desde el XIX encontró en el mexicano su contraparte, que desde el XIX hace del mexicano “raza”.

En esta circunstancia —una de oposición entre regímenes de valor y racialización, donde el gringo se representaba superior, más ducho, frente a un mexicano al que debía pagársele menos— empieza a circular la imagen de una raza mexicana que consistía en relajo, holgazanería, milpa y sombrerazos; en México, al mismo tiempo, la idea de una “raza mexicana” recogía significado, como el de una población racial víctima de la explotación cometida por otras razas, extranjeras. La racialización, exclusión política y económica de mexicanos en Estados Unidos, así como en las minas, compañías ferroviarias y cerveceras extranjeras permitieron que eventualmente tuvieran sentido lemas

368 Phillip Powell, *El árbol del odio*, Madrid, José Porrúa Turanzas, 1972, p. 108, citado por Ángela Moyano, *op. cit.*, p. 54.

como “México para los mexicanos”, que se podía leer en la primera plana del periódico *Los hijos del Ahuizote*, o el mucho más reciente “matando güeros, viva la raza” del grupo de metal Brujería, donde los güeros son los gringos, y su víctima histórica, “la raza”, es, se entiende, mexicana y no-güera. La canción del ratón vaquero, de *Cri-cri*, también sirve de ejemplo. En ella, el ratón, supone Francisco Gabilondo Soler, “ha de ser gringuito porque siempre habla inglés, además de ser güerito y tener grandes los pies”. El autor reproduce la caricatura nacional y su componente racial: la nación vecina, angloparlante y rubia, y al otro lado nosotros, su opuesto, morenos. Digo, pues, que en el proceso de imaginarse morenos jugó parte importante el hecho de tener un vecino que se imagina —y acaso actúa como— güero.

La raza mexicana, con el tiempo, se convirtió en un objeto real, tangible; en un referente con sentido en la discusión nacional:

De modo que los mexicanos en los Estados Unidos proyectaban su deseo de liberarse de la discriminación en los Estados Unidos en una lucha de liberación en México, que para muchos de ellos era, finalmente, el origen de aquella discriminación: la lucha contra la dictadura porfiriana y por la reforma social en México era figurada, desde la frontera, como una lucha de liberación de la «raza mexicana».³⁶⁹

Y es que no se debe olvidar que buena parte del desarrollo y crecimiento económico del Porfiriato se debió a la concesión de derechos de explotación de tierras, minas, y otros varios recursos a extranjeros.³⁷⁰ Este hecho influyó en el proceso revolucionario, otorgándole matices de lucha nacional; los intereses de las clases trabajadoras explotadas, de los indios privados de sus tierras, comulgaban parcialmente con los de capitalistas y grupos políticos excluidos por inversionistas extranjeros y la burocracia porfiriana; la Revolución se gestó a partir de esta alianza,³⁷¹ o eso se cuenta.

Este punto sería crucial en la imaginación de un mexicano opuesto al estadounidense y europeo explotador: “Como Gamio después que él, [Andrés] Molina crea una esencia de lo mestizo que dura

369 Claudio Lomnitz, “Los orígenes”, pp. 17-36.

370 “La economía mexicana es típicamente exportadora y el crecimiento reposa en la explotación aumentada de los recursos naturales, con una mano de obra barata, el capital y la tecnología del extranjero” (Jean Meyer, *op. cit.*, p. 26).

371 Claudio Lomnitz, *Modernidad Indiana*, p. 57.

hasta hoy: el mestizo es híbrido *pero puro y esencial ante lo otro, lo gringo, ante lo cual es antagónico racial, histórica y moralmente*”.³⁷² México era lo esencialmente distinto a occidente. Esto es cierto desde la colonia, cuando se buscó la apropiación de la cultura material de los indígenas para lograr una mexicanidad única.³⁷³

La oposición México-occidente sería retomada en los periodos porfirista y posrevolucionario, esta vez, con el opuesto nacional encarnado, sobre todo, por Estados Unidos. Lo explica Bernardo Mabire, al estudiar el giro en la política exterior durante la presidencia de Carlos Salinas y, particularmente, la dificultad de plantear una relación comercial más intensa con Estados Unidos:

“[...] el viejo proyecto nacionalista del Estado (que afirmaba la mexicanidad a base de oponer resistencia —aunque no del todo— al influjo estadounidense) para depositar su fe en una alianza explícita y formal con el vecino que, hasta hace poco, se veía oficialmente con recelo. Este sentimiento se justificaba por la historia problemática de las relaciones entre ambos países y por la voluntad mexicana de originalidad, que era congruente con la actitud nacionalista que predominaba en el gobierno y que, al igual que cualquier otro nacionalismo, requería un enemigo externo o por lo menos la presión de una entidad diferente que diera incentivos para afirmar la singularidad de México”.³⁷⁴

IV. EL CONCIERTO: MORENOS *FOREVER*.

Si la idea de México existe, es gracias a los indígenas que nos hicieron únicos. Nos lo recordó recientemente, entre otros, Luis Villoro, en *Los grandes momentos del indigenismo*, al decir que los indios son los representantes de la americanidad (o de la no occidentalidad), y quienes garantizan la “originalidad de nuestra existencia”: “[...] Lo indígena es lo más diverso de lo occidental, es lo único que da especificidad y consistencia propias al punto en que las categorías ajenas regresan a su punto de partida. Gracias a él, América no será ya puro espejo, no será ya simple imagen. Por el contrario, se

372 Énfasis mío. Mauricio Tenorio, “Molina Enriquez”, p. 50.

373 “Se sabe cómo, al verse obligado a admitir la diferencia que lo hace distinto del europeo, el criollo la asume y hasta acaba por reivindicarla, apelando por primera vez desde la Conquista al Indio —aquel del glorioso pasado prehispánico, ciertamente, y no al indio degradado contemporáneo suyo— para pedirle respaldo en la búsqueda de sus orígenes y de su legitimidad. Es lo que hacen Clavijero, los jesuitas ilustrados en general y los intelectuales de la Independencia [...] en el siglo XVIII resulta evidente para todo el mundo que el español americano no es, o dejó de ser, un español europeo” (Solange Alberro, *Del Gachupín al Criollo. O de cómo los españoles de México dejaron de serlo*, México, El Colegio de México, 2006, p. 17).

374 Bernardo Mabire, “El fantasma de la antigua ideología y su resistencia al cambio de la política exterior en el sexenio de Carlos Salinas”, *Foro Internacional*, 34 (1994), p. 548.

presentará con especificidad y sutancialidad propias ante ella”.³⁷⁵

Creo que Mauricio Tenorio terminaría bien el párrafo de Villoro: “México, pues, raza, una de flojos y gente aparentemente sumisa pero en realidad traidora. De España venía la pereza. Lo demás seguro derivaba de los orígenes orientales de las sociedades prehispánicas. [...] sobre los cimientos de estos prejuicios se levantó la sólida ciencia y conciencia de una «Atlántida morena»”.³⁷⁶

La Atlántida morena es, valga el trastabilleo, morena. Y al momento de decidir hacer nación, los revolucionarios adoptaron (contrario a lo que hizo Don Porfirio, que, como vimos, intentó vender un México de civilización, inversión e inmigración blanca) la misma imagen de México y los mexicanos que llevaba ya varios años circulando y que había sido, en lo esencial, imaginada y fabricada en Estados Unidos. Lo dice muy claramente Claudio Lomnitz, en una cita que se refiere a la violencia que, a decir de la prensa extranjera, sería característicamente mexicana —herencia azteca, por supuesto—, pero sirve también para pensar en la representación, a cargo de manos foráneas, de la “raza mexicana”:

La prensa extranjera utilizó el carácter supuestamente atávico de la revolución en las descripciones que hizo de la violencia «mexicana» como un defecto nacional innato proveniente directamente de los aztecas. No obstante, una generación de intelectuales revolucionarios hizo suyas precisamente esas imágenes —del sacrificio azteca, la hilera de calaveras azteca y la vida y la muerte como pareja caprichosa— y encontró en ellas [...] una fuente de orgullo y un proyecto para la revolución modernista de México.³⁷⁷

Era, pues, “fiestas, sombreros, revoluciones, violencia y muerte al son de la flor de cempasúchil”.³⁷⁸

Pero México, continúa Tenorio, era también “raza, estirpe morena, certeza racial” que —dice burlescamente— “hace más que una imagen satelital del territorio nacional para concebir y ubicar en un mapa a México”: “la raza es un truco que permite librarse del flujo caótico de la historia, fija a las personas en el tiempo y el espacio: eternamente morenos. Para el mercado cultural mundial entrar a

375 Luis Villoro, *Los grandes momentos del indigenismo mexicano*, México, El Colegio de México, 1950, p. 128.

376 Mauricio Tenorio, *Historia y celebración*, p. 161.

377 Claudio Lomnitz, *La muerte*, p. 42.

378 Mauricio Tenorio, *Historia y celebración*, p. 165.

México es entrar a una *dimensión racial* [...]”.³⁷⁹ El indio, nos dice Natividad Gutiérrez, ha sido, y sigue siendo, la defensa contra el extraño y núcleo del verdadero americano.³⁸⁰ México, pues, *moreno forever*.

Así, la realidad podía ser otra, bien distinta, pero la imagen de la Atlántida morena persiste, porque es un ejercicio cultural, una entidad imaginada que se procura y persigue hasta volverla real; que obliga a ver unas cosas e ignorar otras. Por eso los catalanes del exilio, a mediados de siglo pasado, no hallaban más que “indios” entre la bohemia, los edificios, La Casa de España, la UNAM, la industria e infraestructura de vanguardia de la ciudad de México.³⁸¹

Emblemático es cómo el México de algunos de los catalanes refugiados en la ciudad de México [...] canta los mismos coros que la “atlántida morena”. La ciudad, para Pere Calders o Avellí Artís-Gener, era una capital de indios, no obstante que ellos vivían en el eje Chapultepec-Polanco. Calders vivió más de veinte años en México, pero afirmaba sin empacho a su regreso a Barcelona: “He visto más indios de montaña que pescadores mediterráneos. *Aixó, per a un catalá, es molt gros*. Más *gros* es haber visto tantos indios de montaña en la ciudad de México.”³⁸²

Lo mismo ha de decirse de personajes como Frank Tannenbaum, Bertram Wolfe, André Breton y — quizá el más tramposo— Stuart Chase,³⁸³ cruciales en la formación y circulación de la mercancía “México”, “que recogían y traducían corridos, iban y venían a Tepoztlán y veían en la ciudad de México, no importa el año, una «Atlántida Morena» poblada sobre todo por indígenas”.³⁸⁴ O que decidían, como Edward Weston, que “Mexico City is not Mexico at all”, y el verdadero país había que buscarlo entre chozas de adobe, la melancolía de los indios y el cultivo del frijol. Porque México, la Atlántida morena, fue durante mucho tiempo la colección de imágenes en la que extranjeros buscaban y

³⁷⁹*Ibid.* p.169.

³⁸⁰ Natividad Gutiérrez, *op. cit.* p. 138.

³⁸¹ Sobre este tema, Mauricio Tenorio publicó recientemente *I speak of the city*, Chicago, University Press, 2014, ahí, los ejemplos son espléndidos y abundantes.

³⁸² Mauricio Tenorio, *Historia y celebración*, p. 166.

³⁸³ *Ibid.*, p. 167.

³⁸⁴ *Ibid.* pp. 167-168.

encontraron esperanza, diferencia, otredad.³⁸⁵

Martín Luis Guzmán, quien irónicamente haría sustantivas aportaciones a la construcción de la fantasía llamada mexicanidad, apreció, hace ya varias décadas, que la diferencia entre la imagen estereotipada, la mercancía “México” y los diversos, heterogéneos, casi infinitos Méxicos culturales es enorme:

Cuando pienso en las semejanzas y contrastes que hacen una la vida mexicana, no es lo típico mexicano [...] lo que viene a mi imaginación. Queda entonces en la sombra nuestra masa indígena en bruto, desnuda, miserable, taciturna y cuanto de ella se deriva y se traduce [...] Tampoco vuelvo entonces la vista hacia otro aspecto, elocuente en nuestras grandes ciudades: espectáculo de hermosos edificios contemporáneos, grandes empresas, máquinas de la última hora y, en fin, todo cuanto nuestros ingenuos snobs querían poner siempre ante la cámara fotográfica de los turistas, en vez de lo que a éstos más atrae: nuestros charros cubiertos con enormes y picudos sombreros de palma o de fieltro; nuestros hombres embozados en mantas multicolores; nuestros niños color de tierra, con desnudos vientrecitos combos y lustrosos; nuestros tianguis y campamentos eternamente improvisados, donde las inmundicias y los manjares se confunden [...].³⁸⁶

V. A CONTESTE

Interesa que se formulara en esos términos el mito (racial) nacional porque cabe preguntarse si no habría sido posible proponer un mestizo negro o blanco. No habría sido tan distinto a la aseveración, poco tiempo antes, de que Porfirio Díaz había sido “enteramente blanco”. Se argumenta que la imagen del mestizo correspondía a la de los líderes de la revolución. Pero un hecho del mestizaje es que se compone de la mezcla de dos o más elementos, y esa mezcla, como demuestra Peter Wade, concede un margen para negociar o afirmar —sea a través del dinero, del poder (como Porfirio Díaz), la ropa o el acento— el predominio o exclusividad de uno u otro de los componentes raciales mezclados³⁸⁷ que no desaparecen, sino se reafirman, gracias al mestizaje. ¿O no era cierto, acaso, como señalara Gamio, que

385 Mauricio Tenorio, *I Speak of the City*, Chicago, University Press, 2012, p. 158.

386 Martín Luis Guzmán, *Otras páginas*, México, Cía. General de Ediciones, 1958, citado en Ricardo Pérez Monfort, *op. cit.* p. 250.

387 “Mestizaje provides the possibility for exclusiveness, by emphasising one racial origin —often whiteness, but also indigenoussness or blackness-- at the expense of others [...]”(Peter Wade, “Rethinking Mestizaje : Ideology and Lived Experience”, *Journal of Latin American Studies*, 37 (2005) p. 251).

los revolucionarios norteros pertenecían a una raza mezclada, intermedia, que ahora se unía a sus aliados del centro de México, de raza india?³⁸⁸ ¿O, con Salvador Alvarado, que México estaba atado a la raza blanca por vínculos de sangre e ideales?³⁸⁹ Había dónde echar mano para justificar un mestizo blanco.

El mestizaje ha sido y continúa siendo una realidad presente en todas las sociedades; por eso, la incorporación o no del mestizaje dentro de un proyecto nacional depende de las circunstancias locales, si se antoja o conviene, y no de la existencia del mestizaje.³⁹⁰ Así Argentina, que restó importancia a la realidad —la realidad de todos— de su mezcla a favor de una imagen normativa racial blanca; o Brasil y México, que capitalizaron la mezcla racial para definir nación, derechos, ciudadanos, desarrollo y, por supuesto, raza.

Jorge Klor de Alva explica la naturaleza camaleónica del mestizaje, que lo mismo puede identificar al mestizo con occidente, negando su indianidad (y negritud), o con su herencia indígena, justamente para marcar una diferencia simbólica respecto a occidente.³⁹¹ Los revolucionarios escogieron rastrear el origen verdadero de lo nacional hasta la época precolombina; igualmente fácil habría sido establecer que México nació el día en que, digamos, se firmó la Independencia, o cuando llegaron los primeros conquistadores, y que los orígenes nacionales son fundamentalmente europeos.³⁹² De hecho, como ya vimos, así ocurría antes de la Revolución. La pregunta es por qué.

El mito de la descendencia común, como enseñan Walker Connor y Anthony D. Smith, es fundamental en la imaginación de naciones. Para pensar en el pueblo chino o alemán, nos dice Connor, hay que imaginar que existen, en un pasado remoto —y por demás improbable—, un Adán y una Eva

388 Manuel Gamio, *Forjando patria*, México, Porrúa, p. 94 citado por Alan Knight, *op. cit.*, p. 86.

389 “[...] with Mexico tied to the white race by “bonds of blood and ideals” (Salvador Alvarado, *La reconstrucción de México. Un mensaje a los pueblos de América*, México, A. Balleca y Cía, 1919, pp. 383-384 citado en Alan Knight, *op.cit.* p. 92).

390 Mauricio Tenorio Trillo, *Historia y Celebración*, p. 194.

391 Peter Wade, “Rethinking Mestizaje : Ideology and Lived Experience”, *Journal of Latin American Studies*, 37 (2005), p. 242.

392 Claudio Lomnitz señala, por cierto, tres momentos distintos de nacimiento nacional; cada uno representó un nuevo pacto social y a cada uno correspondió lo que el autor llama totens nacionales. Así, como ya dijimos, la Virgen (morena) de Guadalupe fue la imagen que congregó a los mexicanos y marcó simbólicamente la separación de España y la independencia nacional; el segundo tótem, Benito Juárez, es el legislador indígena que representa una nueva victoria nacional, en esta ocasión, sobre los invasores extranjeros y compatriotas conservadores, amén del advenimiento de un pacto social “entre ciudadanos comprometidos con el imperio de la ley la razón”. Por último, la Revolución, el último y definitivo nacimiento de la nación mexicana moderna, instauró el tótem de La Muerte, que representa, entre otras cosas, el mestizaje cultural y la posibilidad de la reconciliación nacional después de la muerte. Ver Claudio Lomnitz, *La Muerte*, pp. 41-42.

chinos o alemanes, cuya descendencia se mantuvo esencialmente intacta hasta el presente.³⁹³ Es por ello, para fraguar ese sentimiento de pertenencia común, que el Partido Comunista Chino apelaba a “todos los descendientes de Huang-ti” a dar todo de sí en la construcción de una nueva China, o que Bismarck exhortó a distintos grupos alemanes a la unión, repitiéndoles que “pensaran con su sangre”.³⁹⁴

Sobre el mestizaje mexicano, el mito cuenta que, con el tiempo, una original pero reducida diversidad étnica compuesta fundamentalmente de españoles e indígenas (a veces negros)³⁹⁵ fue diluyéndose en una mezcla que acabaríamos por considerar mexicana. Los libros de texto de primaria acaso lo explican mejor que nadie: “[...] hombres y mujeres, indígenas y españoles también se mezclaron y de ellos nacieron los pueblos mestizos, de quienes somos descendientes los mexicanos de hoy”.³⁹⁶ El mito tiene la virtud de hallar un origen común a una sociedad diversa: “Si casi toda la población tiene ancestros mestizos, es posible dar forma a la percepción de que los mexicanos constituyen «una sola familia». Desde esta visión simplista, no son indios ni europeos, sino el resultado compatible y benevolente de ambos, una noción que resuelve ideológicamente la dificultad de conceder igualdad de descendencia a grupos con diversidad cultural y racial”.

Por qué se imagina moreno al mestizo mexicano si, durante el sistema de castas de la Nueva España, la mezcla entre razas puras —españoles, indios y negros— podía resultar en 16 combinaciones raciales distintas, entre ellas la de mestizo blanco, mestizo oscuro, mestizo negro, negro negro, negro claro, y así sucesivamente.³⁹⁷ Del mestizaje podía resultar, incluso, un español de raza pura. Lomnitz recupera la fórmula: si un español y una indígena tienen un hijo, será mestizo; si el mestizo tiene, llegado su turno, un hijo con una española, será castizo; y si el castizo, por último, tiene un hijo con una española, será español.³⁹⁸

393 Walker Connor, “A Nation is a Nation, Is a state. Is an Ethnic Group, Is a...”, *Ethnic and Racial Studies*, 4(1978), p.301.

394 *Ibid.* pp. 301-302.

395 Natividad Gutiérrez, *op.cit.* p. 196.

396 *Ciencias Sociales* (3er grado), 1970, p. 56, citado en Natividad Gutiérrez, *op.cit.*, p. 111

397 Natividad Gutiérrez, *op. cit.*, p. 199.

398 Claudio Lomnitz, *Las salidas del laberinto*.

El de la conquista no fue un sistema rígido de división por castas.³⁹⁹ Lo han demostrado, de modo distinto, Juan Pedro Viqueira, Claudio Lomnitz, Rebecca Earle y Deborah Poole; ésta notó que durante la Colonia, en las regiones andinas, lo relevante, debido a la fresca huella de la Reconquista española, eran las prácticas religiosas: que no se fuera de “raza judía” o moro. Esto se verificaba en los certificados que acreditaban la “españolidad” del linaje, y no hacía falta revisar más allá de dos generaciones predecesoras (padres y abuelos). Muchos indios y mestizos falsificaron sus papeles e identidades para cumplir con los requisitos mínimos de la españolidad sin que el color de piel se los impidiera.

Rebecca Earle enseña la flexibilidad del concepto “europeo” durante la Colonia. Si la categoría hubiese sido un hecho racial incontrovertible, siguiendo la línea de pensamiento de Ann Stoler,⁴⁰⁰ los conquistadores no se habrían preocupado por conservar sus barbas, o por comer aceite de oliva, pan y otros alimentos europeos que, pensaban, evitarían su degeneración a la categoría “indio”. La necesidad de vigilar las fronteras raciales echando mano de accesorios simbólicos como la comida europea y la barba llevan a suponer que la diferencia fenotípica entre indios y europeos no era tan evidente ni definitiva.⁴⁰¹ Lo dicho: si un indio podía confundirse con español y viceversa, la idea del mexicano mestizo y blanco no era disparatada.

La pregunta sobre el mestizaje moreno mexicano recuerda a lo que Mauricio Tenorio sugirió en otro de sus brillantes ensayos; en él, el autor explicaba que Juárez se considera héroe porque los porfirianos así lo consignaron y que Porfirio Díaz es villano porque con esos tonos lo cantaron quienes hicieron historia poco después de la Revolución. Sin embargo, sigue el autor, “Hasta donde es posible

399 En México, durante la colonia, el mestizaje dificultó la distinción entre indios y no-indios; por eso, hubo que ver más allá de lo fenotípico y basar la segregación en otros factores, como el cobro de impuestos o el domicilio; Carmen Rea Campos, “Las categorías del racismo y su pertinencia analítica para su estudio en contextos contemporáneos” en *Racismo de ayer y hoy, Bolivia en el contexto mundial: Anales de la XXII Reunión Anual de Etnología*, La Paz, Museo Nacional de Etnografía y Folklore, 2008, p. 812.

400 “Stoler’s material shows, however, that ‘racial’ reproduction could also take place through non-sexual reproduction: whites living in the tropics could take on the character of the ‘natives’ through living at close quarters with them and the simple impact of the climate” (Peter Wade, “Racial identity and nationalism: a theoretical view from Latin America, *Ethnic and Racial Studies*, 24 (2001), pp. 845-865).

401 “La Corona [...] temió e intentó prevenir la adaptación al medio americano de sus servidores —o sea, los funcionarios—, por los inconvenientes que juzgaba inevitables. Ésta es la razón por la que emitió una serie de normas cada vez más restrictivas relativas a la duración de su cargo en ultramar —que no podía rebasar los seis años—: la prohibición de tomar esposa, de poseer bienes y dedicarse a negocios mientras estuviesen en las Indias, etc., buscando de esta manera mantenerlos en la atmósfera ratificada de una verdadera cámara neumática [...], aislados del resto de la población cuya influencia sobre ellos se temía” (Solange Alberro, *op. cit.*, p. 36).

saber por la evidencia empírica, las vidas y acciones de ambos personajes dan para hacerlos héroes o antihéroes”.⁴⁰² Es decir, detrás del mestizaje moreno y no de otro color se reconocen la motivación de un escenario y actores políticos concretos. El mestizo y el mexicano, digo yo, pudieron haberse imaginado guindas o amarillos; por razones políticas y culturales (una ríspida y racializada relación con Estados Unidos; la explotación y el maltrato de mexicanos en aquel país, que dio al levantamiento de 1910 un tinte de “liberación de la raza”; la rebelión contra un régimen europeizante y la demanda y confección de una imagen de México en el mercado cultural internacional) la singularidad de la nación mexicana estaría, para siempre, marcada de color “moreno”.

Tengo para mí que la certeza racial de México sobrevive en la actualidad. Y que, así como Calders no reconocía a México en todo lo que no fuera pradería e indios, actualmente no se reconoce a un compatriota a menos que sea moreno. No es posible, estoy de acuerdo, convencer a nadie de que el común denominador mexicano tiene ojos azules, pero sí creo que, a fuerza de invocar la imagen de la Atlántida, se ven masas morenas e indistintas donde casi nunca es el caso; siempre pueden encontrarse, si uno decide poner atención, blancos y no tan blancos como muchos que caminan las calles de Grecia, Francia, España, Italia, Perú, Colombia o yo qué sé. En suma, no creo que exista ese común denominador racial mexicano sino como artificio históricamente fabricado por motivaciones políticas. México es, como casi todas las naciones modernas, variopinto, pero no resulta obvio. Y así, desde hace tiempo es posible afirmar, con plena autoridad y consenso, que éste o aquél “no parecen mexicanos”, y la imagen que sirve de referente es siempre la misma: la forma de la Atlántida morena. México se sigue imaginando moreno, eso tiene, como discutiremos más adelante, consecuencias.

Amén de que es muy difícil afirmar, por lo menos sin sonrojarse, que los mexicanos somos todos iguales, un impreciso —pero más bien moreno— punto medio entre lo blanco y lo indígena, y que estas dos minorías, por la misma razón, gozan y padecen, respectivamente, una posición diferenciada en la jerarquía racial mexicana, me impresiona el poco interés que despiertan entre los

402 Mauricio Tenorio, *Historia y celebración*, p. 146.

estudiosos del tema las dinámicas raciales por las que atraviesa el migrante mexicano.

Telles y Ortiz, lo mismo que la socióloga Jody Vallejo, estudian la variedad de posibilidades⁴⁰³ raciales a la que tienen acceso los mexicanos en Estados Unidos. Los primeros descubren, por ejemplo, que los mexicanoamericanos de alto capital cultural no suelen identificarse, ni ser reconocidos, racialmente como mexicanos.⁴⁰⁴ Jody Vallejo se interesa por estas mismas variaciones y esboza trayectorias de identificación racial entre mexicanoamericanos con diferentes experiencias de movilidad social; describe el proceso en que los descendientes de inmigrantes dejan de identificarse como mexicanos y se funden en la categoría “blanco”.⁴⁰⁵ Vallejo registra una colección de posibilidades de identificación y autoadscripción por las que los mexicanos en Estados Unidos navegan, desde las categorías de “latino”, “mexicano” y “mexicano-americano”, hasta las de “blanco” o “estadounidense” (*american*);⁴⁰⁶ el hecho de que los mexicanos tengan la opción, por los motivos que sean, de administrar y decidir su identidad racial dice mucho sobre la verosimilitud de un perfil racial fijo, compartido por todos los mexicanos. Vallejo demuestra, incluso, que muchos mexicanoamericanos se identifican simplemente como estadounidenses, o blancos, porque “mexicano”, en los censos, se considera un grupo étnico, no racial.⁴⁰⁷ Esto dice que, en otras latitudes, no resulta obvio el común denominador fenotípico mexicano.

Hay diferencias regionales en las formas de codificar y significar las características “raciales”. El indio puede no serlo en Oaxaca, pero sí a los ojos de su capataz en una granja tomatera de San Quintín. El hecho no es trivial, porque la variación en los significados asignados a las mismas personas da cuenta de que la imagen “mexicano” no es fija ni evidente. Es decir, un indígena mexicano, como observa Lynn Stephen, es un “indito sucio” o un “güajaco” para sus compatriotas, y un “mexican”

403 Estas posibilidades interesan como indicador de la variedad “racial” mexicana.

404 Edward E. Telles y Vilma Ortiz, *Generations of Exclusion: Mexican Americans, Assimilation, and Race*, Nueva York, Russel Sage Foundation, 2009, p.59.

405 “the process whereby assimilated descendants of immigrants stop identifying as Mexican and disappear into the white category” (Jody Vallejo, *Barrios to Burbs: The Making of the Mexican American Middle Class*, Stanford University Press, 2012, p.131).

406 “these socially constructed identities have different meanings in everyday life and range from instrumental to optional to symbolic” (John Hartigan, “Translating “Race” and “Raza” between the United States and Mexico”, *North American Dialogue*, 16 (2013), pp. 29-41).

407 “some Mexican Americans’ identification simply as American or white is institutionally supported by the fact that Mexicans are federally defined as an ethnic group and can therefore make a claim to whiteness” (Jody Vallejo, *Barrios to Burbs: The Making of the Mexican American Middle Class*, Stanford University Press, 2012).

genérico cuando encuentra trabajo en Oregon. Las jerarquías raciales varían espacial y culturalmente, y hay algo de revelador en que lo racialmente distinto —o igual— en algún sitio no lo sea en otro; esta ambigüedad cuestiona la validez de las categorías raciales.

El mito del indígena que todos llevamos dentro, presentado como origen (destruido) común a todos los mexicanos acaso encuentra su máxima expresión en las ideas de Guillermo Bonfil, décadas después, preocupadas por la desaparición del México verdadero, el México profundo, bajo el cemento, la Coca Cola, y las cadenas de restaurantes de hamburguesas del “México imaginario”. Bonfil escribió:

“[...] la civilización mesoamericana está presente y viva, no sólo en los pueblos que mantienen su identidad propia y afirman su diferencia [i.e. los indígenas], sino también en amplios sectores mayoritarios de la sociedad mexicana que no se reconocen a sí mismos como indios pero que organizan su vida colectiva a partir de una matriz cultural de origen mesoamericano. Todos ellos forman el México profundo, sistemáticamente ignorado y negado por el México imaginario que tiene el poder y se asume como el portador del único proyecto nacional válido”.⁴⁰⁸

Miguel León Portilla haría coro a las angustiosas ideas de Bonfil al desear que México fuera “[...] un país enriquecido por valores positivos, no sólo de la cultura occidental sino también de los proporcionados por las culturas precolombinas”.⁴⁰⁹ Ambos autores, notabilísimos, hacen eco del mito de la descendencia, donde la mexicanidad verdadera es esencialmente distinta a las culturas de occidente debido al ingrediente prehispánico, o profundo, que la nutre (“[...] un país que persigue sus propios objetivos, que tiene sus metas propias derivadas de su historia profunda”).⁴¹⁰ Son, otra vez, las conjeturas nacionalistas, indisociables de una certeza racial. A lo que voy: que el país es más moreno que otra cosa; por lo menos en el fondo, lo *profundo*.⁴¹¹

408 Guillermo Bonfil, *México Profundo: Una civilización negada*, México, CONACULTA-Grijalbo, 1987, p. 244.

409 Miguel León Portilla, “El arte náhuatl”, abril 1957, p. 250.

410 Guillermo Bonfil, *op. cit.* 1987, p. 245.

⁴¹¹ Que Bonfil se imaginara que había tal cosa como un México original, auténtico —entiéndase indígena—, y otro imaginario, que relacionaba con un particular estilo de consumo y desarrollo, más bien plástico, à l'américaine, sólo se entiende como resultado de un mito nacionalista que fabricó y difundió una historia similar, con fines políticos, varios años antes. La de indio es una categoría occidental si las ha habido, y su realidad se entiende a partir de la conquista que lo sometió y organizó de modos distintos; las comunidades indígenas se formaron, durante la conquista, en dinámicas en que éstas resistían, se mezclaban, colaboraban o eran reprimidas. O sea que, como señalara hace unos años Luis González y González, el español conquistó al indio y el indio conquistó al español. El indio, hoy, no puede ser visto como una identidad, original y verdadera, previa a la conquista, sino como su resultado: “La dicotomía entre un México «profundo» o «auténtico» y un México dominante «ficticio» o «imaginario» [...] Es una variante del indigenismo que existe a partir de la Independencia y el principal problema es que no reconoce que México, al igual que todos los estados nacionales del mundo, es producto de la

RACISMO Y NACIÓN CONTEMPORÁNEOS. EL CASO MEXICANO

Los estudios sobre racismo en México suelen coincidir en muchos de sus argumentos; proponen que las categorías raciales ajustan e influyen las experiencias de vida, y que el racismo se resiste a ser nombrado por quienes lo observan o, sin saberlo, practican, debido al imborrable sello que la ideología del mestizaje, que nos quiso a todos iguales, dejó en la manera en que los mexicanos perciben y explican la realidad. Estas son verdades más o menos obvias no sólo para México sino para occidente entero: la *shoa*, el *apartheid* sudafricano o la lucha por los derechos civiles en la década de los años sesenta en Estados Unidos —cuando Daniel Patrick Moynihan, consejero del presidente Johnson, sugirió que al país le convendría una actitud de “benign neglect” hacia los asuntos raciales—,⁴¹² sobre todo, ocasionaron que el racismo esencialista, explícito, que apela a la inferioridad de grupos humanos en razón de diferencias biológicas y hereditarias, fuera cosa mal vista.⁴¹³

El argumento de un sesgo en la detección y percepción de las relaciones y realidades raciales, derivado ideológico de considerar al mestizaje una realidad, recuerda a otro, similar, planteado por Jay McLeod y John Hartigan Jr. Estos dos autores sostienen que el individualismo ideológico de la sociedad estadounidense impide que se reconozcan la relevancia y el impacto del

modernidad y que sus raíces no pueden seguirse más allá del periodo colonial. En este sentido, el “México imaginario” es el único que ha existido como estado nacional”.

412“According to Moynihan, persistent inequities between whites and blacks could best be addressed by the passage of race-neutral, universal programs to help all in need”(Tim Wise, *Colorblind: The Rise of Post-Racial Politics and the Retreat from Racial Equity*, San Francisco, City Lights Publishers, 2010). De ahí el consenso entre la población blanca de Estados Unidos en optar por un color blind discourse, que excluye de la discusión pública y resta importancia al factor racial. Véanse; Eduardo Bonilla-Silva, *Racism without Racists: Color-blind Racism and the Persistence of Racial Inequality in the United States*, Lanham, MD, Rowman and Littlefield, 2006; Michael K. Brown et . al., *Whitewashing Race: The Myth of a Color-Blind Society*, Berkeley, University of California Press, 2003; Matthew Lassiter, *The Silent Majority: Suburban Politics in the Sunbelt South*, Princeton. Princeton University Press 2007; y Evan P. Apfelbaum, Samuel R. Sommers, and Michael I. Norton, “Seeing Race and Seeming Racist? Evaluating Strategic Colorblindness in Social Interaction,” *Journal of Personality and Social Psychology* 4(2008).

413 La moda, desde 2007, es hablar de expresiones racistas mediante “micro-agresiones”, instancias discursivas o encuentros personales en que asoma un racismo normalmente disimulado. Ver Tanzina Vega, “ Students See Many Slightings as Racial «Microaggressions»”, *The New York Times*, Nueva York, 21 de marzo 2014, (secc. U.S).

racismo, un fenómeno que marca y asigna características a grupos, incompatible con la noción de una sociedad compuesta por individuos que triunfan o fracasan por mérito personal. McLeod, en *Ain't No Making It: Aspirations and Attainment in a Low-Income Neighborhood*, ilustra el caso de jóvenes afroamericanos que, tras sufrir actos discriminatorios, son incapaces de reconocerlos y sólo atinan a responsabilizarse ellos mismos de que, por ejemplo, no se les concediera un ascenso profesional a todas luces merecido o que la policía los detuviera sin razón.

La diferencia que algunos encuentran, o incluso defienden, en el caso mexicano es que la raza, aquí, no importa; las identidades raciales carecen de sentido. Se admite la existencia de identidades étnicas con particularidades culturales, o de características físicas distintivas pero, se dice, a ninguna de ellas se le da suficiente importancia.⁴¹⁴ Esta idea pretendió legitimar el Estado posrevolucionario tomando distancia de las prácticas segregacionistas en Estados Unidos. La ideología de la revolución repitió hasta el cansancio que, contrario a Estados Unidos, la esclavitud en México se abolió mucho antes —tan pronto fuimos independientes—, que la diferencia racial nunca fue llevada a la Constitución en forma de privilegios o en desmedro de poblaciones específicas, ni el mestizaje un tabú que se evitara a toda costa.

El racismo y sus categorías, se sabe, son relevantes, sobre todo, porque tienen consecuencias, porque de ellos se derivan comportamientos y actitudes, se establece una jerarquía que organiza y divide la vida social.⁴¹⁵ Así, los estudios mexicanos coinciden, también, en que las relaciones raciales consisten básicamente en un ordenamiento jerárquico de dominación donde el blanco ocupa la posición hegemónica y el indio, a veces el negro, su opuesto.

Todas estas, insisto, son cosas ciertas. Pero tengo algunas reservas con el modo en que la academia mexicana se empeña en entender la herencia del nacionalismo revolucionario. Quisiera

414 Peter Wade, "Re-thinking Mestizaje", p. 252.

415 "Gilroy argues that Fanon's thinking challenges us to understand the ways in which «race» is not merely a social construction, but a type of «sociogeny» that defines patterns of behaviour and modes of being. This, Gilroy suggests, «directs us to the costs, for both victim and perpetrators» of the racial straitjackets that inhibit the social and political environment, «where any common humanity is amputated and authentic interaction between people becomes almost impossible» (Les Back y Shamsir Sinha, "New hierarchies of belonging", *European Journal of Cultural Studies*, 15 (2012), p. 144).

proponer que el legado mestizo, como instrumento ideológico, persiste, sí, pero su influencia no desorienta, confunde ni borra las diferencias raciales detrás de un discurso oficial homogeneizante o integracionista, tampoco provoca que la gente se resista a pronunciar “raza”, ni dirija la palabra a indígenas o al que incumpla el perfil normativo de mayoría “mestiza”. El legado del mestizaje sobrevive como la representación generalizada de *lo mexicano*, que, a la sazón, se tiene por irremediabilmente desmoderno. El mestizo, o mexicano, creado por la ideología del nacionalismo revolucionario sigue siendo la imagen física, racial, de la masa, del mexicano normativo. Y en esa calidad sigue presente, se invoca cada vez que los mexicanos interpretamos, discutimos, definimos identidades raciales.

Roger Bartra, hace ya más de dos décadas, explicó y desmitificó la imagen del *homo mexicanus*; la consideraba el resultado de un contubernio de élites, una medida necesaria para la legitimación de un Estado autoritario, “una descripción de la forma como (el mexicano) es dominado y, sobre todo, de la manera en que es legitimada la explotación”.⁴¹⁶ Bartra acota su estudio del mito nacionalista a una dimensión en que parece poco más que una estrategia de Estado para mantener al margen la modernidad y su correlato democrático.⁴¹⁷

[...] me parece que los mexicanos debemos deshacernos de esta imagería que oprime nuestras conciencias y fortalece la dominación despótica del llamado Estado de la Revolución mexicana. ¿Vamos a entrar en el tercer milenio con una conciencia nacional que es poco más que un conjunto de harapos procedentes del deshuesadero del siglo XX, mal cosidos por intelectuales de la primera mitad del siglo XX que pergeñaron un disfraz para que no asistiéramos desnudos al carnaval nacionalista?

Es decir, aplicó al caso mexicano lo que otros intelectuales hacían, o hicieron poco antes, con otras sociedades; piénsese en Eric Hobsbawm y Terence Ranger, en su desmitificación de algunas “tradiciones” en África, la India y Europa, o en lo que Anderson lograría, magistralmente,

416 Roger Bartra, *La jaula de la melancolía*, p. 20.

417 “La nación es un filtro ideológico que sirve principalmente para mediar la modernidad, para aplicarla selectivamente o para defenderse selectivamente de ella” (Claudio Lomnitz, *Modernidad Indiana*, p.14).

basándose en su conocimiento del sudeste asiático. Ahí están también, con ellos, Anthony Smith, Ernest Gellner y John Breully. Bartra contribuyó, mediante una minuciosa deconstrucción de la lírica que dotó de rostro y actitudes —rurales, indias, melancólicas— al mexicano, al desvelamiento de la nacionalidad como comunidad imaginada bajo la dirección del Estado moderno capitalista⁴¹⁸ o, para decirlo con las palabras de Carlos Monsiváis, como el control estatal del significado de ser mexicano.⁴¹⁹

Bartra no consideró, sin embargo, las implicaciones que el mito nacionalista tiene en la actual formación de narrativas, de estereotipos a partir de los cuales se organizan, negocian y definen identidades. Tampoco dio suficiente importancia al componente racial del mito nacional. En lo que sigue, me propongo explicar, en la medida posible, la coyuntura que hace de la sociedad metropolitana mexicana terreno fértil para el uso de ciertas categorías sociales y raciales en las dinámicas cotidianas que marcan pertenencia y diferencia. Hay que anotar, de paso, que las categorías sociales son sólo transitorias, y su análisis es útil en tanto se consideren como síntoma de otros factores. No hay peor desatino analítico, nos enseñaron Brubaker y Barth, que el de considerar realidades a las categorías sociales: no es que existan, de hecho, güeros y prietos, éstos significan, y significarán, cosas distintas según la configuración específica, temporal, de varias y distintas variables. Las categorías, en este caso raciales, que se emplean para referirse a la diferencia o pertenencia de grupos no son hechos, ni se les reconocen cualidades objetivas, sino formaciones sociales, resultado de una particular coyuntura, de procesos históricos, políticos y geográficos que tienen sentido, son inteligibles y pertinentes ante determinadas sensibilidades.⁴²⁰

En la circunstancia actual, la de una nueva geografía de poder en la que el lugar que ocupan

418 “Me parece que estos mecanismos legitimadores no son, en la mayor parte de los casos, específicamente mexicanos. Forman parte de la larga historia de la cultura occidental, aunque se adaptan a la realidad mexicana [...] creo, por tanto, que la anatomía del alma mexicana puede proporcionar claves para entender algunos aspectos del moderno Estado occidental, es decir, capitalista” (Roger Bartra, *La jaula*, p. 21).

419 Carlos Monsiváis, “Muerte y resurrección”.

420 “Brubaker suggests that we instead think, ‘not in terms of substantial groups or entities but in terms of practical categories, cultural idioms, cognitive schemas, discursive frames, organizational routines, institutional forms, political projects and contingent events’ [...] [categories] need to be viewed not as an object but a labelling device, which has the potential not only to shape but also to distort and simplify social formations” (James Rhodes, “The trouble with the “White Working Class”: Whiteness, class and groupism”, *Identities: Global Studies in Culture and Power*, 19 (2012), p. 490).

localidades, clases sociales y estados nacionales ha cambiado, intentaré explicar por qué surgen, en el ámbito local, patrones sociales de identificación en los que la diferencia está marcada por las categorías cotidianas de “prieto”, “güero” y “naco”, entre otras.

I. SI LE DAS MÁS PODER AL PODER, MÁS DURO TE VAN A VENIR A COGER⁴²¹

La identidad nacional, dice José Manuel Valenzuela, remite a la dimensión ideológica de un proyecto de nación, una visión común de sociedad, compartida por diferentes sectores y clases sociales. Este proceso de organización social incluye un modelo de desarrollo socioeconómico y el imaginario que lo legitima.⁴²² Entonces, además de inventar un repertorio de himnos, bocadillos, paisajes y lemas que permitan responder a la pregunta ¿quiénes somos?,⁴²³ es necesario compartir una imagen de proyecto social, el cual “se construye a partir de expectativas, que emergen de su realidad”.⁴²⁴

He intentado mostrar que los regímenes de la posrevolución crearon, por medios diversos, una situación cultural en la que el futuro parecía promisorio y, si no eso, por lo menos estable. El Estado se erigió como garante de un progreso ansiado y pospuesto; México era un país que comenzaba a rozar la modernidad, y lo hacía a partir de un discurso de unión e igualdad nacionales con motivos raciales (o de “no hablemos de raza” que al fin somos todos mezcla), de clase y confianza en el Estado, entre otros.

Claudio Lomnitz argumenta que, a partir de 1982, esta imagen compartida, verosímil de futuro bajo el cobijo del Estado de bienestar se vino abajo.

421 “Gimme the power”, Molotov.

422 José Manuel Valenzuela Arce, “Identidades culturales: Comunidades imaginarias y contingentes”, en José Manuel Valenzuela Arce (coord.), *Decadencia y auge de las identidades. Cultura nacional, identidad cultural y modernización*, México, Plaza y Valdés Editores y Colef, 2000, p. 102.

423 El orden y el sentido de la actividad del Estado, como demostró Geertz, dependen del efectivo establecimiento y reproducción de formas culturales, referentes identitarios y sistemas de símbolos significativos compartidos. Clifford Geertz, *La interpretación de las culturas*, Barcelona, Gedisa, 1987.

424 *Ibid.*, p. 105. En ese sentido, Bartra escribió: El nacionalismo legitimador se vuelve descontextuado desde el momento en que deja de corresponder a las expectativas de los sectores fundamentales de la población y voltea hacia el pasado para justificar el presente, separándose del nacionalismo autodeterminista y popular. A medida que se amplía el desfase entre los símbolos culturales, un proyecto nacional compartido con capacidad para generar consenso y las expectativas de la población, hablamos de un proyecto legitimador descontextuado. Si el cardenismo tuvo capacidad para movilizar a amplios sectores de la población tras un proyecto nacional, se debió (entre otras razones) a que se encontraba fuertemente inserto en las necesidades fundamentales de la población (Roger Bartra, *Oficio Mexicano*, p. 131).

Primero fue la economía. Tras por lo menos 40 años de incremento en el salario real de los trabajadores, estabilidad política y crecimiento económico, en cosa de cinco años (1983-1988) el ingreso per cápita disminuyó a un ritmo de 5 % anual, el salario de los trabajadores se redujo entre 40 y 50 %, y la inflación superó el 100 %. El gasto público, como resultado de los problemas fiscales y el cambio de políticas de desarrollo, se redujo y la calidad de la educación y salud pública cayeron notablemente. Los subsidios pasarían a ser algo que, a lo mejor, se destinaba a los casos extremos de pobreza. La clase media fue duramente golpeada y la capacidad del Estado como conductor del progreso empezó a cuestionarse.⁴²⁵ Fue, a decir de Lomnitz, el periodo en que se acuñó la expresión “crisis”, que antes se reservaba para alusiones a la crisis de la agricultura, por ejemplo, pero a partir de 1982 refirió a una situación crítica generalizada. El espectáculo diario de la volatilidad del valor del peso, del precio de bienes de consumo, la hiperinflación, los despidos, la caída de salarios, las compañías clausuradas, movilizaciones sindicales, el ingreso de México al GATT, la virtual eliminación de subsidios y la privatización de paraestatales símbolos de progreso reemplazaron la promesa de un futuro moderno por una sensación de aproximación a la catástrofe.⁴²⁶ La crisis se refiere al momento en que dejaron de tener sentido las expectativas pasadas frente a los acontecimientos presentes. Era la suspensión, que se esperaba provisional, de una narrativa oficial que había acostumbrado al mexicano a ciertas expectativas de futuro, inseparables del Estado de bienestar.

Lo importante, explica enseguida Lomnitz, es que, en tiempos —vamos a decir— de guerra, los sacrificios parecen justificables, de alguna manera atados a lo colectivo, y suele mantenerse la fe en el gobierno. En tiempos de crisis económica, las afectaciones se atribuyen a un gobierno que traicionó a su gente, ya sea por corruptelas, por incompetencia, o ambas.⁴²⁷

Las crisis económicas en la década de los años ochenta representan un parteaguas en la identificación afectiva entre mexicanos y su gobierno. La atribulada trayectoria de la moneda nacional

425 Claudio Lomnitz, “Times of Crisis: Historicity, Sacrifice, and the Spectacle of Debauch in Mexico City”, *Public Culture*, 15 (2003), p. 131 (en adelante, “Times of crisis”).

426 *Ibid.*, p. 133.

427 *Ibid.*, p.135.

sirve como ejemplo. Los políticos mexicanos, que debieron asegurar con cuentas claras y administración responsable que la moneda mantuviera su valor, mandaron su dinero a cuentas en el extranjero ante las devaluaciones, destruyendo la posibilidad de asociar el sacrificio vivido por muchas familias mexicanas con la construcción de un futuro colectivo. En México, entre 1976 y 1982, los bancos ofrecieron cuentas de ahorro en dólares y en pesos; las primeras ofrecían menos intereses, las segundas, más. Cuando el gobierno no pudo pagar sus deudas y el peso comenzó a perder, de forma estrepitosa, su valor, aquél congeló las cuentas en dólares y las tradujo, por decreto, a su equivalente en pesos. Quien hubiera guardado sus ahorros en dólares llamó su dinero “pendólares”, porque el gobierno le había visto cara de pendejo.⁴²⁸

López Portillo juró “defender el peso como perro” y evitar una nueva devaluación. La devaluación ocurrió, y se dijo que el lema inscrito sobre la nueva moneda mexicana sería “In Dog we trust” (confiamos en el perro). El acontecimiento hablaba de cómo, quien tiene su dinero en otro país, respaldado por otro gobierno, podía confiar en que Dios mismo lo cuidaría (In god we trust), en cambio, quien apostaba por la moneda mexicana era un ingenuo que confiaba su patrimonio a una banda de pillos, a bribones como López Portillo, presidente de la República, y su gobierno.⁴²⁹

En un último, desesperado, intento por vindicar el modelo de desarrollo que impulsó durante su periodo, López Portillo aseguró que los millones de pesos petroleros invertidos en industria serían parte de una longeva infraestructura económica mexicana; meses después, en 1983, uno tras otro, los proyectos a los que López destinó el dinero público fueron declarados en bancarrota. Muchas de las glorias de la industria petrolera mexicana, rememora Lomnitz, quedaron en ruinas.⁴³⁰

Gabriel Zaid exhibe la corrupción de los regímenes posrevolucionarios, cómodamente amparados por un velo de inclinación popular.

428 *Loc. cit.*

429 *Ibid.*, pp. 135-136.

430 *Ibid.*, p. 137.

Las banderas revolucionarias sirvieron para trepar y prosperar en nombre de los pobres más que para acabar con su pobreza [...] ¿Quién puede estar en contra de que se atiendan las necesidades campesinas? ¿Quién puede estar en contra de que se atiendan de la mejor manera posible? ¿Quién puede estar en contra de que, por lo tanto, se ocupe de esto gente preparada, es decir, gente que haya pasado por la universidad? ¿Quién puede estar en contra de que la gente preparada tenga los recursos adecuados para hacer bien las cosas: oficinas, computadoras, avionetas, viajes al extranjero, ayudantes, choferes y presupuestos millonarios? No hay aquí cinismo sino lógica.⁴³¹

Esa lógica, después de la desaparición de ahorros, la disminución de salarios, y contradicciones cada vez más fragrantas entre el discurso oficial y sus acciones, dejó de ser sostenible. Al cabo de un rato, fue necesario ser muy despistado para no advertir que la política y el gobierno eran, y habían sido siempre, una gran tomadura de pelo:

El juicio más severo destacaría el lado oscuro del nacionalismo oficial, manifiesto en que esta ideología quizá haya disfrazado la desigualdad sólo para volverla tolerable, por medio de crear una quimera de finalidades compartidas, de canalizar conflictos sin alterar en esencia el orden vigente y de mantener sometidos los grupos sociales marginados, nada de lo cual difiere mucho, por otra parte, de las funciones de todo gobierno eficaz: lo inaceptable en México sería la persistencia de la pobreza bajo un manto de hipocresía. En resumen, se garantizó estabilidad, pero menos sólida que su imagen, y desde hace varios años es obvia su fractura, además de que probablemente haya bloqueado el avance hacia la integración nacional y la democracia auténticas.⁴³²

Se tiene, como indicio, la historiografía mexicana, que durante décadas hizo poco más que coincidir en el “autobombo, la historia apologética, ditirámica y dulce de la Revolución Mexicana”; en el vitoreo de la gran gesta revolucionaria y sus protagonistas —a la vez autores de los libros—, que intelectuales como Daniel Cosío Villegas, Manuel Gómez Morín, Lucio Mendieta, Jesús Silva Herzog y José C. Valadés seguirían, si no celebrando, justificando a cuento de aciertos como el agrarismo, el laborismo, el anticlericalismo y el nacionalismo. En definitiva, para los intelectuales la Revolución había sido el gran acontecimiento que liberó a los mexicanos de un régimen oprobioso.⁴³³ Los académicos autonombrados de la generación del 68, Jean Meyer, Arnaldo Córdova, Enrique Florescano, Enrique

431 Gabriel Zaid, *op. cit.*

432 Bernardo Mabire, *op. cit.*, p. 492.

433 Luis González, “Prólogo”, en Jean Meyer, *La Revolución mexicana*, México, Tusquets, 2004, p. 14.

Krauze, Carlos Marín Assad, Álvaro Matute, Lorenzo Meyer, y etcétera inventaron el pasatiempo de decir verdades sobre la Revolución capaces de hacer, decía Luis González, persignarse a las mujeres del círculo oficial, verdades que sonaban a traición a la patria.⁴³⁴ Enrique Florescano escribe sobre estas verdades vueltas sentido común:

[...] la Revolución no fue un corte [...] de los procesos del siglo XIX sino una continuidad de los mismos [...] no rompió el proceso capitalista [...], no fue una lucha de los desposeídos contra los propietarios [...] sino una contienda privada [...] por el poder, y [...] el nacionalismo, más que unificar las divergencias que dividían a la nación y forjarle a ésta una identidad, fue un instrumento ideológico manipulado [por el gobierno] contra sus enemigos [...] y las presiones del exterior.⁴³⁵

Pruebas de corruptelas empezaron a aparecer por todos lados, casi por donde se decidiera buscarlas; la mala calidad de la educación se puso en evidencia; los bancos apenas nacionalizados fueron privatizados de nuevo y la injusticia social proliferó.⁴³⁶ Lomnitz termina su recuento con el ejemplo del Negro Durazo, jefe de la policía de la Ciudad de México, un hombre corrupto, asesino, básicamente analfabeta y que, con todo, formaba parte de la cúpula política mexicana.⁴³⁷ La idea del gobierno mexicano con preocupaciones sociales, vehículo de progreso, se había vuelto risible.

Molotov, un grupo de rock integrado por jóvenes de familia acomodada, “niños bien”, compusieron “Gimme the power”, en la década de los años noventa, que va más o menos como sigue:

Hay que arrancar el problema de raíz,
y cambiar al gobierno de nuestro país,
a la gente que está en la burocracia,
a esa gente que le gustan las migajas.

434 *Ibid.*, p. 15.

435 Enrique Florescano citado por Luis González “La Revolución Revisada por Jean Meyer”, en Jean Meyer, *La Revolución Mexicana*, Trad. Héctor Pérez-Rincón, México, Tusquets, 2007, pp. 15-16.

436 Claudio Lomnitz, “Times of crisis”, p. 137.

437 Y así, con caracterizaciones marcadas por historias como la del Negro Durazo, Leo Zuckerman quiso enseñar, durante la campaña electoral de 2012, a los neófitos sobre “el viejo PRI”: “Mira, muchacho, se trata de políticos corruptos que se enriquecen a manos llenas abusando del poder, que manejan discrecionalmente todos los asuntos, que se pasan la ley por el Arco del Triunfo, que se endeudan excesivamente, que quiebran al país, que son opacos y evitan rendirle cuentas a la ciudadanía [...]” (Leo Zuckerman, “Sobre el viejo PRI”, *Excelsior*, 8 de agosto de 2011, citado por Rodrigo Arteaga, *La Antipolítica en México* (tesis), México, Colmex-Centro de Estudios Internacionales, 2012, p. 125).

Yo por eso me quejo y me quejo,
porque aquí es donde vivo y yo ya no soy un pendejo
que no wachas, los puestos del gobierno,
hay personas que se están enriqueciendo [...]

Si le das mas poder al poder,
mas duro te van a venir a coger [...]

¿Por qué están siguiendo a una bola de pendejos
Que nos llevan por donde les conviene
si es nuestro sudor lo que nos mantiene?

No fue un acontecimiento menor. La canción fue, y sigue siendo, coreada por mexicanos de todos los estratos sociales, como constancia, creo, del desvencijamiento de una idea en que los mexicanos, todos, confiaban su futuro al gobierno. Del final de una simultaneidad conceptual, que durante mucho tiempo fue automática, entre la idea de Estado y nación.⁴³⁸

Lomnitz concluye: “there was a sense of the despoliation of the future by those who had been empowered in the past. The generation of the 1980s had been robbed of its future, and, at the very least, one could expect in exchange never again to be ingenuous, never again to be gullible”.⁴³⁹

438 Jose Antonio Aguilar señala que la imagen afectiva “México” y la de su gobierno no pudieron permanecer inmunes frente a los efectos de las crisis: “Si [...] una gran parte de la población llegó a estar convencida de que su mexicanidad se comprobaba y se correspondía con las peculiaridades del sistema de gobierno, entonces no debemos extrañarnos de que las crisis políticas (la de 1982 y la de 1988) signifiquen [...] que la realidad nacional está derrumbándose (Jose Antonio Aguilar, *op. cit.*, p. 115).

439 Claudio Lomnitz, “Times of crisis”, p. 139. Un pasaje de Rodrigo Arteaga resume el argumento de este capítulo; dice: “El tercer cuarto del siglo XX es tiempo de crisis y transición. No sólo se diluye el referente temporal de la Guerra, sino el papel del Estado en la vida pública sufre una transformación brutal. Si en la posguerra el Estado se veía como heraldo del progreso, rector de la economía, promotor del desarrollo, árbitro, interventor, garante de la justicia, integrador de la sociedad (hasta el extremo del paternalismo), los años ochenta rompen con la «estatización» del pensamiento político y social. Cada vez más se sustituye esta imagen con un antagonismo de carácter moral, en el que básicamente el gobierno es un puñado de pillos y burócratas guiados por lógicas mezquinas e intereses particulares, intereses de una minoría. El Estado pasa a desempeñar un papel secundario e indirecto; pasa a ser lastre, opresión, torpeza y distorsión” (Rodrigo Arteaga, *op. cit.*, p. 63)

II. EL MÉDICO QUE MEJOR CURA, ALGUNOS MANDA A LA SEPULTURA. APUNTES SOBRE EL REMEDIO NEOLIBERAL.

Ya no existe, entonces, una identificación inmediata entre el Estado, la nacionalidad, y la modernidad.⁴⁴⁰ Las consignas patrioteras, las promesas de movilidad social, se volvieron, a falta de resultados tangibles y parcialmente reflejar una realidad, vacuas y carentes de sentido: “1982 fue un año desastroso para la economía del país que acabó por destruir la certeza de que México «progresaba»”.⁴⁴¹

Los momentos de crisis, sobre todo si son tamaños, como la crisis mexicana de 1982, son claves en la reestructuración de las relaciones afectivas con el Estado y los imperativos que dirigen la discusión pública. México —nación, Estado e identidad—, después de 1982, no significaba lo mismo. Las crisis invocan al fantasma del debate identitario nacional. No es accidental, sino que se antoja, incluso, pertinente. Un país “que ha dejado de progresar” está obligado a preguntarse qué parte tiene, en su fracaso, la cultura. Debe, después, deshacerse de todo aquello que no parezca congeniar con el desarrollo, despejar de piedras la senda hacia el progreso.⁴⁴² Esta inquietud cultural permea la reorganización del espacio político, lo mismo que las relaciones sociales y la discusión pública.⁴⁴³

En México, el fantasma, la discusión identitaria que revive a raíz de la crisis tiene la forma —no podía ser de otro modo— de la antigua cantaleta del indigenismo posrevolucionario; ¿con cuál de los dos méxicos habría que quedarse, el profundo o el imaginario-agringado?; ¿el auténtico o el de rayas y estrellas? A México, como otros países, lo divide entonces un debate que se mueve en términos, por un

440 Claudio Lomnitz, *Modernidad Indiana*, p. 28.

441 José Antonio Aguilar, “Las Transfiguraciones de la identidad nacional”(en adelante, “Las transfiguraciones”), en Soledad Loaeza y Jean-Francois Prud'homme (coords.), *Los Grandes Problemas de México*, México, COLMEX, p. 534.

442 “Una sociedad puede entender de dos maneras la relación entre su cultura y su Estado. La primera es buscar los medios para que la cultura contribuya al sostenimiento y al crecimiento del Estado, en cuyo caso se considera que éste opera según ciertas reglas fijas sociológicas, universales. Los elementos de la cultura que favorecen el fortalecimiento del Estado se consideran buenos, mientras que si no fomentan el adecuado funcionamiento del Estado o impiden su crecimiento, son vistos como defectuosos. Desde esta perspectiva, una sociedad madura se deshace de estos elementos defectuosos o los elimina activamente a fin de mejorar tanto el funcionamiento del Estado como la calidad de la cultura”(Ashis Nandy, *Imágenes del Estado. Cultura, violencia y Desarrollo*, México, FCE, 2011, p. 37).

443 Dijo Miguel de la Madrid, el 2 de diciembre de 1982, con motivo de su toma de posesión: “La crisis se manifiesta en expresiones de desconfianza y pesimismo en las capacidades del país para solventar sus requerimientos inmediatos; en el surgimiento de la discordia entre clases y grupos; en la enconada búsqueda de culpables; en recíprocas y crecientes recriminaciones; en sentimientos de abandono, desánimo y exacerbación de egoísmos individuales o sectarios, tendencia que corroe la solidaridad indispensable para la vida común y el esfuerzo colectivo” (*Discursos presidenciales de toma de posesión*, México, Senado-UNAM III, 2010, p. 226, citado por Rodrigo Arteaga, *op. cit.*).

lado, de la cultura “auténtica”, “nacional” y, por otro, la cultura “extranjerezante”. El desarrollo, en todo esto, suele ser más compatible con una o con otra de las versiones de cultura, y ésta —“la cultura”— se convierte en una de las mediaciones básicas, omnipresentes, en la vida política mexicana: “Las relaciones de clase, los problemas de la estructura productiva, del régimen fiscal o el sistema político, se explican, se justifican y se discuten en términos que remiten casi siempre al problema de la identidad, y de las oposiciones mediante las que se constituye la identidad: tradicional y moderno, auténtico y extraño, civilizado y bárbaro”.⁴⁴⁴

El fragmento anterior, que sin mucha dificultad podría imaginarse pensado para México, es en realidad una reflexión sobre la India. El texto, prólogo a un libro del pensador indio Ashis Nandy, continúa para decir que la importancia del desarrollo como inquietud —como una resolución inminente, una dirección a definir después de una crisis— “ha dado nueva vigencia a la oposición entre civilización y barbarie, y de hecho define en esos términos los rasgos básicos de toda una configuración social: un régimen político, una estructura de clase, un sistema económico, un conjunto de prácticas culturales”.⁴⁴⁵ México, lugar que ya no progresa, se fracciona en calificaciones aprobatorias o desaprobatorias, en tradiciones, empresas y actos públicos que representan la civilización o barbarie. Lo interesante es que barbarie y civilización decantan en problema cultural, uno de rasgos maniqueos, donde la barbarie corresponde al México profundo o su contrario, y civilización es también ingrediente en una de dos sopas: auténtica-tradicional o extranjera-moderna.

Las sucesivas crisis y la caída del crecimiento económico hasta alcanzar el estancamiento orillaron al gobierno a efectuar un cambio en la dirección del modelo de desarrollo económico; el mercado y el exterior, particularmente el vecino país al norte,⁴⁴⁶ serían el nuevo eje en torno al que se

444 Fernando Escalante, “Prólogo”, en Ashis Nandy, *op. cit.*, p. 14.

445 *Loc. cit.*

446 “[...] Salinas adoptó un reglamento de la ley para promover la inversión mexicana y regular la inversión extranjera, destinado a favorecer los flujos de capital foráneo y a dar seguridad jurídica a los inversionistas. Entre otras cosas, se dio acceso a ese capital a las actividades de las que antes estaba excluido (vidrio, cemento, hierro, acero, celulosa) y se facilitó el registro de proyectos en las áreas que permitían hasta 100% de inversión extranjera. Además, hubo medidas para facilitar la llegada de recursos del exterior al mercado de valores”.(Bernardo Mabire, *op. cit.*, p. 549).

organizaría la actividad económica.⁴⁴⁷ Estos cambios en la estructura material⁴⁴⁸ y simbólica de México —el reacomodo institucional, económico y político— tuvieron, según Aguilar Rivera, un alcance insospechado; los años noventa, dice, serán recordados como años de metamorfosis.⁴⁴⁹ Las empresas paraestatales, que pocos, muy pocos, años antes se habrían justificado por contribuir al bienestar y la justicia social o al interés nacional se dirigían hacia una acelerada privatización, movidas por el interés de ser competitivas en el mercado internacional; la crisis había desplazado el significado y lugar de “lo moderno”, que ahora se encontraba, por lo menos en el discurso, no ya en políticas sociales o la justicia procuradas por el Estado sino en la modernización vía la participación en mercados internacionales, particularmente —es importante decirlo— el estadounidense.⁴⁵⁰

Puede ser o no cierta, pero la historia del país parece haber registrado, para algunos, un momento en que élites diversas, que solían ser nacionales, vendieron el país; el fin del modelo de sustitución de importaciones es considerado un proyecto llevado a cabo por “grandes empresas industriales y comerciales, grupos financieros y una nueva generación de políticos partidarios de las políticas de mercado”.⁴⁵¹ Se percibe como un proceso concertado entre actores económicos globales — las empresas transnacionales que, a pesar de ejemplos como Cemex y América Móvil, no son nunca mexicanas—, grupos políticos y grandes empresarios, cuyas consecuencias han sido las precarias condiciones de vida de buena parte de los mexicanos; es decir, por un reducido grupo de personas con intereses que no coinciden con —e incluso llegan a ser contrarios a— los de la mayoría de la población.⁴⁵²

447 Soledad Loaeza y Jean Francois Prud'homme, “Introducción general”, en Soledad Loaeza y Jean Francois Prud'homme (coords.), *op. cit.*, pp. 11-12.

448 “Por lo que hace a los cambios internos [...] consistieron en reducir drásticamente el número de empresas paraestatales y en suprimir casi por completo la protección comercial, para volver la industria mexicana más eficiente y convencerla de adoptar —o eso es, cuando menos, lo que espera el pensamiento mágico que hoy predomina en los círculos oficiales— una “estrategia exportadora” (Bernardo Mabire, *op.cit.* pp. 548-549).

449 José Antonio Aguilar, “Las Transfiguraciones”, p. 539.

450 Claudio Lomnitz, *Modernidad Indiana*, p. 22. Carlos Salinas hace patente este cambio de dirección en uno de sus discursos, en el que manifiesta su intención de adelgazar el aparato estatal: “[...] La crisis nos mostró que un Estado más grande no necesariamente es un Estado más capaz; un Estado más propietario no es hoy un Estado más justo” (Carlos Salinas de Gortari, “Primer informe de gobierno”, 1 de noviembre de 1989, citado por Bernardo Mabire, *op. cit.* p. 549).

451 Luis Reygadas, “Tres matrices generadoras de desigualdades”, en Rolando Cordera, Alicia Ziccardi y Patricia Ramírez Kuri (coords.) *Pobreza, Desigualdad y Exclusión Social en la Ciudad del Siglo XXI*, México, UNAM, Siglo XXI Editores, 2008, p. 106.

452 Rodolfo Stavenhagen reproduce esta visión de la historia nacional de modo bastante diáfano: “Quienes esperaban que el futuro de país pudiera estar en manos de una burguesía nacionalista emprendedora y dinámica —que ahorra e invertía productivamente en vez de despilfarrar la riqueza, y que tendría que ser ideológicamente progresista— siguen esperando hasta hoy”. (Rodolfo Stavenhagen, “México al descubierto: seis décadas de sociología”, *Boletín Editorial*, 163 (2013), p. 26).

Claudio Lomnitz explica la concepción, reorganización, y las nuevas oposiciones de este lenguaje:

Así, la reducción de la capacidad del estado para canalizar el empleo y las dificultades consiguientes para asegurar los espacios rituales claves para la representación política tradicional,⁴⁵³ sumados a la severidad de la crisis económica actual, generan una imagen de un estado que está controlado por una pequeña e impopular élite americanizante, que se impone a una nación popular y mexicana, que la usa para su beneficio. Esta imagen tiene precedentes en nuestra historia pero, sin duda, marca un nuevo momento en la historia posrevolucionaria. Esto se refleja en que la corrupción hoy parece percibirse como un fenómeno egoísta y socialmente más nocivo que antes: en vez de ser vista como parte de un sistema que tenía al presidente en el ápice y que irrigaba a toda la sociedad desde allí, hoy los altos funcionarios son vistos como bandidos que no comparten el botín con sus numerosos seguidores. La conexión entre la corrupción y el ritual corporativo ya no es tan automática como lo era en el periodo de sustitución de importaciones, hecho que sienta las bases para la imagen de un sicma entre el pueblo y el Estado. En tanto que la imagen de la pirámide fue la metáfora central de la sociedad mexicana en la era del nacionalismo revolucionario, hoy la élite se ve retratada con frecuencia como una capa tecnocrática que carece de nexos comunicativos con la sociedad.⁴⁵⁴

Así, pues, la reducción de las facultades del Estado y la consecuente merma de los derechos, prestaciones y empleos que antes garantizaba provocó un cambio en la relación afectiva entre éste y la población, de tal suerte que los políticos son ahora bribones, coludidos a la vez con una élite empresarial y los intereses rapaces de potencias extranjeras.⁴⁵⁵

Además del cambio en la percepción de la actividad política y del papel del Estado en la vida de los mexicanos, Lomnitz señala otro efecto del momento posterior a la crisis de 1982. El calificativo «naco» se dirigía, otrora, al indígena que se mantenía ostensiblemente al margen de la boyante industrialización posrevolucionaria; su pobreza, ignorancia, ruralidad lo consignaban como

453 “La corrupción ayudaba al control social de dos maneras importantes: primero, diversas partes de las instituciones gubernamentales eran propiedad de individuos que, a su vez, dispensaba recursos, controlaban acceso al empleo y reprimían opositores entre los semiempleados y, segundo, esos mediadores políticos legitimaban sus posiciones con respecto a superiores y subordinados a través de rituales políticos que implicaban algún grado de redistribución de recursos. Así, el México revolucionario prolongaba la tradición barroca al tener un sistema de representación popular basado en un sistema espacialmente intrincado de fiestas, mítines, comidas, etcétera. Este sistema se encuentra bastante desvinculado en la actualidad. La retracción del gobierno de la economía ha comenzado a resquebrajar la unidad comunitaria que se esostenía en aquel sistema de rituales”. (Claudio Lomnitz, *Modernidad Indiana*, p. 30).

454 *Ibid.* p. 31.

455 “Creo que hay un quiebre toral en la antigua fe estatista. Es un quiebre que recorre todo el espectro político, incluida de manera muy notable la izquierda. Algo se fracturó en ese frente. No creemos ya en un Estado proveedor. No porque hayamos cambiado nuestras creencias normativas, sino porque el Estado mexicano ya no puede proveer ni siquiera orden en muchas partes del país. La idea de la estabilidad macroeconómica se volvió casi un fetiche. Es tan importante que el mero pensamiento de regresar a una economía con déficits públicos y tasas de inflación altas, produce una reacción contraria en muchos sectores. Es un trauma, en nuestra memoria colectiva, cuya importancia no hemos reconocido cabalmente.” (Héctor Aguilar y Jose Antonio Aguilar, *op. cit.*).

personificación del atraso en México. Después de la crisis, cuando se trastoca la idea del Estado como vehículo por excelencia del progreso y el desarrollo, naco, sustantivo y adjetivo —aféresis de totonaco, dijo Monsiváis—, deja de servir como referencia exclusiva a lo indígena y se extiende, de manera formidable, hasta abarcar a todo aquel que “no se siente a sus anchas en la modernidad”, que en ese momento era la mayoría mexicana, indígena y mestiza, rica o pobre, urbana y rural. Esta modernidad negada a la mayoría, me gustaría argumentar, es la posición social que la blancura en México reclama para sí. Los traspiés gubernamentales y las transformaciones del Estado condujeron al debate identitario del que hablé antes: ahora era evidente que la barbarie correspondía a la mayoría mexicana que se regía por los estándares de un Estado adunco y desmoderno.

Transcribo la reflexión de Lomnitz, que no tiene desperdicio.

El surgimiento de las nuevas formas de distinción que se hacen evidentes en la transformación de la categoría de lo naco, en su paso desde un término de discriminación contra el mundo campesino hasta una forma de discriminación contra una estética de lo moderno que se podría aplicar a la gran mayoría de nuestra población urbana, es síntoma de un cambio cultural muy profundo en la relación que guarda la nación con lo moderno. Hasta hace poco, la nacionalidad era en sí misma un mecanismo de modernización. Así, el uso tradicional de la categoría “naco” identificaba toda práctica tradicional y no moderna como “india”, es decir, identificaba lo indio con lo tradicional y lo nacional con lo moderno. En cambio, el uso más contemporáneo de la categoría “naco” marca a los mexicanos urbanos (y, por consiguiente, a los mexicanos en general) como seres que no están a sus anchas en la modernidad. La nacionalidad y la cultura nacional ya no son un vehículo que lleva a lo moderno, son una marca imborrable de desmodernidad.⁴⁵⁶

La identidad y cultura nacionales, dice Lomnitz, dejaron de ser una herramienta al servicio de la modernidad para convertirse en una marca de imborrable desmodernidad. La relación, acaso exagerada, que durante muchos años mantuvo la nación con lo moderno —sustentada en garantías sociales, estabilidad económica y movilidad social— dejó de parecer verosímil, y este hecho tuvo consecuencias afectivas, culturales, como la de hacer naco, presa de la barbarie, al grueso de los mexicanos.

El sistema de sustitución de importaciones, que duró cerca de cuarenta años y al que dieron fin

⁴⁵⁶ *Ibid.*, p. 25.

las múltiples crisis de la década de los años ochenta, dependió de la legitimación ideológica del nacionalismo revolucionario y del Estado como principal inversionista, industrializador, educador, formador de ciudadanos y distribuidor de riqueza. Durante ese tiempo, las dinámicas identitarias estaban mediadas por una idea bien clara de que “la incorporación a la modernidad significaba la incorporación a instituciones estatales, especialmente a la escuela, y la cultura y la ciencia [...]”.⁴⁵⁷ Lo que antes redimía al mexicano lo ha vuelto, hoy, irredimible: estudia en una escuela técnica del gobierno y su papá forma parte del SME. Sufrieron un viraje importante algunas de las certezas y guiones de vida que garantizaba el Estado paternalista: los de jóvenes que, después de graduarse con una especialidad técnica del CONALEP, se convertían en auxiliares de fábrica y ahora no tienen más certeza que la del desempleo o del empleo precario.⁴⁵⁸ Dudo mucho que Carlos Salinas, de haber nacido hoy, repitiera su carrera universitaria en la Facultad de Economía de la Universidad Nacional. Indicio de lo anterior, no desprovisto de ironía, es que la hija de Juan Ramón de la Fuente, rector de la UNAM, estudió en el ITAM.

El hecho de que un país “ya no progresara” provocó el desdibujamiento de los recursos simbólicos que antes informaban las prácticas identitarias: por un lado, lo nacional, su industria, sus escuelas, a las que se tenía por equivalente de lo moderno y de las que se procuraba acortar la distancia; por otro, lo indio y rural, que remitían al atraso, si bien provisional, del país, de los que se procuraba aumentarla. La modernidad era ahora otra cosa, incompatible con el Estado y la nación. Desde entonces, es más y más común escuchar que la vanguardia, lo verdaderamente moderno, se encuentra en otro lado; Lomnitz lo llama estándar internacional y, así, dice, las prisas democráticas, el afán por asegurar cuotas de productividad y eficiencia científicas, la competencia en mercados globales como justificación de políticas económicas,⁴⁵⁹ se deben atribuir a un giro cultural en que lo moderno no tiene

⁴⁵⁷ *Ibid.*, p. 26.

⁴⁵⁸ Ver Néstor García Canclini, Francisco Cruces, Maritza Urteaga, *Jóvenes, Culturas Urbanas y Redes Digitales*, Barcelona y Madrid, Ariel, Fundación Telefónica, 2012.

⁴⁵⁹ “in a globalized world, [...] they are no longer preoccupied with the past, but with their global rivals in the pursuit of ‘excellence’ and ‘world-class

ya nada que ver con el Estado mexicano sino con una legitimidad, a ratos imprecisa, que se consigue en la medida que se logren empatar ciertos estándares de excelencia internacionales, presumiblemente «occidentales».⁴⁶⁰ El giro radical en las estructuras simbólicas del país fue exacerbado con la entrada más o menos masiva y aparatosa de marcas y medios de comunicación extranjeros en el espacio comercial y público mexicano. El ingreso de bienes comerciales, de la televisión y el internet, inyectó una necesidad y ansiedad por el significado y valor de «lo mexicano» *vis-à-vis* este nuevo «estándar internacional». Ahora que se empezaba a vivir rodeado de productos no mexicanos e incrementaba el intercambio con el mundo exterior, se abrió una oportunidad de posicionamiento para «lo mexicano», pero sobre todo una enorme presión, antes ausente, por que esta nueva marca mexicana fuera de “calidad mundial”.⁴⁶¹ México, cuya modernidad hasta entonces se había entendido y medido en los términos de un proteccionismo estatal con dejos xenófobos, anticosmopolitas —promovía, al final, la “sustitución de importaciones”— y con un declarado orgullo por lo propio, racial y cultural, un nacionalismo que podía ejercerse y quedar patente al consumir productos nacionales, no tenía lugar reconocible en el marco de la globalización, los mercados y sus estándares, el estándar internacional. Así, el afán democratizador, las nuevas prácticas de consumo,⁴⁶² el cambio en las metas y dirección de las empresas y el Estado —que serían, ahora, más similares que nunca—, eran, parafraseando a William Mazzarella, parte de una tensión que buscaba ubicar a México en la estructura de poder mundial, frente a la que, en adelante, se mediría.

Robert J. Foster y su estudio de Turquía nos dan algunas pistas sobre este vuelco cultural del que habla, en el caso mexicano, Claudio Lomnitz. Foster dice que esta transformación refleja un giro

status”(Les Back, *op. cit.*, p. 143).

460 Claudio Lomnitz, *Modernidad Indiana*, p. 22.

461 William Mazzarella, “«Very Bombay»: Contending with the Global in an Indian Advertising Agency”, *Cultural Anthropology*, 18 (2003), p. 36.

462 “The focus of consumer citizenship in many countries has shifted in emphasis during the last few decades. Consumer citizenship once implied an inwardlooking process of nation making. That is, the aim of this process was to delimit and consolidate both national markets and national identities in a coherentmanner. However, in an era of globalization when flows of capital, people, and ideas exert increasing cultural as well as financial pressure on the nation-state and its ways of maintaining territorial integrity, both states and corporations have revised their representations of consumer citizenship. The current discourse of consumer citizenship—as exemplified by Erener and Ülker’s notion of “positive nationalism”—promotes an outward looking process of nation making. This process puts less stress on defining markets and identities in terms of bounded territorial units and more stress on asserting membership in an unbounded commercial arena of world class consumption. Consumerism, with its dominant values of personal freedom and choice, thus becomes the main vehicle for realizing national citizenship” Robert J. Foster y Derya Ozkan, “Consumer Citizenship, Nationalism, and Neoliberal Globalization in Turkey: The advertising launch oof Cola Turka”, *Advertising and Society Review*, 6(2005), p.6.

en la ideología nacionalista dominante, más precisamente, un alejamiento del ideal que considera al Estado el centro y fuente del desarrollo social para, en vez, acercarse a uno de crecimiento económico dirigido por el mercado. Argumenta, asimismo, que este giro involucra nuevas estrategias para definir la “mexicanidad” de cara a otras naciones. La democratización, el consumo y lanzamiento de productos “estándar internacional”, tienen que ver con la representación idealizada de México en el orden mundial neoliberal; el nuevo nacionalismo define a la nación en términos de su capacidad para competir, en la economía global, a la par de otras naciones modernas.⁴⁶³ Un consultor, Wally Olins, lo expresó de manera muy clara, pensando en India: “Over the next decade or so, Indian companies will have to perform world-class, look world-class, and convince their customers, and above all themselves, that they are world-class”.⁴⁶⁴ Con la apertura comercial mexicana, con el cambio en las atribuciones del Estado, sobrevino un cambio en el discurso y la relación con el nacionalismo; éste ya no se manifestaría, como hizo desde la Revolución, en el orgullo de la raza y cultura propias, en el antiamericanismo socarrón, el proteccionismo, el petróleo, la UNAM o el anticospopolitanismo revolucionario; no, como India, México debía ahora hacerse “world class”.⁴⁶⁵

Lomnitz explica entonces el surgimiento de dos versiones contrarias de nacionalismo mexicano. Una quiere y puede participar del estándar internacional, la otra, formada durante el régimen de sustitución de importaciones, es incapaz de avenirse a sus designios⁴⁶⁶ y, por ello, reclama el cobijo del Estado frente al mercado global, reivindicando un nacionalismo que pugna por la defensa de la cultura, tradición y producción propias.⁴⁶⁷ No sé si la explicación sea tan sencilla y formularia. No lo creo. Lo cierto, en todo caso, es que, tras la crisis, parecen surgir dos

463 Robert J. Foster *et. al.*, “Consumer Citizenship, Nationalism, and Neoliberal Globalization in Turkey: The Advertising Launch of Cola Turka”, *Advertising & Society Review* 6 (2005), s.p.

464 *Loc. Cit.*

465 The opening of Indian markets in the early 1990’s created a situation in which international competition for the “Indian consumer” began to erode the social and political paradigm of strong, central state authority.

466 “In the new context, the huge workforce amassed in the socialist factories turned overnight from an asset into a financial burden” (Norbert Petrovici, *op. cit.*, p. 66).

467 “Por otra parte, gran parte de la población del país, que creció y se desarrolló dentro de la lógica sistemática de la sustitución de importaciones, no alcanza fácilmente este estándar, y esa población busca la protección del estado contra el mercado global, al tiempo que afirma el valor de formas culturales, tradiciones y productos locales. Existe por tanto una dialéctica en nuestra cultura entre la aceptación de la globalización y su rechazo, que es evidente en la valoración ambivalente del naquismo: entusiasmo por la modernidad y afirmación (a veces involuntaria) de un cierto grado de distancia con respecto a dicha meta” (*Ibid.* p. 32).

públicos mexicanos, caracterizados por una serie de atributos simbólicos que se informan, se definen y deciden a partir de una relación directa —de distancia o proximidad— con el estándar internacional.

Fenómenos similares al del surgimiento de dos públicos mexicanos han sido estudiados en diversos países y ha habido autores que tanteen, incluso, una explicación general. El sociólogo Paul Piccone,⁴⁶⁸ por ejemplo, intuyó, al estudiar el Front Nacional francés, que la política y vida social futuras enfrentarían básicamente a dos grupos en el terreno intraestatal: por un lado, a una élite cosmopolita liberal,⁴⁶⁹ por otro, a gente, normalmente clasemediera o trabajadora, que quiere vivir en su comunidad, practicar su propia cultura, religión y ser regida por sus propias instituciones y costumbres.⁴⁷⁰ Piccone, pues, pensaba que el Front National había capturado con acierto el espíritu de los tiempos al polarizar el escenario político francés entre una nueva clase social cosmopolita que busca imponer una brumosa agenda liberal y los populistas que quieren vivir dentro de su particularidad cultural.⁴⁷¹

Las dinámicas a través de las que se configura la identidad son, desde luego, mucho más complicadas de lo que aquí cabría explicar; por eso, el argumento que a continuación intento deberá leerse con algunas reservas, por resultar forzosamente simplista.

En la nueva organización del mercado financiero mundial, los Estados se convierten paulatinamente en *competition states*,⁴⁷² es decir, que compiten por la recepción de capital global ofreciendo su fuerza de trabajo y territorios en condiciones especialmente provechosas para la explotación.⁴⁷³ Los resultados de estas dinámicas pueden variar, una cosa, en todo caso, dice Don

468 Ver Paul Piccone, “Confronting the French New Right: Old Prejudices or a New Political Paradigm?”, *Telos*, 98/99: pp.3-23, 1993.

469 “Abstract liberal cosmopolitanism”.

470 “As it is now common to note, national cultural specificities and the values that they express do not disappear altogether as a function of globalization. They are still in place, as it were, and often much more strongly manifest—partly because the perceived homogenizing tendencies of globalization constitute a threat to national cultural specificity, thereby fostering its rediscovery [...] it has become virtually de rigueur to insist that, contrary to longstanding expectations of McWorld-style homogenization, globalization has in fact led to a revalorization of the local (William Mazzarella, “Culture, Globalization, Mediation”, *Annual Review of Anthropology*, 33(2004), p. 352).

471 Piccone citado por Don Kalb, “introduction”, en Don Kalb y Gábor Halmai, *op. cit.*, p.5.

472 Bob Jessop, *The Future of the Capitalist State*, Cambridge, Polity Press, 2002.

473 En el caso de México, Thomas Friedman escribió, en 1999, que el presidente Zedillo no había hecho sino doblegarse frente a las demandas de multinacionales y la economía global. Ver *The Lexus and the Olive Tree*, New York, First Anchor Books, 1999, p.163.

Kalb, es cierta, y es que, con el tiempo, el acento de la administración y políticas públicas se muda de las garantías sociales, el Estado de bienestar, hacia un interés en el crecimiento del capital:⁴⁷⁴ “the general rule [...] has been and will very likely continue to be downward pressure on social rights, solidarity and welfarism [...] and downward pressure on the legitimacy of state elite and political classes”.⁴⁷⁵ La globalización neoliberal se dirige, para usar la jerga panfletaria de algunos de mis compañeros de facultad, hacia la santificación del capital a costa de lo social,⁴⁷⁶ a la amputación de lo que Pierre Bourdieu llamó la mano izquierda del Estado (inclusión social) y el refuerzo, en cambio, de su mano derecha (las finanzas, la ley y el orden).⁴⁷⁷

El surgimiento de dos públicos en el momento neoliberal se debe, entonces, según estos autores, no tanto a una actitud utilitarista que se sabe incapaz de participar de ciertos estándares del mercado laboral y cultural, como dice Lomnitz, sino a la pertinencia de motivos nacionalistas como recurso para dotar de sentido la experiencia de insatisfacción y desposeimiento de poblaciones extensas en la nueva situación social neoliberal.⁴⁷⁸

Fue Jonathan Friedman quien originalmente propuso el concepto de la doble polarización, que consiste en la ampliación simultánea de la división social y de los discursos de diferencia cultural. Así, poco a poco, en el proceso en que unos, los pobres, se convierten en *classes dangereuses* y las élites gobernantes, junto a sus aliados, en clases cosmopolitas, éstos empiezan a ser considerados un cabo ajeno a la nación, culturalmente distintos, por abandonar el proyecto nacional —en este caso, el de la época industrial, de sustitución de importaciones—, y a ser objeto

474 Don Kalb, “Introduction”, en Don Kalb y Gábor Halmai, *op. cit.*, p. 3.

475 *Ibid.*, p. 5.

476 Harvey acuñó el término de “accumulation by dispossession”. Esta forma de enriquecimiento se opone al “accumulation by expanded reproduction”, en que el crecimiento del producto social es compartido, mediante el incremento de la productividad y de las prestaciones sociales; el concepto de Harvey describe una circunstancia en la que el enriquecimiento se da a costa, justamente, de bienes y recursos elementales para la reproducción social de la “gente ordinaria”. Es decir, es enriquecimiento al amparo de una disminución políticamente organizada de las prestaciones sociales. Harvey incluye, como síntomas clásicos de este fenómeno, a la privatización, la reducción de los derechos sociales y a las devaluaciones (*Ibid.* p. 15. Véase D. Harvey, *The New Imperialism*, Oxford, University Press, 2003).

477 *Ibid.* p.8. Sobre el tema, y su impacto específicamente mexicano, Michael Abeyta nos dice: “the neoliberal state, in all its variation, tends to restore class power to capitalist elites. Such states will intervene in economy to create ‘good business or investment climates,’ and will usually privilege the idea “a good business climate” as opposed to either the collective rights (and quality of life) of labor and the capacity of the environment to regenerate itself. Furthermore, the neoliberal state will generally sacrifice the well being of the population or the environment during crises and conflicts in the name of preserving the integrity of financial institutions. Implied in this is the idea of a strong, potentially authoritarian state ”(Michael Paul Abeyta, “Postnationalism, Globalization and the “Post-Mexican Condition” in Roger Bartra”, *The Forum on Public Policy*, (2006), p. 9).

478 *Ibid.* p. 6.

de sospechas que los acusan de servir a la pauperización de la mayoría de la población,⁴⁷⁹ en tanto que los primeros se consideran depositarios legítimos de la autoridad y voluntad del pueblo.⁴⁸⁰

Don Kalb explica que la razón detrás de la aparente división nacional en dos públicos es el alineamiento de las clases medias altas con un proyecto liberalizador, transnacional, y su traición a un idioma de unidad nacional basado en el Estado de bienestar.⁴⁸¹

[...] it makes sense to point to a recurring affinity of accumulation by dispossession and working-class neonationalist populism [...]. The deeper cause, however, is the aligning of upper-middle class interests with the liberal cosmopolitanism of transnational elites and their globalization project, now deflecting their earlier interest in class language, social rights and welfare-state formation onto the abstract humanism of human rights in neoliberalized incarnation. New class formations, in other words, are the explanation.⁴⁸²

Para Kalb y muchos otros, entre ellos Gavin Smith, Nitzan Shoshan, Kathryn Dudley, Chloe Taft e incluso Stuart Hall y Paul Gilroy, la reorganización del espacio político, cultural y social neoliberal tiene su fundamento en las nuevas formaciones de clase, que coloca, simbólicamente y materialmente, a las élites cosmopolitas por un lado y a los nuevos desposeídos, las antiguas clases trabajadoras, por otro.

Los trabajadores, que en otra época gozaron del prestigio y los derechos que confería un Estado corporativo con declaradas ínfulas populistas ahora padecen una precaria e inestable situación financiera que inevitablemente comparan, en sus diarios encuentros, con el exorbitante

479 Conocí dos profesores, responsables de dos de los cursos obligatorios de mi carrera, en la UNAM, que coincidieron en señalar que el problema del país era que sólo había tenido “presidentes güeros” y, por lo tanto, fueron incapaces de entender los verdaderos problemas de la población. Que México haya tenido únicamente presidentes güeros ya es, por sí, discutible, pero el argumento interesa, creo, porque mis profesores quisieron decir que los presidentes de México han participado de un universo económico y cultural que no es el de la mayoría de la población.

480 En Turquía, según Robert Foster, pareciera suceder exactamente lo mismo: “[...] the best pair of opposites to describe the debate [...] is an anti globalization (nationalist) tendency on one side and a pro-globalization (cosmopolitan) on the other [...] Pro-globalizers blamed the nationalists for being “backward-minded,” an attitude that would not help the nation to “catch the train” but instead only lead it into “something like Iran.” For their part, the nationalists called the pro globalizers “traitors,” “liberalist cosmopolitans” who sell out the Turkish people. For the nationalists, these elites “look down upon the masses,” and humiliate those who also “have the right to have a say on national matter” (Robert J. Foster, *et. al. op. cit.*, s.p.)

481 “Those who sustain the argument about the middle class majority are critical of those who speak of Mexico as a country of poor people. Two visions of the country, two projects for national becoming, are at stake in this debate on demographics [...] a more liberal country versus revolutionary nationalism” (Rihan Yeh, “A Middle Class Public at Mexico’s Northern Border”, en Rachel Heiman, Mark Liechty y Carla Freeman (coords.), *The Middle Classes: A Global Perspective*, Santa Fe, School for Advanced Research Press, 2012, p. 195).

482 Don Kalb, *op. cit.*, p. 6.

enriquecimiento de quienes parecen haberse beneficiado con la transición,⁴⁸³ relacionada con la privatización de empresas estatales, la entrada de industrias extranjeras y sus productos; esto da pie a representaciones, dice Claudio Lomnitz, acaso sin exagerar demasiado, que parecen indicar que unos cuantos vendieron las alhajas de la familia.⁴⁸⁴

Los nuevos desposeídos formulan, entonces, “narrativas de decadencia” (*narratives of decline*),⁴⁸⁵ en las que se supone, con razón, que algo debió salir mal a la hora de implementar el nuevo modelo económico, que se ostentaba como el medio idóneo para alcanzar a occidente. En estas narrativas, se responsabiliza a los enemigos de la nación, a los depredadores transnacionales, la élite multinacional,⁴⁸⁶ de actuar en perjuicio de la gente pobre, honesta y trabajadora.⁴⁸⁷

Soledad Loaeza cree advertir esta tendencia, que llama populismo clásico, en América Latina y Europa.⁴⁸⁸

[...] en la actualidad el populismo encuentra apoyo sobre todo entre los habitantes de los barrios pobres de las grandes ciudades, aunque se han producido brotes en áreas rurales. Estos movimientos son portadores de una misión moralizadora, reivindican la autenticidad de las tradiciones profundas del pueblo, denuncian conspiraciones de fuerzas externas y poderosas en contra del mismo pueblo, son antielitistas, anticapitalistas, antiliberales y xenófobos. Su premisa fundamental es que la gente sencilla representa a la aplastante mayoría de la población y sus tradiciones colectivas son depositarias de la virtud”.⁴⁸⁹

483 “[...] the frustration triggered by extreme differences between the newly propertied classes and the «losers» of systemic change, are part of day-to-day experience” (Eszter Bartha, *op. cit.*, p. 94. Ver M. Burawoy y K. Verdery (eds.), *Uncertain Transition: Ethnographies of Change in the Postsocialist World*, Lanham, Rowman and Littlefield, 1999).

484 “Globalizing forces have exacerbated political, economic, and social inequalities while simultaneously provoking the proliferation of oppositional identities and counter-dreams”. Far from a foregone conclusion, neoliberalism is an uncertain project under threat from indigenous alternatives to the elites’ vision of society” (Paul Cahn, *op. cit.*, p. 439).

485 Eszter Bartha, “Working class Nationalism in Hungary”, en Don Kalb *et. al.* p. 96.

486 “Reports of courageous resistance to efforts by elites to weaken social welfare programs and to privatize collective resources illustrate how foreign the tenets of neoliberalism seem to many Latin Americans” (Paul cahn, *op. cit.*, p. 441).

487 Eszter Bartha, *op. cit.*, p. 97. “These days often blame incumbent political classes *sotto voce* for their ultimate complicity with perceived conspiracies against “the people”. They articulate their critique from combined bits of direct experience and mass mediated populist protest frames”. (Don Kalb, *op. cit.*, pp. 6-7).

488 Del populismo clásico, la misma Loaeza dice “que fue una fórmula de integración de las masas populares al sistema político” durante la década de los años treinta, en el régimen de Lázaro Cárdenas. Soledad Loaeza, “La presencia populista en México”, en Guy Hermet, Soledad Loaeza y Jean-Francois Prud’homme, *Del populismo de los antiguos al populismo de los modernos*, México, El Colegio de México, 2001, p.365.

489 *Ibid.* p. 366. Me impresiona la puntería de Rogers Brubaker, que describe las características de un tipo de nacionalismo —defensivo, que se preocupa por tradiciones, lenguas y patrimonio nacionales— postsoviético que encajan, casi punto por punto, con uno de los lenguajes y reclamos políticos actuales en México: “[...] a defensive, protective, national-populist nationalism that seeks to protect the national economy, language mores or cultural patrimony against alleged threats from outside. The bearers of such putative threats are diverse but can include foreign capital, transnational organisations, notably the IMF, immigrants, powerful foreign cultural influences and so on. This kind of nationalism often claims to seek a third way between capitalism and socialism [...], brands its political opponents as antinationalists [...] is critical of the various ills of the west and of modernity and tends to idealise an agrarian past. The social and economic dislocations accompanying market-oriented reforms —unemployment, inflation, tighter workplace discipline, etc.— create fertile soil for the use of such nationalist populist idioms as a legitimations strategy by governments or as a mobilisation strategy by oppositions” (Rogers Brubaker, “Myths and Misconceptions in the study of nationalism” en John A. Hall, *The State of the Nation. Ernest Gellner and the Theory of Nationalism*, Cambridge, University Press, 1998, p. 278).

Rihan Yeh propone —y demuestra etnográficamente—, primero, que en efecto, la sociedad mexicana está dividida en dos públicos; segundo, que cada uno de ellos disputa y reclama ser la auténtica representación o encarnación nacional —“two publics here dispute between them not only their rights to the city, but their status as embodiments of the national subject itself”. En el trabajo de Yeh, que estudia (los) dos públicos mexicanos y sus interacciones en Tijuana, se describen dos versiones (en disputa) de México;⁴⁹⁰ uno combate la versión de México como país de migrantes ilegales, pobres, morenos y poco preparados; la otra pretende habitarlo.⁴⁹¹ Así, el gerente de una planta maquiladora en Tijuana que apela a un público tijuanaense —el suyo— poseedor de visas, próspero, lector de la prensa escrita y relativamente blanco, hace un esfuerzo por habitar y hacer realidad compartida un imaginario en el que esa Tijuana próspera representa al “verdadero México”.⁴⁹²

Como han dicho antes Jean y John Comaroff, Arjun Appadurai, Glick Schiller y nos recuerda Norbert Petrovici, en los regímenes de acumulación neoliberal, la marginalización y las diferencias de clase tienden a ser articulados en un lenguaje que entiende la diferencia como un asunto de identidad cultural.⁴⁹³ En México, entonces, Guillermo Bonfil vería diferencias culturales irreconciliables entre una «población urbana de altos niveles económicos» y el resto, la población mexicana original y auténtica:

Diría que un cierto sector de la población mexicana fundamentalmente de población urbana de altos niveles económicos y con capacidades de decisión en distintos ámbitos de la vida social hablando en términos de identidad, estaría en un franco proceso de desnacionalización, y no quiero que se tome el término como un calificativo

490 Repito un fragmento de Rihan Yeh que cité anteriormente: “Those who sustain the argument about the middle class majority are critical of those speak of Mexico as a country of poor people” (Rihan Yeh, “A Middle Class Public at Mexico’s Northern Border”, en Rachel Heiman, Mark Liechty y Carla Freeman (coords.), *The Middle Classes: A Global Perspective*, Santa Fe, School for Advanced Research Press, 2012, p. 195).

491 Me impresionó encontrar la misma separación nacional en dos públicos en los trabajos de Robert J. Foster sobre Turquía. Dice éste: “While some members tend to be more traditional and thereby come closer to the aspiring lower middle classes or the reactionists, others prefer to be predominantly modern and thus identify themselves with the cosmopolitans, the trendy social class that represents the current ideology of neoliberal globalization” (Robert J. Foster *et. al*, *op. cit.*, s.p.)

492 Rihan Yeh, *op. cit.*, p. 729.

493 Norbert Petrovici, “Articulating the Right to the City: Working-Class-Nationalism in Postsocialist Cluj, Rumania”, en Don Kalb *et. al.*, p. 57. No es que, de hecho, no ocurran importantes cambios en las identidades culturales, sino que explorarlos desde esa sola óptica, la cultural, sin relacionarla con las condiciones económicas, políticas o sociales que permiten o, en todo caso, facilitan su articulación es, creo, un error analítico.

ideológico; creo que hay un proceso que podemos explorar, que está llevando a esa desnacionalización de ciertos sectores. Lo entendería principalmente en estos términos: son sectores que están expuestos crecientemente a modelos de vida que no corresponden a las condiciones de la sociedad real mexicana; son sectores que viven, cada vez más, inmersos en un mundo material de objetos y aparatos, etc. que tampoco corresponden a lo que es el conjunto de la vida nacional; que operan con símbolos y significados y dan significados a partir de una cultura, de una concepción cultural, de una cosmovisión, incluso, que se aparta de la que es predominante en el conjunto de la sociedad mexicana y que, en consecuencia, tienden no a cambiar la realidad, sino más bien su proyecto sería cambiar de realidad. Es decir, serían sectores que conciben a la sociedad original, a la sociedad mexicana, a la que todavía pertenecen, simplemente en dos sentidos: primero, esa sociedad contiene elementos que son los que han impedido que seamos verdaderamente modernos y desarrollados; entonces, hay una visión que se expresa incluso en términos como “Mexiquito, Nacotitlán” y otros, que son términos que califican despectivamente a un amplio sector de la sociedad mexicana que se ve, entonces, como el sector culpable, responsable de que no hayamos accedido a la plena modernización.⁴⁹⁴

La tendencia, arropada por el *culture talk* que domina la discusión académica contemporánea, a etiquetar la mayoría de los fenómenos sociales como un derivado más o menos directo y verosímil de diferencias e identidades culturales, se ha criticado antes.⁴⁹⁵ Inquieta a James Rhodes, por ejemplo, el uso académico de la categoría “clase blanca trabajadora”, porque destaca aspectos que no son los más relevantes para el estudio de la formación de grupos sociales. Al subrayar el hecho de que esta clase particular es “blanca”, y no solo trabajadora, detalla el autor, pareciera que se afirma que la posición social de este grupo está más relacionada con su identidad racial y étnica que con las marcadísimas inequidades de clase que la sostiene. Esta tendencia refleja el ascenso del multiculturalismo como

494 Guillermo Bonfil Batalla, “Apéndice: Estado e identidad cultural y nacional” en José Manuel Valenzuela Arce (coord.), *Decadencia y Auge de las identidades. Cultura nacional, identidad cultural y modernización*, México, Colef, Plaza y Valdés Editores, 2000, pp. 306-307.

495 “The world after globalization is one in which culture is everywhere, and everywhere at issue—except, it seems, in the avant-garde of anthropological theory. Appadurai writes of a new generalized «culturalism», Poster begins abook by declaring that «Culture has become a problem for everyone» , and Tomlinson announces that «the globalization process is revealing both political and conceptual problems at the core of our assumptions about what a ‘culture’ actually is»”(William Mazzarella, “Culture, Globalization, Mediation”, *Annual Review of Anthropology* 22(2004), pp.345-367) . Claire Alexander también critica la corriente que parece querer explicarlo todo a partir de la proliferación de identidades culturales, pasando de conceptos analíticos, como la desigualdad y discriminación, fundamentales: “Increasingly, the understanding of identity has been uncoupled from issues of politics or social structure, and has turned inwards, with a focus on subjectivity, biography, narrative, erasing issues of social location, relationships of power, and history in the pursuit of the new, the cutting edge, the extraordinary, the bizarre, the endlessly fascinating proliferation of differences. Issues of inequality, discrimination and racism have fallen off the academic map completely or have been replaced with an obsession with culture and cultural identity which focuses on difference at the expense of the broader social, political and economic context in which difference matters and is made to matter” (Claire Alexander, Raminder Kaur y Brett St Louis, “Identities: new directions in uncertain times”, *Identities: Global Studies in Culture and Power*, 19 (2012), p.4). William Mazzarella, a su vez, reúne algunos de los intentos por explicar el fenómeno: “Sometimes this new culturalism is expressly political: an idiom through which to make claims, locally and transnationally, on scarce resources and shortening attention. Elsewhere, it is theorized as symptomatic of a new “linguistic,” “symbolic,” or “postmodern” phase of world, where profit is realized from the sale of signs and experiences as much as out of more conventionally defined products. Meanwhile, other social sciences less encumbered by the burden of culture have, during this same period, optimistically latched onto the concept in response to the sense that globalization must be understood, at least in part, in terms of the management of meaning-that-matters. William Mazzarella, “«Very Bombay», Contending with the Global in an Indian Advertising Agency”, *Cultural Anthropology*, 18 (2003), pp. 33-71.

paradigma a partir del cual se entienden y explican los fenómenos sociales,⁴⁹⁶ de la certeza de que, en mayor o menor medida, sus causas son culturales y étnicas.⁴⁹⁷

Las narrativas populares con que se intenta dar cuenta y explican las diferencias sociales aluden a aspectos culturales.⁴⁹⁸ El problema es que los académicos quieren entender lo que ocurre del mismo modo, ratificando razones y discursos nacionalistas, al considerar exclusivamente culturales fenómenos que se entienden mucho mejor si, además, se consideran las relaciones de clase.⁴⁹⁹

No es que yo plantee un regreso al análisis racial marxista, à la Oliver Cox, que reconoce al racismo en calidad de derivado de la estructura y lucha de clases. Creo aún menos en que la solución al racismo se encuentre desmontando la estructura de producción y estratificación capitalista. Apenas sugiero que el racismo puede —debe— entenderse a partir de una lectura compleja en la que tienen parte varios factores, entre ellos, y acaso de manera preponderante, la desigualdad económica.

[...] para comprender y dar cuenta de cómo los racismos operan en distintos contextos y con distintos actores sociales es relevante considerar cómo una u otra categoría y la relación de ambas y de estas con la noción de clase social, están incidiendo en la racialización de los sujetos individuales o colectivos. No se trata de sustituir clase por raza, ni etnia por raza, ni de poner en un mismo status raza y clase como determinantes del nivel social, sino de lo que se trata es de comprender cómo las identidades étnicas, raciales y las relaciones racializadas orquestan las relaciones dentro de un orden social específico.⁵⁰⁰

Tiene razón Carmen Rea al decir que no bastan los criterios de cultura, etnia o de clase social para entender cómo operan las relaciones sociales racializadas. La autora cita un ejemplo, que, creo,

496 Es ésta, no cabe duda, una tendencia de nuestro tiempo, y hay tantos ejemplos como se quieran encontrar. Para referir alguno en la misma área geográfica, la administración Thatcher, o por lo menos el partido Conservador, subestimó la importancia de los factores estructurales, como la desigualdad económica y los altos índices de desempleo en los disturbios en Bristol, Londres, Birmingham, Manchester y Liverpool de los años 1980, 1981 y 1985. La versión oficial enfocó los acontecimientos de manera que pareciera que los provocaron diferencias culturales.

497 Bottero lo llamó, creo que con razón, “la etnicización de las relaciones de clase”. Ver W. Bottero, “Class in the 21st Century”, en K.P. Sveinsson, (ed.) *Who cares about the white working class?* Londres, Runnymede Trust, 2009. James Rhodes, por su parte, recupera el concepto de “sensibilidad cultural”, propuesto por Claire Alexander, y explica que, desde esa particular sensibilidad, se entienden la marginalización y desigualdad social como manifestaciones de diferencias culturales y no como el resultado de procesos sociales, económicos y políticos.

498 Escribe James Rhodes: “the adherence to economic neoliberalism [...] has resulted in the dominance of a course that emphasizes the significance of ethnic and racial ‘differences’ rather than addressing systemic patterns of racist exclusion. The result is that cultural differences are identified as the primary source of social division and marginalization, with inequalities being explained as a result of individual and group failure” (James Rhodes, “Revisiting the 2001 Riots: New Labour and the Rise of ‘Colour Blind Racism’”, *Sociological Research Online*, 5(2009), s/p.

499 Eszter Bartha, *op. cit.*, p. 95.

500 Carmen Rea Campos, *op. cit.*, p. 815.

esclarece el problema: Los ataques a migrantes sudamericanos o a sus familiares españoles en España, particularmente el caso de una adolescente ecuatoriana violentada por un catalán en el metro de Barcelona, en 2008. Lo que percibió el agresor no fue una diferencia en la condición de clase, ni estrictamente cultural; lo que vio fueron diferencias “raciales”, físicas, la víctima llevaba la diferencia en la piel. El racismo, entonces, no es algo que invariablemente se encuentre subsumido en otro tipo de lógica. No se puede negar que el racismo contemporáneo se articula con base en la diferencia cultural, que el odio se dirige hacia los “culturalmente diferentes”. Pero esta lectura, si bien acertada, no debe pasar del rol que tienen el fenotipo y los cuerpos en la discriminación; dice Carmen Rea, “si bien son sujetos racializados por su «diferencia cultural» es a partir de su «apariencia física» o «la pigmentación de su piel» o la simbolización estigmatizada de su cuerpo, que no cabe dentro de la estética del cuerpo dominante, que se los define como «culturalmente distintos» e inasibles”.⁵⁰¹

Es decir, la cultura se lleva encarnada en el cuerpo, y lo racial no remite a diferencias físicas a secas, sino a diferencias significadas, más o menos arbitrarias, hechas visibles culturalmente y a veces, nos enseña la historia, con propósitos ideológicos y políticos (*notably*, la expansión colonial).

El nacionalismo y la aparente división cultural de Bonfil es, en todo caso, indisociable de los movimientos estructurales que dieron pie al surgimiento de nuevas clases sociales enriquecidas, poderosas, y nuevos desposeídos.⁵⁰² La caracterización de los miembros de estas clases varía localmente, sí hay, sin embargo, una constante, y es que unos, los ricos, tienen acceso a bienes de consumo que son virtualmente inalcanzables para el resto.

Bonfil cree ver dos tipos de habitantes de México, y Lomnitz, con Soledad Loaeza y Brubaker, reconoce en estos dos públicos, separados por su condición de clase, dos formas de relacionarse con la nación:

501 Carmen Rea, *op. cit.*, p. 812.

502 “The most vocal and sometimes violent opponents of neoliberalism in Latin America have tended to be the dispossessed and marginal” (Paul Cahn, *op. cit.*, p. 446).

Mientras que durante el periodo de nacionalismo revolucionario había una sola forma predominante de nacionalismo, que tenía al estado nacional con todas sus paraestatales y al presidente de la república como su materialización máxima, hoy hay dos formas de nacionalismo, una que considera que lograr por fin la modernidad y equipararse con los estándares internacionales es el máximo acto de patriotismo, y otra que insiste en la superioridad intrínseca de los productos y de las tradiciones locales y que ve al estado neoliberal como un actor que cambió su herencia patriótica por un plato de lentejas made in USA.⁵⁰³

Esta tensión entre dos formas de nacionalismo se percibió, durante las décadas de los años ochenta y noventa, en torno a la introducción de *Halloween* en México. La fiesta norteamericana había sido objeto de críticas desde los años sesenta, cuando su adopción en el país era todavía incipiente, y se recrudeció después de la crisis, con un segmento de la población que reconocía en la globalización, las reformas del FMI y el gobierno formado por tecnócratas graduados en Chicago, la inequívoca marca de Estados Unidos. A este recrudecimiento lo subyacía una imagen, cada vez más predominante, en que la sociedad parecía dividida en “dos pisos”. *Halloween* se convirtió así en el blanco de un nacionalismo que creía ver un México partido en dos partes, donde una, la baja, era nacional, “con salarios en pesos, producción para el mercado interno y dependencia de los bienes y servicios públicos”.⁵⁰⁴ El día de muertos y sus ofrendas, que hasta entonces habían sido un acontecimiento básicamente religioso, se volvieron el festejo mexicano por excelencia y símbolo de lo nacional; así, desde entonces, quienes celebran Halloween incurren en una forma más o menos moderada de traición a la patria.

En el rechazo nacionalista de Halloween se pueden entrever las tensiones de clase que quiero explicar, en las que se identifica al “piso superior” de la sociedad con el imperialismo cultural y el abandono de las más caras “tradiciones” nacionales. Alguien que alguna vez participó en la obra de teatro *Día de los Muertos (Calaveras vs. Halloween)* dijo que: “[...] si estamos viviendo en México debemos celebrar el Día de Muertos y no el Halloween. Las gentes que no conocen las costumbres del

503 Don Kalb, *op. cit.*, p. 33.

504 Claudio Lomnitz, *La muerte*, p. 430.

pueblo les dicen «nacos» porque son ignorantes: **desaprueban al pueblo, la raza**”.⁵⁰⁵

Esta forma de entender el país, que lo divide básicamente en dos públicos, ha sido tan generalizada que corrientes políticas partidistas hacen eco de la misma caricatura. Así, el PRD, para Soledad Loaeza, tiene su fundamento en el antielitismo y la oposición a la tecnocracia; las élites y los tecnócratas son, supone el PRD, los abanderados por excelencia de un nacionalismo que da la espalda a sus verdaderas tradiciones y verdaderos ciudadanos: “[...] Uno de sus referentes negativos de organización fue la denuncia de la tecnocracia, que había usurpado el poder del Estado de la Revolución y que traicionaba sus más caras tradiciones. Asimismo [...] los avances de la oposición panista era [...] prueba de que el grupo en el poder no tenía capacidad para defender la legítima herencia de la Revolución mexicana que era, a sus ojos, el compromiso con las clases populares”.⁵⁰⁶

Claudio Lomnitz reflexiona sobre Cuauhtémoc Cárdenas, líder moral del partido, y concluye que su imagen corresponde, precisamente, con la del México víctima de una modernización inauténtica que formularan nuestros nostálgicos nacionalistas:

La tentativa de Bonfil para descubrir raíces comunes vivas de la mexicanidad se relaciona indudablemente con el ánimo nostálgico que emana de la vida y de la obra de los intelectuales mexicanos en la década de 1980. En la vida política, tal nostalgia se cristalizó en torno a un mexicano “profundo”: Cuauhtémoc Cárdenas. El retrato que hace Bonfil del México profundo parece haber adquirido una vida nueva con la campaña de Cárdenas. Es humilde, tiene raíces indígenas y está orientado a la comunidad. Sobre la base de este México verdadero o real, el capitalismo edificó una superestructura de supermercados, centros comerciales, automóviles y tecnócratas; pese a todo, y por mucho que la superestructura amenace con asfaltarlo todo el México profundo vive [...] Pese a la debilidad de este planteamiento desde el aspecto intelectual, Bonfil evidentemente no se encuentra aislado en su reafirmación del México profundo, ya que un fuerte movimiento político se ha ido conjuntando en torno a esa clase de añoranzas.⁵⁰⁷

De modo similar, no es extraño escuchar que alguien decidió su voto a favor del Partido de Acción Nacional porque no quiere que la naquiza, los pobres —el piso bajo de la sociedad— se apoderen del

⁵⁰⁵ *Ibid.* p. 431.

⁵⁰⁶ Soledad Loaeza, “*La presencia populista en México*”, en Guy Hermet, Soledad Loaeza y Jean-Francois Prud’homme (coords.), *Del populismo de los antiguos al populismo de los modernos*, México, El Colegio de México, 2001, pp. 371-387.

⁵⁰⁷ Claudio Lomnitz, *Salidas del laberinto*, pp. 320-321.

país.

El surgimiento de estas formas de nacionalismo, así como la división simbólica de México entre una élite política, empresarial, extranjerizante y el pueblo no se entiende sin la transformación de la relación afectiva entre los mexicanos y el Estado ni, tampoco, sin las nuevas desigualdades.⁵⁰⁸ De la primera, Emilio Duhau hace una descripción afortunada, pensada desde la Ciudad de México y a la vista de lo que él también identifica como una reestructuración neoliberal:

En lo que respecta a las metrópolis latinoamericanas, cuando se observan los cambios vinculados con la reestructuración económica y la aplicación de políticas neoliberales durante los años ochenta y noventa, se suele contrastar su realidad actual con la versión desarrollista de la integración ciudadana vía la ciudad moderna y el Estado Benefactor. Así, los rasgos que se evocan tienen que ver por lo general con el papel integrador que han desempeñado estas metrópolis en el marco del modelo de industrialización por sustitución de importaciones: un proceso de salarización creciente y de movilidad social apoyado en el empleo industrial; políticas sociales orientadas a incorporar progresivamente al conjunto de la población, y acceso a la vivienda propia a través de la urbanización periférica [...] está claro que este paradigma, tanto en su dimensión urbana como en su dimensión económico-social, ha sido desplazado crecientemente en el curso de las dos últimas décadas del siglo XX y lo que va del actual.⁵⁰⁹

Ángela Giglia hizo, en otro momento, un diagnóstico parecido. La ciudad, según ella, solía ser un espacio, una forma histórica indisociable de un tipo particular de relaciones sociales, afectivas y políticas; la ciudad albergaba una sociedad que creía, dice la autora, en el «progreso», en la paulatina eliminación de la pobreza, en el crecimiento del sistema económico e, incluso, «en la inclusión de las masas bajo el paraguas protector del estado del bienestar». En la actualidad, la pobreza se ha vuelto una parte ineluctable del paisaje ciudadano.⁵¹⁰

El quiebre, la transición a un régimen económico neoliberal en la Ciudad de México fue brusco. Entre 1982 y 1987, el salario obrero descendió entre 40 y 50 por ciento; a partir de 1983, los despidos

508 "Deindustrialisation, economic restructuring and the transformation of the welfare provisions of the state in advanced capitalist nations have seen the rise of new material and symbolic positionings" (James Rhodes, *op. cit.*, p. 488).

509 Emilio Duhau, "División social del espacio y exclusión social", en Rolando Cordera, *et. al., op. cit.*, p. 199.

510 Ángela Giglia, "Espacio público y espacios cerrados en la Ciudad de México", en Patricia Ramírez Kuri (coord.), *Espacio público y reconstrucción de ciudadanía*, México, FLACSO-Porrúa, 2003, p. 3. Ver también Nitzan Shoshan y Andrea Muelbach, *op. cit.*

en las compañías estatales fueron constantes,⁵¹¹ y desde 1984, explica Diane Davis, los frijoles aumentaron 757 por ciento, los huevos 480, el pescado 454, la leche 340 y el maíz 276 por ciento. El gasto público en servicios de la Ciudad de México también se redujo; en transporte, por ejemplo, el gasto disminuyó 12 por ciento, en agua potable, el 25 por ciento, en salud, 18 por ciento y en recolección de basura, 26 por ciento.⁵¹²

De lo segundo, la desigualdad, habla Luis Reygadas, a tono con lo dicho antes por Claudio Lomnitz, sobre la disparidad de condiciones en que la gente se enfrentó a una nueva circunstancia económico-social, la neoliberal. Reygadas básicamente explica que no debiera sorprender a nadie el hecho de que fueran los sectores con mayores recursos económicos, mejores redes sociales y mejor capital educativo quienes recolectaron la mayoría de los beneficios de la globalización. La diferencia de recursos entre los grupos sociales que se enfrentaron a las transformaciones del nuevo modelo económico aseguró la reproducción «de las desigualdades persistentes en América Latina». El neoliberalismo, continúa Reygadas, también generó nuevas formas de desigualdad entre quienes pudieron incorporarse, y quienes no, a las actividades exportadoras; entre los banqueros y especuladores que, apoyados por el gobierno y organismos financieros internacionales, concentraron la riqueza, entre los beneficiados por las grandes corporaciones, que gozan de poca regulación y, por último, quienes padecieron, consecuencia de la flexibilización de los mercados laborales, nuevas formas de desempleo y precarización del trabajo.⁵¹³ En suma, dice Emilio Duhau, con excepción de Santiago en Chile, las ciudades latinoamericanas, durante las últimas dos décadas del siglo XX, han experimentado una polarización, una desigualdad en la distribución del ingreso, en la que éste se concentra en el conjunto con mayores ingresos y disminuye entre la mayoría de la población. El proceso implica polarización social, por el aumento de la cantidad de pobres, la dualización de las alternativas laborales (la polarización ocupacional) y su consecuencia, la dualización socioespacial

511 Claudio Lomnitz, *Idea de la muerte*, p. 427.

512 Diane Davis, *Urban Leviathan: Mexico City in the Twentieth Century*, The Temple University Press, Filadelfia, 1994, p. 276, citado por Claudio Lomnitz, *La muerte*, p. 427.

513 Luis Reygadas, *op. cit.*, pp. 111-112.

urbana.⁵¹⁴ Pistas, todas, para entender las diferencias que muchos insisten en calificar como culturales.

Las asimetrías de clase en la ciudad de México también son evidentes. Julio Boltvinik y Araceli Damián demostraron que en la ciudad —con una población total, en 2005, de 8 millones 669 mil 594 habitantes— había, en 2004, 5.4 millones de habitantes en condiciones diversas de pobreza. El mismo año, 2004, apenas 6% de la población obtuvo ingresos superiores a diez salarios mínimos, 26% alcanzó entre tres y diez salarios mínimos y 60% de la población de la Ciudad de México tuvo que arreglárselas con un ingreso menor que tres salarios mínimos.⁵¹⁵

Dada la distribución de la riqueza en la ciudad, no sorprende que haya modos, estilos de vida y consumo notable e incluso escandalosamente distintos. Se trata de lo que Castells, en su momento, caracterizó como “ciudades divididas”; ciudades, explica Giglia, en las que partes importantes de la población son excluidas del mercado laboral y negadas derechos, en las que lo público es accesible no ya en virtud de que se tiene derecho a ello, sino de que se puede comprar y consumir. En estas ciudades se notan —y acompañan de signos simbólicos (“culturales”) e imágenes— formas diferentes y desiguales de ciudadanía. Todo esto, termina la autora, es parte de un proceso general “[...] que hace que el acceso a la ciudad, la capacidad de usarla y de disfrutarla, sea posible cada vez más a condición de disponer del suficiente poder adquisitivo para consumir la ciudad, y dentro de espacios que se definen por ser excluyentes y cerrados”.⁵¹⁶

Como en el diagnóstico de Don Kalb, México, desde el final del régimen de sustitución de importaciones, atraviesa un proceso de formación de nuevas clases sociales.⁵¹⁷

514 Emilio Duhau, *op. cit.* p. 200. Ver Carlos De Mattos, “Mercado metropolitano de trabajo y desigualdades sociales en el Gran Santiago: ¿una ciudad dual?”, *EURE*, 25(1999).

515 Araceli Damián y Julio Boltvinik, “La pobreza en el Distrito Federal en 2004”, estudio realizado para el Gobierno del Distrito Federal, México, noviembre de 2006, citado por Patricia Ramírez Kuri, “La Fragilidad del Espacio Público en la Ciudad Segregada”, en Patricia Ramírez Kuri *et. al.* p. 129.

516 Ángela Giglia, *op. cit.*, p. 5.

517 Nitzan Shoshan describe “una dirección inconfundiblemente neoliberal” en los siguientes términos: Un declive de los sindicatos y su poder político, un aumento de los empleos temporales, de medio tiempo y a corto plazo, la desregulación del mercado, las reformas al estado de bienestar, y una gama de procesos relacionados han conducido a Alemania en una dirección inconfundiblemente neoliberal. Durante las últimas décadas, muchos de los desempleados, subempleados o quienes cuentan con empleos precarios, y de aquellos que dependen de los beneficios estatales han sufrido un declive económico palpable y, en consecuencia, una merma de su estatus social. Sus perspectivas de mejora en el futuro siguen siendo tenues (Nitzan Shoshan, “La gestión del odio y la tolerancia en la Alemania neoliberal: un proyecto de investigación etnográfica”, *Estudios Sociológicos*, 24 (2011), p.717).

III. PRÓSPEROS Y DESPOSEÍDOS

Tras el cambio de modelo de desarrollo, con la apertura a la inversión extranjera, las privatizaciones, el recorte —al límite de la invisibilidad— del gasto social, las dinámicas de distinción social se estandarizaron, y el consumo se volvió uno de los principales recursos de diferenciación. Durante el régimen de sustitución de importaciones, explica Lomnitz, México estuvo compuesto por una variedad de regiones culturales, cada una de ellas con su propio idioma de distinción social. Conforme se extendieron la televisión, el radio, la urbanización, y los centros industriales fuera de la Ciudad de México, se simplificaron las intrincadas formas de producción cultural regionales: “[...] given this general context, forms of consumption have become perhaps the single most important signs of the modern”.⁵¹⁸

Es importante anotar la coincidencia entre la generalización del consumo como lenguaje de diferencia con la reducción de la capacidad del Estado. Durante el régimen posrevolucionario, el lenguaje de diferencia estaba mediado por la estructura de clases sociales y la regulación estatal; las diferencias estructurales entre los mexicanos se entendían en esos términos, como un orden en que grupos distintos cumplían funciones específicas y les correspondía una serie de recursos y derechos diferentes, administrados y suministrados por el Estado. Campesinos, obreros, intelectuales eran reconocidos como grupos en el espacio y discurso público; el Estado, por su parte, vigilaba, exigía y administraba los recursos, las responsabilidades y los derechos⁵¹⁹ públicos con base en un criterio de clase social.

Una vez anulado, o debilitado, el lenguaje de clase para explicar diferencias sociales y el papel del Estado para organizarlo, se abrió paso un entendimiento de la experiencia social en términos

518 “[...] television plus the urban experience have served to instate a more standardized idiom of distinction in the regions. This latter aspect sometimes provokes a feeling of homogenization”. (Claudio Lomnitz, *Deep Mexico, Silent Mexico*, p. 117).

519 Los campesinos sin tierra, por ejemplo, eran una clase, y como tal les correspondían derechos, funciones y privilegios concretos. Hubo, durante el cardenismo, colonias proletarias u obreras, con la función de albergar a una clase social en particular. Los intereses de clase se articulaban mediante corporaciones, así, los obreros se organizaban en sindicatos para exigir y reivindicar derechos en tanto clase social, y el Estado concedía estos derechos, de propiedad, por ejemplo, como un reconocimiento de su lugar, necesidad y dignidad como clase organizada.

individualizados;⁵²⁰ en éste, el consumo se ha convertido en el recurso más frecuente para identificar clases sociales. El consumo, explican Jean y John Comaroff, es la nueva mano invisible que anima los impulsos políticos, los imperativos materiales y las formas sociales en el capitalismo global y neoliberal.⁵²¹ La dignidad de clase, el nacionalismo revolucionario, el antiguo discurso oficial en general, dice Roger Bartra, parece —a resultas de la bancarrota estatal, la pérdida de confianza en el gobierno y la implementación del modelo neoliberal— poco más que una desesperada “gesticulación nacionalista, cuyos signos son cada vez menos comprendidos y cada vez se convierten más en objeto de burla”.⁵²²

La falta de mediación del Estado y de la antigua estructura de clases en la definición de las identidades colectivas obliga a que la diversidad y diferencia se produzcan individualmente, con base en el consumo. El proceso ha sido descrito, entre otros, por Peter S. Cahn: “Without a state-sponsored safety net, they have few options for maintaining their usual lifestyle in the face of declining wages and corporate downsizing. One option would be to economize and forgo luxuries, but members of the middle class have come to cling to consumption habits as central to their self-definition”.⁵²³

Si la clase social, el discurso nacionalista, pero, sobre todo, las prestaciones sociales, los subsidios, el respaldo económico o material del Estado ya no son recursos de orgullo ni movilidad social,⁵²⁴ las antiguas clases medias y trabajadoras se aferran al consumo para conservar, al menos, algo

520 “El mismo término «individuo» posee actualmente por función, esencialmente, expresar que toda persona humana [...] es o debe ser un ser autónomo que dirige su propia vida, y al mismo [...] es, en ciertos sentidos, diferente de todas las demás, o puede serlo, aún más, que debe serlo [...] La estructura de las sociedades evolucionadas de nuestra época tiene como característica acordar un valor mayor a aquello por lo que los hombres se diferencian unos de los otros, que a aquello que tienen en común [...] (Norbert Elías, *La société des individus*, París, Fayard, 1991, p. 208, citado en Emilio Duhau, *op. cit.* p. 202). Rodrigo Arteaga escribe sobre el giro individualista, su adopción en el diseño y la concepción de políticas públicas y su impacto en las relaciones entre el Estado y los ciudadanos: “bajo esta óptica [...] no había pobreza, sino «behavioral dependency» a las ayudas asistenciales; no había desempleo sino trabajadores sin la cultura emprendedora adecuada. Recientemente Soledad Loeza llamaba la atención sobre esta lógica en un caso mexicano, «Jaime Zabudovsky, presidente ejecutivo del Consejo Mexicano de la Industria de Productos de Consumo, [declaró] que “la obesidad es una decisión individual y la función del Estado no debe ser combatirla, sino reducir los costos que genera”... Este mismo razonamiento se puede extender a quienes deciden ahogarse en alcohol, morirse de cáncer cérvico-uterino o de sida. Cualquier ejemplo es bueno para darle la vuelta al fisco y defender los intereses particulares de la industria del consumo» (Rodrigo Arteaga, *op. cit.*, p. 64).

521 Jean y John Comaroff, “Millennial Capitalism: First Thoughts on a Second Coming”, *Public Culture*, 12 (2000), p. 294. En este sentido, escribe Don Slater: “The 1980s saw one of the most powerful rediscoveries of consumerism. The consumer was the hero of the hour, not just as the provider of that buying power which would fuel the economic growth, but as the very model of the modern subject and citizen. Exemplified in neo-liberalism—specifically in Reaganomics and Thatcherism—consumer choice became the obligatory pattern for all social relations and the template for civic dynamism and freedom” (Don Slater, *Consumer Culture and Modernity*, Oxford, Polity Press, 1999, p.10).

522 Roger Bartra, *Oficio Mexicano*, p. 159.

523 Peter S. Cahn, “Consuming class: multilever marketers in neoliberal México”, *Cultural Anthropology*, 23(2008), p. 447.

524 “Austerity measures implemented by the Mexican government since the debt crisis of the 1980s undid the investment in social programs that once made economic mobility possible after WWII” (*Ibid.* p. 441.)

de su antigua estabilidad y estatus.⁵²⁵

Para los dos públicos —los nuevos prósperos y desposeídos—, los bienes y artículos de consumo significan cosas similares; la regla predominante es una sola, y bastante clara: el modelo aspiracional imperante es el estándar internacional,⁵²⁶ y el estatus, casi invariablemente, es tanto más alto y respetable cuanto más y mejor se logre apegar a él.⁵²⁷

El estándar internacional como referente y modelo aspiracional universal, como *non plus ultra* de la moda,⁵²⁸ resalta la polarización en la capacidad de consumo de las clases sociales mexicanas. Las clases, entonces, se señalan y reconocen por medio del consumo.

México, como país que recibía tarde, y, muchas veces, lo peor de lo que circulaba en el mercado de artículos y bienes de consumo internacional, junto con la práctica, que parece frecuente, de dar a un objeto usos distintos a los previstos por su fabricante (una llanta pintada con cal como anuncio, o una cancha de frontón en la que se juega con la mano, no una raqueta), explica Claudio Lomnitz, invadieron el país con la sensación, o por lo menos la sospecha, de ser de segunda, rezagado respecto a los centros metropolitanos. Richard Wilk encuentra en Belize otro ejemplo de país que se siente de segunda entre los grandes actores del mercado global.⁵²⁹ Explica que, en el lenguaje de la globalización cultural y económica, el hecho de no contar con los mismos recursos, sobre todo económicos (ser un *under-resourced country*) arriesga a un país a merecer apenas un lugar, una membresía, marginal entre los países incuestionablemente modernos. Una oración de Robert Foster lo resume bien: el lenguaje de la globalización y los mercados internacionales muchas veces se adopta con el costo de ser percibido como un hablante “con acento”.⁵³⁰

El estándar internacional contemplado desde México luce distante, con obvia preferencia por

525 “For the struggling middle classes in Latin America, maintaining the accustomed level of consumption has become the last relic of their tenuous hold on respectability” (*Ibid.* p.431).

526 “La modernidad, era inevitable, vino de la mano de una cultura transnacional de masas impregnada con un especialmente fuerte ingrediente anglosajón. Cine hollywoodense, rock, series de televisión y miles de artículos de consumo modelados de acuerdo con gustos “internacionales” invadieron el territorio mexicano y poblaron las conciencias de fantasías y frustraciones de nuevo tipo”. (Roger Bartra, *Oficio mexicano*, p. 159).

527 Claudio Lomnitz, *Deep Mexico, Silent Mexico*, p. 117.

528 Claudio Lomnitz, *Modernidad Indiana*, p.31.

529 Richard Wilk, “Learning to be a local in Belize: Global Systems of Common Difference”, en Daniel Miller (ed.) *Worlds Apart: Modernity Through the Prism of the Local*, Routledge, 1995, pp.110-133, citado por Robert J. Foster *et. al.*, *op. cit.*, s.p.

530 Robert J. Foster *et. al.*, *op. cit.*, s.p.

otros países, como Estados Unidos, y por eso, los mexicanos somos, casi todos, nacos, casi, porque el que puede se salva, y el que se salva —lo adivinaron— tiene mucho dinero. Esta realidad, la de ocupar un lugar marginal en la distribución mundial de mercancías, dio pie a un sistema interno de distinciones sociales.⁵³¹ Escojo una cita en la que Carlos Monsiváis describe la pijería de los *dandis*, de los catrines durante el Porfiriato, esperando que el paralelismo, que hago muy a propósito, resulte ilustrativo:

¿Qué es el catrín? Es, por ejemplo, la proclamación de la elegancia que la ciudad capital admite, el anhelo de dandismo en el país periférico, el rechazo de la barbarie (en verdad definida como la falta de reconocimiento internacional de la élite mexicana) desde la ropa, el salto al progreso desde las márgenes de la civilización. [...] El lujo es la única nacionalidad a que aspiran los currutacos, que exigen a cada uno de los recintos que frecuentan «las esencias de Londres y París» [...] Y en las grandes fiestas, el catrín quiere atraer al Progreso con la exhibición de riquezas, y ve en el cambio de traje dos o tres veces al día la prueba de la mayoría de edad internacional que ya reclama una minoría.⁵³²

Quisiera destacar lo que en los enunciados de arriba parece obvio. En este (no tan) nuevo lenguaje de distinciones sociales, que se miden y asignan con base en un estándar internacional, la nación está presente. Las poblaciones, pensadas en conjuntos nacionales, porque así se sigue imaginando el mundo,⁵³³ están más y menos cerca del dicho estándar; así, éste puede parecer más compatible con la Francia representada por el *flâneur* del Boulevard Hausmann que con las favelas brasileñas; y México, por las razones antes expuestas, se considera parte del club castigado. Este hecho es irrenunciable, omnipresente y definitivo en las dinámicas identitarias en el país; mucho de lo que informa y define las relaciones sociales en México está mediado por el valor simbólico que se asigna a la nación.

La transformación cultural que describe Lomnitz da cuenta, en resumen, de una circunstancia en la que el estándar internacional suele ser mandamás y la imagen de “lo nacional”, al contrario, un

531 *Loc. cit.*

532 Carlos Monsiváis, “Léperos y catrines, nacos y yupis”, en Enrique Florescano (coord.), *Mitos Mexicanos*, México, Taurus, 2001, pp. 166-167.

533 “The nation remains, of course, an important unit of representation, legislation, and collective address [...] The nation remains popular partly because it is a readily available and generally intelligible unit of scalar mediation” (William Mazzarella, “Culture, Globalization, Mediation”, *Annual Anthropological Review*, 33(2004), p.352)

indicador de lo que conviene dejar, por antojarse lejano, a veces incompatible, al dicho estándar.⁵³⁴

Dije antes que la modernidad negada a la mayoría en México es la aspiración, la posición social que la blanchura reclama para sí. Los valores de la blanchura, creo, se encuentran en el mercado, esforzado, contraste respecto a “lo nacional”. La pregunta, ahora, es de qué imágenes está hecha esta nación en los confines y qué, en concreto, representa lo nacional. Los ejemplos que Rihan Yeh recoge en su trabajo etnográfico en Tijuana ofrecen algunas pistas. Escribe Yeh: “Tijuana’s bourgeois-type public seeks to assert that Mexico is not a country of poor, dark migrants and that it itself, with its emblematic genre of rational debate among equals, represents a national horizon of possibility”.

Entre las cosas que la blanchura debiera dejar, o por lo menos de las que convendría tomar distancia, está, entonces, la raza, la mexicana, que no hay nada más obviamente mexicano ni desmoderno que eso. El burgués tijuaneño que ansía el aval de un agente de migración estadounidense busca, además, dejar en claro que México no es un país de pobres, de migrantes ilegales, y que como él, en México hay mucha gente que participa de cierta discusión pública “cultura”. Es decir, la imagen de lo nacional está hecha, aun hoy, de la caricatura esbozada durante la época posrevolucionaria.

Hagamos la suma: las crisis propician una discusión pública en la que se debaten los aspectos rescatables y desventajosos de las culturas nacionales, así, dos públicos nacionales, con caracterizaciones culturales y morales —“atrasados” o “civilizados”, “desarrollistas” o “tradicionales”—, negocian su distancia y proximidad a uno y otro; la marginalización y polarización laboral, económica, suelen ser articuladas en narrativas de diferencia cultural; la mengua del impacto del Estado en la movilidad social y vida de sus ciudadanos provocaron que dejara de ser, como durante el régimen de sustitución de importaciones, vehículo por antonomasia de la modernidad y el desarrollo,

⁵³⁴ Otra vez, Robert J. Foster captura este momento con el concepto “neoliberal nationalism”; la nación mejor lograda es aquella con muchos ciudadanos que consumen estilos y productos “estándar internacional”. Transcribo el párrafo completo: “from an emphasis on the consumption of national goods to the promotion of a consumerist culture in line with global standards: a world class consumerism. With roots in the post-1980s, world class consumerism differs significantly from the mass consumerism of the 1950s and 60s. The consumer citizen in this era of globalization is no longer an unidentified beneficiary of standardized mass consumption, but instead a supposedly active subject who reclaims a civic identity through unique tastes and consumer choices [...] Neoliberal nationalism thus emphasizes the promises of consumer citizenship in an era of free market globalization and takes delight in seeing world class consumption practices becoming part of [...] national culture. It posits the dynamism of the economy as a matter of national pride; so the degree to which the local market merges with the global market becomes a leading indicator of the fulfillment of the ever-present national aspiration to “attain the rank of contemporary civilization”. To this end, neoliberal nationalism promotes the integration of the national economy with the global marketplace; and it seeks the signs of this integration in the sphere of consumption”(Robert J. Foster, *et.al., op. cit., s. p.*).

este giro afectivo hizo que los nuevos desposeídos buscaran culpables;⁵³⁵ las crisis y corruptelas de la clase política dejaron impresa la huella de lo desmoderno sobre lo nacional.

Se puede, así, empezar a comprender que las diferencias de clase en México parezcan diferencias culturales; se entiende, también, que se afianzara una narrativa en la que lo moderno viene de fuera y lo demás es tradición, o sea mexicano, que es también como decir contrario al desarrollo.

La posición de las naciones respecto al estándar internacional está directamente relacionada con el lugar que ocupan en el espacio de poder internacional, con su posición en la escala de desarrollo eurocéntrica.

[...] immigrant's homelands and home cultures are clearly positioned in a hierarchichal global system that ranks nations and ethnic populations according to disparities of structural power, political economy, and culture. Thus, though Britain and France no longer retain the stature they once held as colonial powers, within the contemporary, neocolonial world order, the European community undoubtedly has superior structural position compared to the nation states of, for instance, subsaharian Africa. Since geopolitical power and wealth are now being reconcentrated in the north rather than the south (from which most racialized immigrants come), the modern reality of global apartheid belies any notion of separate but comparable cultures.⁵³⁶

535 “[...] el problema de la identidad nacional en una sociedad como la mexicana es que, por definición, está referida al Estado nacional. Hablamos de la identidad mexicana como la identidad colectiva de los ciudadanos del Estado mexicano y, en la medida en que el Estado pierde ámbitos de decisión propia y autónoma, esto debe tener algún tipo de efecto en la solidez de la identidad nacional”(Guillermo Bonfil, “Apéndice: Estado e Identidad cultural y nacional”, en José Manuel Valenzuela Arce, *op. cit.*, p. 305).

536 Faye V. Harrison, “Unraveling «Race» for the Twenty-first Century”, en Jeremy MacClancy (ed.), *Exotic No More: Anthropology on the Front Lines*, Chicago, University Press, p.155. El argumento sirve para decir que otra de las razones por las que el racismo actual y el de la época colonial no pueden ser el mismo es que la reputación de las potencias ha cambiado, y Francia es un país de alto rango no por la cantidad de oro en sus bodegas, rifles en su arsenal o barcos en su marina mercante, sino por ser anfitrión del Paris Fashion Week, por ejemplo. Las jerarquías político-geográficas están informadas por otras cosas. Sophie Gonick habla, por ejemplo, de cómo la ecología mundial ha sido subvertida por un nuevo orden jerárquico en el que las ciudades globales como Londres, Nueva York y Tokio forman un nuevo modelo aspiracional para la modernidad contemporánea. Así, ciudades como Madrid se someten a un proceso de “worlding” para asemejarse a aquéllas y merecer el estatus de “ciudad global”. En el proceso se involucran arquitectos estrella, corporaciones multinacionales, etcétera, y el hecho de transformar la ciudad va más allá de la obviedad de que cambiarán las fachadas o que las aceras estarán más limpias: son imágenes que se insertan, que entran en circulación e influyen la manera en que la gente piensa y siente su país respecto al estándar internacional. Ver Sophie Gonick, “Making Madrid Modern: Globalization and Inequality in a European Capital”, *Lucero*, 21(2011), pp. 20-34. Peter Wade también explica el lugar histórico de Europa y del “norte global” en la cúspide de las jerarquía internacional: “It is well known that modernizationist and developmentalist theories tend to be Eurocentric. They are based on the assumed superiority of Western forms of economic and political organization and the teleological idea that these emerged in Europe and have diffused, or been imposed, globally from there and that they should continue to do so [...] there is a spatial as well as temporal narrative here, in that modernity has a spatial origin and movement as well as an historical one.[...] it is harder to displace the ideas that modernity itself emerged in Europe, that it emerged there before it emerged anywhere else, that it had uneven impacts on other parts of the world that were not, by definition, (as) modern, and that it has a (more) global scale than other social-cultural forms. These ideas retain a commonsense obviousness that is hard to unsettle, yet they all imply a basic teleology that [...] constructs an historical narrative in which Western modernity comes first, shapes the world through its diffusion, and acts as the larger context for other processes. Here is an underlying premise of an historical narrative led by this Western modernity that exists beyond, as well as within, Latin America [...] Tradition ends up being the local, what was there “before” modernity arrived; modernity ends up being construed as something “out there” in the global world, which arrives on the scene” (Peter Wade, “Modernity and Tradition: Shifting Boundaries, Shifting Contexts” en Stephen Hart y Nicola Miller (eds.), *When was Latin America Modern?*, Londres, Palgrave Macmillan, p. 52).

IV. NACOS, FRESAS, POPIS, GUARROS Y GATOS. LAS FORMAS DE LA DIFERENCIA EN MÉXICO.

Ruth Frankenberg, en *White Women, Race Matters: The Social Construction of Whiteness*, revolucionó el estudio del racismo al formular el concepto whiteness, que aquí llamaremos blancura. Lo innovador de la blancura consistió en descubrir que siempre marcó muy significativamente la identidad de las personas, y en particular, las maneras en que la gente blanca se percibe a sí misma, a los otros, y se relaciona con su entorno. Los blancos, para empezar, no se consideran sujetos raciales, no les parece obvio que haya una identidad blanca ni que el privilegio que la acompaña sea visible. Un blanco no cree gozar de ventajas estructurales, sino que sus logros son resultado del esfuerzo y mérito personal.

La realidad es que las instituciones, los caminos cotidianos de la experiencia social están dispuestos de manera diferenciada en una estructura racial que privilegia la hegemonía blanca; así, los blancos normalmente no tienen que explicar ni preparar a sus hijos para la discriminación y las desventajas que implica ser indígena, no se les ocurre que obtuvieron, o se les negó, un trabajo por el color de su piel, ni que su presencia en una tienda de artículos de lujo en Polanco resulte sospechosa para los custodios.

Para Frankenberg, las maneras en que la gente piensa y se refiere a la raza se sustentan en discursos sociales, maneras en que la gente reconoce, nombra y habla las cosas; a la vez, son actos retóricos que reproducen y recurren a ciertos supuestos sobre el mundo y las identidades.⁵³⁷

Creo que en México existe la blancura. Creo que hay espacios, actitudes, vestimentas, acentos que no se reconocen exclusivamente por el color de piel,⁵³⁸ sino por reunir una serie de elementos considerada “bien”, “decente” a veces “fresa”, y que, de manera casi invariable, corresponde a una posición de privilegio en el espacio social mexicano: “The Latin American context highlights how blackness, whiteness, and mixed-ness are often fluid categories that are

⁵³⁷ John Hartigan, *Race in the 21st century*, p. 93.

⁵³⁸ The categorisation has been used to highlight the contingency and instabilities of whiteness, exposing the appearance of whiteness as normative and unmarked, its encoding in a set of values and practices rather than simply skin colour, as it is seen to operate performatively and not simply as an inherited or unconditionally assigned trait (James Rhodes, *op. cit.*).

defined as much by such forms of cultural capital as education, wealth, and acceptable comportment as by skin color itself”.⁵³⁹

Nadine Fernández explica, con lecciones aprendidas en Cuba, las implicaciones raciales de la alta y baja cultura. Ésta, “la cultura”, inserta a los individuos en una jerarquía social, porque remite a su nivel (o el de su familia y comunidad) de educación formal, a sus modales (*public manners*), la etiqueta y “calidad” de su refinamiento social.⁵⁴⁰ La alta cultura, con todos sus signos, se asocia con la blancura, como la forma en que se actúa en espacios de privilegio.

Así, en la Ciudad de México, decir que alguien es “decente”, “bien”, “fresa” o aun “normal” significa cosas, muchas más de las que estas palabras, tomadas aparte y en sentido estricto, podrían revelar. Los capitalinos cuentan con y dependen de estos adjetivos —categorías culturales— para establecer pertenencia o diferencia; para comunicar que alguien es afín y seguramente conoce y participa de un lenguaje social que se manifiesta en un abanico de signos, entre ellos el acento, la vestimenta, la ideología, los modales y, casi siempre, el color de piel. El poder de estas categorías radica en su carácter relacional, en la oposición a la que por fuerza remiten;⁵⁴¹ y es que para definir o entender “decente”, lo más normal es apelar a lo “naco”, lo “guarro” y lo “gato”, imágenes múltiples, hechas un poco al gusto y con variaciones regionales pero que representan, al final, lo impresentable; a aquellos que no consiguen adornar la gala sino sólo desentonar con ella, a los que violan una versión normativa, dominante, del decoro y la alta cultura. Por eso las de “guarro” y “gato”, la de “fresa” y “decente”, son categorías culturales importantes, porque a ellas se acude al momento de construir divisiones sociales; por eso es tan importante que un niño aprenda a reconocer lo decente y lo guarro temprano en la vida, porque hacen las veces de pistas para identificar, entre otras, a la gente en que se puede confiar y, sobre

539 L. Kaifa Roland, *op. cit.*, p. 398.

540 Nadine Fernández, *Race Romance and Revolution: The Cultural Politics of Interracial Encounters in Cuba*, tesis de doctorado, Department of Anthropology, University of California, Berkeley, 1996, p.147.

541 “These images go beyond the generic concept of stereotypes by highlighting the systemic effects of such representations. Powerful, degrading images of black women, in particular –such as the many or the welfare queen—do more than simply distort views of real people. They relationally also provide a generative basis by which many whites constitute a sense of self image, specifically in contrast to these charged figures”.

todo, en la que no.

Pero regresemos a la blancura en México. Me sirvo como ejemplo de un par de discursos que, como Frankenberg, creo que exhiben algunos de los entendidos sobre las maneras en que el mundo y las identidades funcionan en el día a día capitalino.

Recuerdo, primero, la reflexión hecha hace poco por mi amigo Juan, cuando discutíamos, entre cervezas, nuestros sueños y posibilidades de futuro. Juan es rubio, madrileño, y, como yo, apenas terminó la universidad. Yo me declaraba escéptico, y temía la suerte de muchos conocidos míos que habían sido incapaces de sortear el vendaval del desempleo. Juan, para animarme, me dijo que él y yo no teníamos de qué preocuparnos, no moriríamos de hambre porque teníamos la suerte de pertenecer al reducido grupo de quienes pueden “sólo vestirse bien y salir a buscar trabajo”. La blancura en México es eso, “poder salir y pedir trabajo”. La reflexión de mi amigo se refería a un lenguaje, a una serie de referentes, signos, experiencias y prácticas que se pueden leer en el acento, la manera de vestir,⁵⁴² los viajes al extranjero, el conocimiento del inglés y, sí, en el color de piel; cosas, todas, que denotan la familiaridad y participación de una expresión cosmopolita de la modernidad, el estándar internacional: es “estar a sus anchas en la modernidad”. Porque hay, tal parece, quien ni vistiéndose bien puede salir y conseguir trabajo; parece, también, que son los más. Ejemplos similares hay cantidad. Me referiré a otro, menos reciente, que resulta igualmente revelador. Me encontraba en casa de la que entonces era mi novia y vacilaba ante la perspectiva de acompañarla a la boda de amigos suyos que yo no conocía. Los amigos que se casaban —no lo sabía— eran muy ricos, y para convencerme, mi suegra, que se imaginó que mi reparo tenía que ver con la clase social de nuestros anfitriones, me dijo, como mi amigo Juan, que no tenía de qué preocuparme, pues a fin de cuentas “daba la pala”. “Dar la pala”, supongo, significaba que algo en mi forma de vestir, hablar, pensar, o en mi color de piel, no desentonaría

542 “Dress and bodily adornment constitute one such cultural medium, perhaps the one most specialised in the shaping and communication of personal and social identity” (Terence S. Turner, “The Social Skin”, *Journal of Ethnographic Theory*, 2 (2012), p.487).

con el resto de los invitados a la boda. Así aparecían, poco a poco, las normas de la blancura capitalina. Hay gente, como en el salón de clases al principio de este trabajo, que se haría notar más que otra, cuya presencia resultaría más extraña o apropiada que la de otros en determinados contextos. Lo “decente” y “bien” determina quiénes pertenecen a los espacios de privilegio; denota apego a las reglas, al concepto normativo de la blancura, que implica, entre otras cosas, cierto color de piel.⁵⁴³ La decisión sobre qué es decente o naco implica la lectura, compleja, de una interacción entre signos raciales, de clase, género, sin dejar de pasar por cosas que, a primera vista, parecieran no tener ninguna relevancia para el manual de la blancura, como el aspecto y arreglo de las casas en un barrio elegante.⁵⁴⁴

Amigos míos me recomendaron, hace tiempo, consultar un éxito cibernético: La Biblia del Naco. Reuní, casi al azar, una docena de sus 600 puntos;⁵⁴⁵ en primerísimo lugar aparecía “no hablar inglés”:

- no hablar inglés
- Tomar la carretera libre en lugar de la de cuota.
- Los olmecas.
- Hacer ejercicio en una plaza delegacional.
- Soñar con William Levy.
- Los pezones oscuros y/o regordetes.
- Odiar a la gente que es guapa.
- Ser muy feo.
- Pensar que alguien de 1.75 es alto.
- Las lunetas que no son de M&M
- Que te digan “el gringo” sólo porque eres güero.
- No conocer la nieve.
- La santa muerte.
- Los outlets mexicanos.
- No usar el cuchillo para acomodar comida, usar la tortilla.
- El elote.
- Las Chaparritas.
- No saber andar en bici.
- el atole.
- La telesecundaria (o sea lo público y rural)

543 Dice Seta Low, sobre la blancura: “[it] is not only about race, but is a class position and a normative concept” (Seta Low, “Maintaining Whiteness: The Fear of Others and Niceness”, *Transforming Anthropology*, 17 (2009), pp. 79-92).

544 Ver *Ibid.*

545 “La Biblia del Naco”, <http://labibliadelnaco.blogspot.mx/> o <https://www.facebook.com/LaBibliaDelNaco>, consultado en línea el 20 de junio de 2013.

- El PRD.
- La comida corrida
- No tener pasaporte.
- Decirle "fruti lupis" a los Fruit Loops.
- Ver Grey's Anatomy en español
- No saber nadar.

Hablar inglés, el poder de compra, la educación privada, el acceso a espacios urbanos exclusivos, la “experiencia cosmopolita”, la declarada, acaso fingida, repulsión hacia las prácticas características de los ámbitos más pobres —representados en el uso de la tortilla y el atole— son aquí características simbólicas de la élite, de quienes se pretenden decentes o no-nacos:

[...] la construcción de lo joven o de la juventud se ha dado a través de representaciones históricamente orientadas a darles visibilidad a los jóvenes con acceso al cosmopolitismo tecnológico y cultural de la economía de exportación y al poder simbólico de la blancura que va más allá del fenotipo y del color [...]. Así, el ser joven ha sido proyección del ser urbano local, capitalino, alfabeto, europeizado, blanco o mestizo, asumido no-indígena y observante de los valores de la civilización, el cristianismo, el mercado y el entusiasmo por el capitalismo [...] La idea de lo joven en esos términos está vinculada al poder de compra y al capital cultural indispensable para ser reconocido como miembro de una minoría generacional y planetaria.⁵⁴⁶

A partir de estos criterios se definen, disputan y negocian fronteras de clase, raciales y culturales.

Lo primero que quisiera anotar es que, a diferencia de los sujetos blancos que estudia Frankenberg, que se imaginan ajenos a las dinámicas raciales y les cuesta reconocer su identidad racial, la blancura en México es un esfuerzo consciente, constante y deliberado de marcar identidad y diferencia; un *performance*.⁵⁴⁷ La manera en que se diferencia el sujeto de la blancura, y da significado a su identidad, es con la adopción, apropiación y consumo de lenguajes, prendas, estilos y signos que

546 Jorge Ramón González Ponciano, *op. cit.* pp. 129 y 131.

547 John Hartigan habla sobre una tendencia similar en Estados Unidos, en la que la blancura corresponde a una posición racial consciente: “A basic tenet of racial theory is that whiteness is an unmarked identity, meaning that white speakers or images are not generally identified by their race. This is arguably the greatest source of privilege available to many whites: the ability to not have to think about race [...] The possibility of being so unaware, of not ostensibly thinking about race, for whites, seems to be changing, though, for a variety of reasons. This development is encapsulated in a finding by veteran pollster Stan Greenberg in a study of GOP voters (2013). Greenberg concluded succinctly: “They are very conscious of being white in a country that is increasingly minority.” The roots of this consciousness are varied, but centrally it suggests the claim that whiteness entails freedom from having to think about race needs to be recalibrated. This perception is evident in another survey, conducted by psychologists (Norton and Sommers 2011) who found that many whites are convinced that antiwhite forms of racism are more widespread than antiblack racism [...] it does speak to the fact that many whites are growing anxious over the potential—real or imagined—to be negatively marked by race” (John Hartigan, *Race in the 21st*, p.197).

resultan virtualmente inaccesibles para el grueso de la población; lo dijo, en otro momento, Claudio Lomnitz: “consumir un artefacto moderno es un *acto* que se inserta en un sistema de distinciones culturales complejo y cambiante, ya que no todos tienen los recursos para adquirir los productos más avanzados o que están de moda”.⁵⁴⁸ Esto es, como los dandis del siglo pasado que describe Carlos Monsiváis, medran desde los márgenes de la civilización con aspiraciones de empatar con una versión local de “occidente” o “civilización”; portar una marca de güero, hacer alarde de saber cómo son las cosas más allá de Cuautitlán y Tamaulipas: "cualquiera resulta un naco si la idea de Primer Mundo «como que no le funciona». No hay nada que hacer, lo naco es la sujeción eterna al México impresentable”.⁵⁴⁹

La idea de primer mundo, de lo moderno y occidental es, desde luego, producida localmente. Pero la disputa de símbolos se basa en la premisa necesaria de que unos, y no otros, tienen una idea más exacta y acabada de lo que ocurre en el «primer mundo». Como decía mi amigo Javi, que hace todas sus compras en Estados Unidos: “usar Toms (una suerte de zapatilla, muy de moda en México) ahorita es una nacada; creen que están de moda porque son (zapatos) gringos, pero allá ya nadie los pela”. Así se hacen y reproducen las diferencias entre el naco y el no-naco. Los primeros se lanzan a la compra de un producto que parece novedoso, porque las tiendas mexicanas apenas comenzaron a comercializarlo y porque suponen —es lo más que pueden hacer— que están a la par de la moda en “occidente”. El fresa, en cambio, está enterado del desfase de los ciclos de distribución de la mercancía, porque su primo estuvo en París el verano pasado y él en Los Ángeles para la primavera; sabe cuándo algo es *demodé* en Estados Unidos y al momento de encontrar aquello en tiendas mexicanas resulta inconcebible comprarlo, ¡no lo vayan a confundir con un naquito! Al final, seguramente ambos acabarán vestidos como alguien en Los Ángeles o París, que allá, lo mismo que acá, la gente se viste de variopintas formas. Lo importante es la inserción de estos signos —la vestimenta, las marcas— en un

548 Claudio Lomnitz, *Modernidad Indiana*, p. 11.

549 Carlos Monsiváis, *op. cit.* p. 171.

lenguaje local de distinción social fundamentalmente articulado a partir del poder de compra.⁵⁵⁰

Así se entiende, quizá, una narrativa frecuente entre algunas familias mexicanas, sobre todo de clase alta y media, que consideran el hecho del desplazamiento físico, la sola presencia en el espacio nacional extranjero, una experiencia edificante, civilizatoria. Dice Rihan Yeh, pensando en las clases alta y media tijuanaenses: “the status of the exemplary citizen depends on his or her capacity to move beyond national borders, personally or via flows of information and goods”.

Objetos y tendencias son convertidos en marcadores significativos de identidad y diferencia, que cobran sentido en un contexto urbano-nacional donde, cuanto más cercano se está (o, más bien, cree estar) a lo que en París se consume, tanto mejor, y lo contrario debe decirse de quien, por naco, y sobre todo pobre, compra lo que cualquier hijo de vecino.

Los jóvenes cosmopolitas, como los llama Arun Saldahna, esos que aquí llamo “fresas”, hacen lo que hacen porque les interesa eludir y distanciarse de ciertas cosas, representadas por imágenes concretas. Todo aquello que representa, que recuerde una condición de clase precaria y que actualmente, por las razones que expliqué antes, cuentan como “mexicanas”, epítome de desmodernidad, lugar de pobreza, fanatismo deportivo, tonos cantaditos y, en suma, una sobrecogedora falta de sofisticación.

La sofisticación, un hecho cultural, temporal, y, desde luego, artificial y contestable, pertenece a la blancura. En la exhibición de ciertas formas de actuar, de hablar, vestir y, quizá aún más importante, el desprecio y la condena de otras, los que saben avenirse a los estándares de la blancura dicen cosas de sí mismos, a saber, que son decentes, educados, civilizados, aun tanto como en Europa, y, por lo tanto, su lugar de privilegio en la estructura social es legítimo. Parece hasta razonable. Parece, también, descabellado que fueran los otros, los nacos, con ese acento y su vestimenta adquirida en tianguis callejeros, impresentables en una gala en Washington, los que se hicieran cargo de la vanguardia o asumieran, digamos, el poder político.

550 [...] a community whose members share —despite other differences— distinctive consumption practices and “ownership” of a commoditized patrimony (Robert J. Foster, *op. cit.*, p. 6)

Saldanha narra de manera espléndida la activa producción de la blancura en su estudio de la “juventud global” en Bangalore, India, con una escena en la que jóvenes “cosmopolitas” celebran un convivio mientras la gente pobre de los alrededores se llena el ojo, fascinada, mirando por encima de las bardas. Su ejemplo podría trasladarse a las calles de la ciudad de México:

They knew that every three free-of-charge vodkas they drank added up to the weekly salary of the peeping Toms behind the wall. But they feigned an indifference for the fascination they produced amongst the lower classes, just as they do when they drive around. They feigned, because they were thoroughly aware of the visibility of their Western fashion, music, behaviour and wealth. To a certain extent this visibility is inevitable in a modern space like Bangalore. And provoking culture shock can be fun for both sides. Yet, the workings of power in this situation are undeniable. [...] they are fully conscious of the fact that the spatial demarcation is not impermeable, that everybody (every body) who turns her/his back to cultural hegemonies is prone to be looked at. Especially in the bright sunlight of WhiteField.⁵⁵¹

Lo que más me llama la atención, y, con esto, espero aportar algo a la discusión sobre el racismo en México, es que las imágenes y representaciones con las que se negocia una proximidad o distancia de lo “mexicano”, “moderno” o cosmopolita, son las que reprodujeron, con el propósito contrario, el nacionalismo revolucionario, el indigenismo y el mestizaje. En México, la masa, la prole, los gatos y los nacos son imaginados a partir de los referentes construidos históricamente por el nacionalismo revolucionario, la imagen conjurada del “mexicano típico”. El sistema racial mexicano, por llamarlo de algún modo, como los de casi todo el mundo, es flexible, y uno puede actuar más y menos *bien, fresca*, lo mismo que más y menos *naco*; este sistema, en el que se intersectan el nivel social, poder económico y *performances* de los mexicanos se rige por antiguas categorías, cuyas imágenes son, casi punto por punto, las que ya se veían en los murales de la época de Vasconcelos: *esos* mexicanos y *esos* criollos o *güeritos*. Y así, las decisiones y actuaciones identitarias, el *performance* racial de los mexicanos, que los hace pertenecer a un grupo u otro, se mueve, en vaivén, dentro de un contraste que separa a las categorías históricas mexicano —“el típico moreno y chaparrito”— y *güerito*. Son las certezas raciales,

551 Arun Saldanha “Music, Space, Identity. Geographies of youth culture in Bangalore”, *Cultural Studies*, s/v. (2002), p. 344.

de clase y morales iniciadas, probablemente, en la Independencia, enriquecidas por viajeros estadounidenses, atizadas por dinámicas simbólico-fronterizas y por la necesidad de un timbre popular, indígena, en la narración de la gesta revolucionaria de 1910. La imagen de una desmodernidad mexicana tras la crisis es inseparable de los referentes culturales confeccionados por el nacionalismo mexicano y su empeño en fabricar singularidad nacional que consistiera en fiesta, siesta y bigote aguamielero. La diferencia radica en que el pelado de ayer tuvo como propósito borrar distancias sociales, fomentar unión y orgullo nacionales; al pelado de ayer, además, lo educaría, emplearía y encarrilaría hacia el progreso un pujante Estado nacional. El pelado, hoy, a lo mejor será futbolista, cantará norteñas o emigrará a Estados Unidos.

Los estereotipos del mexicano son, básicamente, los mismos, sólo que, como el naco, significan cosas distintas, y más vale el que menos se les acerque. Un ejemplo que recogí del periódico describe la vergüenza que provoca la condición mexicana, llevada en el cuerpo, medida contra un estándar internacional blanco y no como contrario de lo gringo en un contexto de antiamericanismo revolucionario o de servicios públicos para la “raza mestiza”: “Los mexicanos nos damos vergüenza y eso es muy triste. Una vez escuché a alguien decir que había conocido a un chavo muy inteligente, pero que ‘nadie daría un peso por él’ porque era ‘el típico mexicano: chaparrito, flaquito, morenito. Así, muy insignificante’”.⁵⁵²

Lo nacional, hoy como ayer, está marcado por la raza;⁵⁵³ ser mexicano tiene una implicación racial, que se manifiesta de manera bastante clara en los siguientes versos, recuperados por Ricardo Pérez Monfort:

Soy mexicano,
tengo en mis venas
la sangre ardiente de Cuauhtémoc
Tomo el arado y soy labriego

552 Fernando Camacho Servín, “Incuestionable, racismo en México”, *La Jornada*, lunes 5 de mayo de 2014, p. 2 (secc. Política).

553 “La preeminencia del nacionalismo en el México postrevolucionario es ampliamente conocida. Este nacionalismo tiene protagonista: el mexicano, y es un protagonista que posee una identidad cultural particular, de raigambre histórica, que ha estado vinculada inextricablemente con una categoría racial: el mestizo” (Claudio Lomnitz, *Las salidas del laberinto*, p. 338).

tomo las armas, soldado soy
Es tapatío mi sombrero ancho
y mi jorongo es de Amozoc
y mi potranca es de mi rancho
y es de mi prieta mi corazón
En las manganas, no hay quien me iguale,
tirando piales, no hay como yo,
y en mis amores soy tan constante
que por mi negra, el alma doy.⁵⁵⁴

Gente muy notable desmenuzó, en libros que ya son clásicos, la formación de la mítica nacional mexicana, pero nadie reparó en su dimensión racial, no tan implícita; creo que sólo sería admisible que el corazón del mexicano que canta aquellas estrofas perteneciera a su prieta o a su negra, y que sugerir que pertenece a su güera o pelirroja resultaría igualmente improbable que decir que pertenece a su japonesa. La narrativa nacionalista así lo dispuso, al determinar que el mexicano sería, sobre todo, moreno.

Para Frankenberg, la blancura consiste en el lugar privilegiado de quien no tiene que pensar en la raza porque su condición parece normativa, la regla, y desde ella se asigna la diferencia y otredad.⁵⁵⁵ Así, la imagen que se ha formado, históricamente, de Estados Unidos representa un país de gente blanca, y desde la blancura se señala a los diferentes, a los *asians*, *mexicans*, *blacks* y *arabs*. La blancura como reclamo en México se entiende solamente gracias a un mito nacional que nos hizo a todos morenos. El mestizo, se piensa, compone la mayoría racial, normativa, mexicana; ser moreno es ser como el resto de México. Se trata de un mito, desde luego, el que permitiría a Carlos Fuentes declarar, sin reparos, en *La región más transparente*, que la contraparte del naco son “little mexican girls...blonde, short, in black, and sure they were giving internacional tone to the saddest unhappiest

⁵⁵⁴ Ricardo Pérez Monfort, *op. cit.*

⁵⁵⁵ “White people have power and believe that they think, feel and act like and for all people. White people create the dominant images of the world and don’t quite see that they thus construct the world in their own image”.

flea bitten land in the world”.⁵⁵⁶ El privilegio de la blancura está en escapar, como se pueda, a la mayoría que compone la *flea bitten world*.

El mexicano “típico” —imagen heredada de la revolución—, como el pelado de ayer, sigue sirviendo como la “[...] demostración de lo que nos falta para adquirir el tinte civilizado, población flotante de los servicios, pintoresquismo que ratifica las ventajas del progreso. El pelado le permite al catrín y demás personas decentes cerciorarse de sus ventajas morales”.⁵⁵⁷ Y, desde luego, le sirve de brújula, lo orienta en todo aquello que se debe dejar de ser y hacer.⁵⁵⁸ A continuación la naquiza, el mexicano típico, en palabras de Monsiváis:

Allí está (el pelado), con su variedad de sombreros raídos, mientras oye crédulo a los merolicos (medicina infalible para los callos, pomada para los calvos), baila en las pulquerías, se absorbe en la calle ante el Horrorrosísimo caso del Horrorrosísimo hijo que mató a su Horrorrosísima madre, se hacina en los jacalones, va de una borrachera a otra, se identifica como ratero y mendigo al amparo cotidiano de las prisiones, usa de las obscenidades para hallar la tierra firme del habla, es devoto en la Basílica, y supersticioso en el atrio de la Villa, y se deslumbra ante la riqueza, para él y los suyos un concepto sin asideros.⁵⁵⁹

Hace algún tiempo, Teresa Caldeira sugirió que los anuncios de bienes raíces, en Sao Paulo, reflejaban el estilo de vida, las aspiraciones y la idea de éxito que albergaban las élites de la ciudad. Eran, también, un plató para identificar los códigos, los elementos que constituyen la diferenciación social y de estatus.⁵⁶⁰ Así, una mirada a estos anuncios revelaba de qué estaba hecho, a partir de qué símbolos e imágenes se construía el lugar de las élites en sociedad. En México seguramente ocurre lo mismo; un medio, sin embargo, delata de manera especialmente crasa la imaginación y el repertorio simbólico de la élite capitalina: las revistas y suplementos de sociales en los periódicos. Las páginas de estos cuadernillos pretenden retratar lo más sofisticado de la alta sociedad mexicana, y por eso tienen, todas,

556 Carlos Fuentes, *Where the Air is Clean*, Sam Hilerman, (trad.), Champaign, Dalkey Archive Press, 1960, p. 21, citado por Claudio Lomnitz en *Deep Mexico, Silent Mexico*, p. 111.

557 *Ibid.*, pp. 168-169.

558 “Due to the relational construction of race in the Western order, understandings of the racial«other» impact what whiteness «is»”, (Matthew Hughey, “The (dis)similarities of white racial identities: the conceptual framework of 'hegemonic whiteness'”, *Ethnic and Racial Studies*, 33 (2010), p. 1297).

559 Carlos Monsiváis, “Léperos, catrines, nacos y yupis, en Enrique Florescano (coord.), *op. cit.*, p. 168.

560 Teresa Caldeira, “Fortified Enclaves: The new urban segregation”, *Public Culture*, 8(1996), p. 305.

una ridícula, grosera, proporción de güeros respecto a prietos:⁵⁶¹ un moreno no aparece en estas fotos si no porque lo caparon al momento de llevar su *cocktail* a la señora rubia que organizó el evento altruista esa semana. La nación es morena, y de eso se debe tomar distancia también. Por eso, dice Paul Cahn, ir a Disneylandia, y no al parque de Chapultepec, al Zócalo o la Basílica es un rito de pasaje para los hijos de las clases altas y medias mexicanas; por eso el desmesurado esfuerzo para que estos mismos niños atiendan escuelas franco-mexicanas, moderno-americanas, alemanas, japonesas, suizas, o que lleven nombres como Green Hills, Edron y Lancaster. Esta tensión es perenne en la sociedad mexicana: “Defining membership in Mexico’s middle class depends more on perception than on economic status [...] Mexicans on both sides of the divide vigilantly patrol the boundary between the middle and lower classes”.⁵⁶²

Hay un esfuerzo por pertenecer, por estar de un lado y no otro de ciertas fronteras sociales relacionamente establecidas. La gente hace un esfuerzo consciente por caber dentro de una blancura, forzosamente percibida, no real, y para ello se marca de Abercrombie & Fitch, de Green Hills y viajes a San Diego. Es el voyeurismo de Arun Saldanha, que se sabe en México, país de impresentables, pobreza, atraso, y por eso, justo por eso, hace gala de estos signos ostensibles.⁵⁶³

Por eso también, acaso, la autosegregación urbana, donde las personas sólo van a cruzarse con “gente como uno”; la urbanización en forma de fraccionamientos y residencias físicamente distanciadas del espacio público, lugar de venta de camotes y pestilencia desmoderna. Por eso los hijos de ninguna de las parejas rubiales que aparecen en los suplementos de los periódicos van a pisar nunca un CCH o un hospital público. Y por eso, también, los movimientos de oposición nacionalistas se llaman MORENA, porque los anima algo que se opone a la actual hegemonía de las élites en el poder,

561 Ver Mario Arriagada Cuadriello “Quién no es quién”, *Nexos*, agosto 2013, consultado en línea en agosto de 2013: <http://www.nexos.com.mx/?p=15432>.

562 Paul Cahn, *op. cit.*, p. 442.

563 Es una discusión que habrá que dejar para otra ocasión, pero son interesantes las posturas de gente comprometida con discursos nacionalistas, de izquierda, y que se ha empeñado, incluso sacrificado, para que sus hijos vivan en un condominio bardeado y con custodia y por que atiendan escuelas privadas en las que se les enseñe inglés. Porque saben que quien habla con acento arrabalero de tepito no va a conseguir nunca trabajo como CEO. La dinámica cultural en que esto ocurre es interesante, porque continúa haciendo mella una narrativa nacionalista que, como en tiempos pasados, reconoce la virtud en la pobreza, en la morena humildad de nuestro origen verdadero. Así, se va a fingir no ser un absoluto entreguista, un mexicano agringado, aunque se haya gastado la mitad del salario, a veces más, para avenirse a un modelo que los nacionalismos tachan de extranjerizante, neoliberal y antipopular.

percibida como anti-mexicana —es decir güera. Lo que hacen líderes como López Obrador es intentar apelar al desposeimiento y las asimetrías sociales con un lenguaje de “nosotros”, que pone el acento en el orgullo trabajador, nacional, víctima de élites traidoras. Así, en el discurso de López Obrador, el sujeto normal del Estado mexicano es el trabajador, quizá pobre pero con toda seguridad —aunque no lo diría nunca— moreno.

CONCLUSIONES.

El 5 de mayo de 2014, la página número dos del periódico *La Jornada* lucía solemne encabezado: “«Incuestionable», el racismo en México”. Un par de balazos resumía el artículo: “La discriminación «invisibilizada» en el discurso oficial”, y “El gobierno hace nación mediante la homogeneidad, los diferentes están obligados a perder su identidad”. Así lo afirmaban, según leí, académicos.⁵⁶⁴ Tomándole la palabra a uno de los entrevistados, el reportero explicaba que “Desde el siglo XIX, pero con mayor fuerza después de la Revolución, el gobierno «hace nación mediante la homogeneidad, de una ‘mestizocracia’ donde se busca asimilar a los diferentes», quienes están obligados a dejar atrás su identidad”.

La denuncia de las políticas asimilacionistas del gobierno tienen ya más de cuarenta años;⁵⁶⁵ en la década de los años setenta, los antropólogos críticos, entre ellos Arturo Warman, Margarita Nolasco, Guillermo Bonfil, Mercedes Olivera, Enrique Valencia, Pablo González Casanova y Rodolfo Stavenhagen denunciaron políticas estatales de asimilación indígena al exponer el impacto devastador que habían tenido sobre las culturas y comunidades “originarias”. Acusaron al Estado en general, y al Instituto Nacional Indigenista en particular, de “neocolonialismo” y “etnocidas”.⁵⁶⁶ La discusión sobre la invisibilidad del racismo en México, en particular aquella corriente que cuestiona las tesis de una

564 Fernando Camacho Servín, “Incuestionable, racismo en México”, *La Jornada*, lunes 5 de mayo de 2014, p. 2 (secc. Política).

565 Y aun Alicia Castellanos, una de las académicas entrevistadas, describió la política asimilacionista de Estado hace 20 años. Ver Alicia Castellanos, “Asimilación y diferenciación de los indios en México”, *Estudios Sociológicos*, 12(1994), pp. 101-119.

566 Véase *De eso que llaman la antropología mexicana*, 1970, o la “Declaración de Barbados”, 1970.

nación sin razas, “pos racial” o que goza una “democracia racial”, debió de empezar, según Carmen Rea, en la década de los años setenta, con exponentes como Florestan Fernandes —yo añadiría a Thomas Skidmore y Carl N. Degler—,⁵⁶⁷ que se refirió al caso brasileño,⁵⁶⁸ o por lo menos con Roger Bartra, que volteó a mirar a México cuando corría el año 1978,⁵⁶⁹ y Guillermo Bonfil, que hizo otro tanto hacia 1989.⁵⁷⁰ Incluso el famoso Marvin Harris publicó su estudio sobre el racismo en Minas Velhas 51 años antes, en 1963;⁵⁷¹ ahí ya se pueden encontrar los rudimentos de un argumento que cuestiona la verosimilitud de las democracias raciales y la invisibilidad del racismo en países sud y centroamericanos.⁵⁷² El artículo de *La Jornada*, que plantea inquietudes similares, no cuenta más de seis meses de vida.

Pero inquieta más otro párrafo. Dice así:

“El carácter racista de la sociedad mexicana es un fenómeno incuestionable, surgido desde la época de la Colonia, cuando las clases dominantes establecieron todo un sistema de castas para justificar sus privilegios [...] Aunque el discurso formal sobre este aspecto ha cambiado en más de 400 años [...] *estas jerarquías quedaron profundamente arraigadas, estableciendo en el imaginario social la categoría de raza y asociándola a la supuesta inferioridad o superioridad de pueblos y culturas [...]*”.

Que el carácter racista de la sociedad mexicana sea incuestionable me parece una conclusión —si tardada— saludable; mi reparo radica en la insistencia por entender el racismo contemporáneo en México como un derivado más o menos accidentado y magullado de la colonia y su sistema de castas.

567 Ver Thomas Skidmore, *Black into White: Race and Nationality in Brazilian Thought*, New York: Oxford University Press, 1974; y Carl N. Degler, *Neither Black nor White; Slavery and Race Relations in Brazil and the United States*, New York, Macmillan, 1971.

568 “Despite Brazil’s long history of African slavery, early scholars celebrated the country as a nondiscriminatory “racial democracy” [...] The racial democracy theory was subsequently challenged by studies that concluded that “race”—or more specifically, color—still significantly determined social standing even though Brazil might never have been a strictly color-segregated society like that of the United States” (L. Kaifa Roland, *op. cit.*, p. 397).

569 Roger Bartra, “El problema indígena y la ideología indigenista” en UNESCO, *Raza y clase en la sociedad poscolonial. Un estudio sobre relaciones entre grupos étnicos en el Caribe de lengua inglesa, Bolivia, Chile y México*, Madrid, UNESCO, 1978, pp. 421-445.

570 Carmen Rea Campos, “Las categorías del racismo y su pertinencia analítica para su estudio en contextos contemporáneos” en *Racismo de ayer y hoy, Bolivia en el contexto mundial: Anales de la XXII Reunión Anual de Etnología*, La Paz, Museo Nacional de Etnografía y Folklore, 2008, p. 808.

Consultado en línea en <http://200.87.119.77:8180/musef/bitstream/123456789/339/1/819-837.pdf>

571 Ver Marvin Harris, “Race Relations in Minas Velhas, a Community in the Mountain Region of Central Brazil,” en Charles Wagley (ed.), *Race and Class in Rural Brazil*, Nueva York, UNESCO, 1963, pp. 47-81. Piénsese en lo anterior considerando que Juan Comas, en México, postuló la inexistencia del racismo en América Latina o, por lo menos, su falta de gravedad en comparación con el que se practicaba en Estados Unidos, en 1961, o sea, apenas 2 años antes. Ver Carmen Rea Campos, *op. cit.*, p. 812.

572 Entre ellos Venezuela, República Dominicana, Cuba y México.

El argumento parece lugar común. En otra ocasión visité la página web de COPERA, el Colectivo para Eliminar el Racismo en México. Ahí, me crucé con unas líneas que, a guisa de presentación, explicaban:

[...] que el racismo en América tiene sus orígenes en la Conquista y en el proceso de colonización; que el racismo se desarrolla como una ideología que sirve de estrategia para la legitimación de la opresión y la esclavitud de pueblos indígenas al instaurarse la Colonia. Que la discusión sobre la existencia de diferentes razas y sobre la superioridad de unas sobre otras, se da como una justificación para la explotación de los pueblos colonizados, y a partir de este hecho, comienzan a operar estructuras, prácticas, y actitudes que, en muchos casos, aún son vigentes hoy en día.

Al final, la ambición más elemental de este trabajo ha sido sacudir la idea, la resolana asaz repetida entre académicos y opinadores, de que el racismo en México es un fenómeno que data de la Conquista,⁵⁷³ dirigido contra la población indígena, y cuyos rasgos han permanecido más o menos inmutables. No cabe dudar de que la discriminación del indígena es una constante en la historia del país,⁵⁷⁴ pero las formas, las reglas y los significados bajo los cuales ésta se ejerce cambian constantemente: el indígena, lo hemos visto, no representó ni significó las mismas cosas durante el porfiriato, el régimen revolucionario ni la época contemporánea. Entender el racismo en México como un fenómeno que, primero, afecta solamente a la población indígena y, segundo, lo hace a partir de criterios y categorías heredados de la colonia, representa una franca irresponsabilidad intelectual.⁵⁷⁵

⁵⁷³ Me gusta la manera en que Juan Pedro Viqueira habla del tema; no puedo saberlo, pero creo notar en él algo del mismo hastío: “La segunda distorsión histórica que acarrea la categoría de raza es conducirnos a malinterpretar el sentido del ordenamiento jurídico y social que se construyó en los reinos americanos del imperio español y que atribuía distintas “calidades” (es el término que se usaba en la época) a cada uno de sus integrantes [...]. Durante mucho tiempo se quiso hacer una lectura racial de estas calidades (y gran parte de la opinión pública sigue pensándolas de esta forma), lo que para empezar constituye un gran anacronismo, dado que la categoría biológica de raza sólo empezó a cobrar forma a fines del siglo XVIII. Así, fuera del gremio de los historiadores, nadie sospecha siquiera que este ordenamiento jurídico y social se sustentaba en formas de pensamiento que hoy en día nos son en general bastante extrañas [...].”

⁵⁷⁴ Ver Juan Cristóbal Rubio Badan, *Censos y Población Indígena en México: Algunas Reflexiones*, México, Cepal-ONU, 2014.

⁵⁷⁵ El mundo precolombino conoció “la supuesta inferioridad o superioridad de pueblos y culturas”; y me pregunto en qué grado suponer que el racismo no se concibió sino hasta la llegada de los españoles es, en sí, un razonamiento racista: ¿no hubo, acaso, diferencias fenotípicas entre los indígenas; un indígena, en cualquier parte de América, es “racialmente” idéntico a otro? ¿o por lo menos todos ellos tan parecidos que nadie notaba diferencias físicas o raciales? La respuesta, que alguna vez estudió Juan Pedro Viqueira, es que no: “Si bien es cierto que la diversidad genética de los pobladores prehispánicos de América puede haber sido un poco más reducida que en otros lugares del mundo, dado que el número de personas que cruzaron el estrecho de Bering no parece haber sido demasiado grande, era suficientemente importante para que cada grupo asentado en estas tierras estableciera ideales de belleza específicos (los gruesos labios olmecas o el clásico perfil maya de las estelas podrían haber sido algunos de ellos). De igual forma, es probable que hayan creado estereotipos fenotípicos caricaturescos para referirse a los otros grupos y así distinguirse de ellos. De lo que sí estamos seguros es que cada grupo se concebía como radicalmente distinto a los otros; se pensaban como los únicos hombres verdaderos o legítimos (los tojolabales), o como los únicos que hablaban la verdadera lengua (los tzotziles), como bien lo indican los gentilicios que utilizaban para designarse a ellos mismos” (Juan Pedro Viqueira, *op.*

El hecho de que el estudio del racismo en México tenga como base la discriminación indígena está seguramente relacionado con una sensibilidad pública formada por décadas de retórica oficial indigenista. Influyó también el neindigenismo, concretamente el EZLN, tanto, que la discusión sobre derechos indígenas que impulsó fue, para algunos, “el último gran debate ideológico del siglo XX”.⁵⁷⁶ Tiene que ver, por último, con que la primera ofensa en que se piensa ante la idea de un racismo mexicano es la palabra “indio”, o los insultos “indio patarrajada” e indio “bajado del cerro a tamborazos”. Es decir, el desprecio del indio es el referente más común del racismo mexicano. Amén de que haya ya algo de arcaico en ello (habría que mirar, se me ocurre, el racismo contra el pocho, al norte del país, o el comunísimo llevar “el nopal en la frente”, que discrimina a alguien por moreno, no por indígena), la violencia explícita contra la población indígena es apenas una parte, mínima —eso sí, la más visible y aparatosa—, del racismo en el país.⁵⁷⁷ El racismo es una operación cultural cotidiana, que funciona la mayoría del tiempo sin la participación de insultos ni actitudes o acciones abiertamente violentas. Está en el creer saber cosas de antemano sobre alguien con sólo mirarle, en asignarle, a partir de su aspecto, una posición social jerárquica, así sea provisional, y actuar con base en ella. Uno quizá suponga que un *güero* no puede ser versado en asuntos barriobajeros, o que alguien moreno de Tepito⁵⁷⁸ sepa gran cosa sobre los conciertos de Brandenburgo. Ahí el racismo, en ejemplos triviales, pero que dejan de serlo cuando se detiene uno en las posibles consecuencias: ¿Quién de los dos es mejor candidato para ocupar una posición de gerente en una empresa u órgano de gobierno y quién para una de chófer de autobús? ¿A quién se preferiría tener de vecino?

cit.). Ciertamente, el sistema de castas, o “de calidades” fue un invento colonial. Pero, como dije antes (*supra*. p. 105), el color de piel no era el factor principal ni fue determinante en la clasificación de personas. La impronta del nacionalismo revolucionario alcanza y lanza estos argumentos, en que los achaques del país se reparten, sobre todo, y a partes más o menos iguales, entre la Colonia y el Porfiriato.

⁵⁷⁶ Jose Antonio Aguilar, Jesús Silva-Herzog Márquez y Luis Villoro, “El debate sobre los derechos indígenas”, en José Antonio Aguilar (coord.), *La Frontera Liberal. La reinención del Liberalismo en México (1990-2014)*, México, Taurus, 2014.

⁵⁷⁷ No digo, porque no lo pienso, que no sea grave; la discriminación contra el indígena en México y el continente entero es un problema doloroso e importante. Intento decir que lo que comúnmente se entiende y discute por racismo en México, el desprecio por el y lo indígena, es sólo una pequeña parte del impacto de una dinámica cultural, que opera e influye a todo momento en las decisiones y actitudes de las personas.

⁵⁷⁸ El racismo en México, como en muchas otras partes, tiene que ver con la estigmatización de espacios concretos, como barrios, colonias e incluso estados de la Federación completos (piénsese en el Estado de México o Chiapas). El proceso de estigmatización espacial tiene que ver, explica Loic Wacquant, con la intensificación de las desigualdades económicas y sociales a partir de la década de los años ochenta: “For Wacquant, these new forms of inequality and polarization are both reflected within and reproduced through increasingly distinct spatial formations that exist within an emergent age of ‘advanced marginality’. He defines ‘advanced marginality’ as a ‘novel regime of sociospatial relegation and exclusionary closure’ (James Rhodes, “Stigmatization, space, and boundaries in de-industrial Burnley”, *Ethnic and Racial Studies*, 35(2012), p. 686). Ver Loic Wacquant, *Urban Outcasts: Towards A Comparative Sociology of Advanced Marginality*, Cambridge Polity Press, 2008.

El grueso de este trabajo está dedicado a demostrar cómo, cuándo, por idea de quiénes y por qué motivaciones políticas México se imagina un país moreno. Se demuestra que las imágenes que informan y fundamentan los procesos de identificación social actuales son inseparables de los referentes culturales fabricados por el nacionalismo oficial posrevolucionario.⁵⁷⁹ Así, lo que podría considerarse un fenómeno internacional —el neoliberalismo y la polarización social y económica— se entiende, tiene sentido localmente a partir de un repertorio de imágenes, de los términos de un lenguaje históricamente influido, si no creado, por el Estado a partir de intereses políticos concretos; entre estas imágenes, este trabajo pone especial atención a la que consignó que el “típico mexicano” es alguien “chaparrito, flaquito y morenito”. Y ahí otra aportación original de este trabajo, que no se suma a la larga lista de estudios que consideran al indigenismo y mestizaje mexicanos procesos en que el Estado y la nación se olvidaron de los diferentes o que los integraron, borrándolos, a la cultura nacional dominante, criolla y mestiza.⁵⁸⁰ Mi lectura de estos procesos se concentra en la imagen racial que apuntalaron del mexicano y sobrevive hasta nuestros días.

El racismo se sostiene a partir de la asignación de valor y significados a sus distintas categorías. Por eso, la segunda parte de este trabajo se pregunta por las razones que hicieron del mexicano moreno alguien que ocupa un lugar inferior en la jerarquía racial. La respuesta, para sorpresa de algunos, no tiene nada que ver con prácticas coloniales heredadas ni *arraigadas*. Argumento que las prácticas identitarias contemporáneas están mediadas por el valor simbólico de la nación; las identidades raciales, pues, están directamente relacionadas con la manera en que se piensa y percibe lo nacional. La impresión, continúa mi argumento, es que si se vive en México se habita un país de segunda. En ello tuvieron parte las crisis económicas en la década de los años

579 “They are occasioned [la formación de identidades] by processes of neoliberal globalization and class restructuring on global, regional, national and local levels [...] they get their symbolism from profoundly different national imaginations, histories, memories and amnesias” (Don Kalb, “Introduction”, en Don Kalb y Gábor Halmi, *op. cit.* p. 17).

580 Luis Villoro, en Jose Antonio Aguilar, Jesús Silva-Herzog Márquez y Luis Villoro, “El debate sobre los derechos indígenas”, en José Antonio Aguilar (coord.), *op. cit.*

ochenta, las prácticas corruptas que las hicieron posibles y transformaron la relación afectiva entre el Estado y sus ciudadanos.

Esta resignificación de lo nacional fue posible, si no consecuencia directa de, un cambio en las atribuciones del Estado y su manera de entender el nacionalismo. Terminada la Revolución, el Estado mexicano fue uno de “cara y direcciones claras”: fervientemente nacionalista, proteccionista, orgulloso del perfil racial y cultural del país; xenófobo, o por lo menos pro raza, con vetas de homofobia, anticosmopolitismo revolucionario y antiamericanismo.⁵⁸¹ La apertura de las fronteras y la entrada de mercancías de todo el mundo hicieron que México se midiera frente a nuevos estándares e ideas de modernidad. Lo moderno no era ya el Estado de bienestar ni el henchido orgullo antinorteamericano; era, por ejemplo, el consumo, una dimensión en que México parecía estar relegado.⁵⁸²

Allan Pred enseñó que las condiciones del capitalismo hipermoderno producen nuevas experiencias que pueden ser cultural y políticamente articuladas como expresiones racistas.⁵⁸³ Este trabajo, partiendo de la misma premisa, identifica las bases de los significados racistas contemporáneos en las acusadas diferencias entre nuevas clases sociales, formadas durante el actual periodo neoliberal en México. Los discursos y percepciones que informan la asignación de atributos morales, culturales y, eventualmente, raciales a los distintos grupos en México —es decir, la clasificación en categorías sociales—, tienen que ver con la posición de poder que ocupan en el espacio social.⁵⁸⁴

581 Mauricio Tenorio Trillo, “Los veneros de petróleo el diablo”, *Letras Libres*, septiembre 2008, núm. 117, p. 23. En el nacionalismo estatal hubo lugar también, según el autor, para la “oposición popular a la inmigración de chinos, judíos y españoles”.

582 De México podría decirse algo similar a lo que Robert Foster escribió alguna vez sobre Turquía y su ingreso a la economía mundial, después de un periodo de proteccionismo estatal: “[...]common to non Western societies like Turkey, societies that are peripheral to the global capitalist system and thereby historically marked by “belatedness” in terms of their modernization” (Robert J. Foster, *op. cit.*, p. 2)

583 “The conditions of capitals hypermodernity breed experiences that are apt to be culturally and politically reworked into expressions of racism”(Allan Pred, *Even in Sweden: Racism, Racialized Spaces and the Popular Geographical Imagination*. Berkeley, University of California Press, 2000, p. 10).

584 “[...] ethnicity is not just a “discursive resource” randomly deployed amongst actors; it is a resource dynamically constituted in a historical and realist field of power” (Norbert Petrovici, *op. cit.*, p. 59). En el mismo sentido, Les Back escribe: “[...] as Mark M. Smith has pointed out, race is made through the work of power and history does on all of our senses” (Les Back, “Whiteness in the Dramaturgy of Racism” en John Solomos y Patricia Hill Collins, *The SAGE Handbook of Race and Ethnic Studies*, Londres, SAGE Publications, 2010, p. 446).

BIBLIOGRAFÍA

- Abeyta, Micheal Pau, "Postnationalism, Globalization and the «Post-Mexican Condition» in Roger Bartra", *Forum on Public Policy*, (2006), pp. 1-16.
- Afshar, Haleh, "The politics of fear: what does it mean to those who are otherized and feared?", *Ethnic and Racial Studies*, 36 (2013), pp. 9-27
- Aguilar, Jose Antonio, "Las Transfiguraciones de la identidad nacional", en Soledad Loaeza y Jean-Francois Prud'homme (coords.), *Los Grandes Problemas de México*, México, Colmex, pp.532-551.
- Aguilar, Rosario, "The Tones of Democratic Challenges; Skin color and Race in Mexico", México, Documento de Tabajo Cide núm. 123, 2011.
- Alberro, Solange, *Del gachupín al criollo. O de cómo los españoles de México dejaron de serlo*, México, Colmex, 2006.
- Alexander, Claire, Kaur, Raminder y St Louis, Brett, "Identities: new directions in uncertain times", *Identities: Global Studies in Culture and Power*, 19 (2012), pp. 1-7.
- Alexander, Claire, "The Limits of Identity Theory", trabajo presentado en el ESRC Identities Programme Conference, Aston University, 12 de julio de 2006.
- Amin, Ash, 'Life of Strangers", *Identities: Global Studies in Culture and Power*, 20 (2013), pp. 1-8.
- Anderson, Benedict, *Comunidades Imaginadas. Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*, México, Fondo de Cultura Económica, 2007.
- Appiah, Anthony, "Racisms", en Goldberg, David Theo (ed.), *Anatomy of Racism*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1990.
- Back, Les, "New hierarchies of belonging", *European Journal of Cultural Studies*, 15 (2012), pp.139-154.
- , "Whiteness in the Dramaturgy of Racism", en patricia Hill Collins y John Solomos (eds.), *The Sage Book of Race and Ethnic Studies*, Londres, Sage Publications, 2010, pp. 444-468.
- Balibar, Etienne y Wallerstein, Immanuel, *Race, nation, class. Ambiguous Identities*, Londres, Verso, 1991.
- Barker, Martin, *The New Racism*, Londres, Junction Books, 1981.
- Barth, Fredrik, "Ethnicity and the concept of culture", en Douglas R. Imig y Pamela Slavsky, (eds.), *Non-violent Sanctions and Cultural Survivals Seminars*, Cambridge, Center for International Affairs, Harvard University , 1995.

Berg, Mette Louise y Sigona, Nando, "Ethnography, diversity and urban space", *Identities: Global Studies in Culture and Power*, 20 (2013), pp. 347-360.

Blum, Lawrence., "I'm not a racist, but..." *The moral quandary of race*, Ithaca, Cornell University Press, 2002.

Bonfil, Guillermo, *Obras Escogidas de Guillermo Bonfil*, México, Ini, Inah, Conaculta, Ciesas, Secretaría de la Reforma Agraria, 1995.

Bokser, Judit, "El racismo Hoy", en *La Problemática del Racismo en los Umbrales del Siglo XXI*, México, Instituto Investigaciones Jurídicas, 1997, pp. 309-320.

Bonilla-Silva, Eduardo y Golash-Boza, Tanya, "Rethinking race, racism, identity and ideology in Latin America", *Ethnic and Racial Studies*, 36 (2013).

Bourdieu, Pierre, *Outline of a Theory of Practice*, Cambridge, University Press, 1977.

Brubaker, Rogers y Cooper, Frederick, "Beyond «Identity»", *Theory and Society*, 29 (2000), pp. 1-47.

Brubaker, Rogers, "The return of assimilation? Changing perspectives on immigration and its sequels in France, Germany, and the United States", *Ethnic and Racial Studies*, 24 (2001), pp. 531-548.

-----, "Rethinking classical theory The Sociological Vision of Pierre Bourdieu" en Swartz D. y Zolberg V (eds.), *After Bourdieu*, Amsterdam, Kluwer Academic Publishers, 2004, pp. 25-64.

-----, "Myths and Misconceptions in the study of nationalism" en Hall, John, *The State of the Nation*, Cambridge, University Press, 1998.

-----, "Ethnicity, Race and Nationalism", *The Annual Review of Sociology*, 35 (2009), pp. 21-42.

Cahn, Peter S., "Consuming Class: Multilever Marketers in Neoliberal Mexico", *Cultural Anthropology*, 23 (2008), pp. 429-452.

Castellanos, Alicia, "Notas para estudiar el racismo hacia los indios en México", *Papeles de Población*, 28 (2001).

Comaroff, John L. y Jean, *Ethnicity, Inc.*, Chicago, University Press, 2009.

-----, "Millennial Capitalism: First Thoughts on a Second Coming", *Public Culture*, 12 (2000), pp. 291-343.

Connor, Walker, "A Nation Is a Nation, Is a State, Is an Ethnic group, Is a..." , *Ethnic and Racial Studies*, 4 (1978), pp. 379-388.

Cromwell Cox, Oliver, *Caste, Class and Race. A study in Social Dynamics*, Nueva York, Monthly Review Press, 1959.

Dávila, Arlene, "To stop tip-toeing around race: what Arizona's battle against ethnic studies can teach academics", *Identities: Global Studies in Culture and Power*, 19 (2012), pp. 411-417.

Derné, Steve, "The limited effect of cultural globalization in India: Implications for culture theory", *Poetics*, 33 (2005), pp. 33-47.

Duhau Emilio y Giglia, Ángela, "Conflictos por el espacio y orden urbano", *Estudios Demográficos y Urbanos*, 19 (2004), pp. 257-288.

Faris, James C., "Validation in Ethnographical Description: The Lexicon of 'Occasions' in Cat Harbour", *Man*, 3 (1968).

Frankenberg, Ruth, *White Women, Race Matters*, Londres, Routledge, 1993.

Gall, Olivia, "Identidad, exclusion y racismo: reflexiones teoricas y sobre Mexico", *Revista Mexicana de Sociología*, 66 (2004), pp. 221-259

Gans, Herbert J., "Against culture versus structure", *Identities: Global Studies in Culture and Power*, 19 (2012), pp. 125-134.

Geertz, Clifford, *Conocimiento local. Ensayos sobre la interpretación de las culturas*. Paidós Básica, Barcelona, 1994.

Giglia, Ángela, "Espacio público y espacios cerrados en la Ciudad de México", en Patricia Ramírez Kuri (coord.), *Espacio publico y reconstrucción de ciudadanía*, México, FLACSO-Porrúa, 2003.

Gilroy, Paul, "The end of anti-racism" en James Donald y Ali Rattansi (eds.) "Race", *Culture and Difference*, Londres, Sage, 1992

-----"Race Ends Here", *Ethnic and Racial Studies*, 21 (1998), pp. 838-847.

-----, *Between Camps: Nations, Cultures, and the Allure of Race*, Londres, Penguin Press, 2000.

Giroux, H. "Living dangerously. Identity politics and the new cultural racism: towards a critical pedagogy of representation", *Cultural Studies*, 7 (1993), pp. 1-27.

Gledhill, John, "La ciudadanía y la geografía social de la neoliberalización profunda", *Relaciones*, 25 (2004), pp. 75-106.

Gold, Steven J., "From Jim Crow to racial hegemony: Evolving explanations of racial hierarchy", *Ethnic and Racial Studies*, 27 (2004), pp. 951-968.

Goldberg, David Theo, "Racial Europeanization", *Ethnic and Racial Studies*, 29 (2006), pp. 331-364.

-----, "Introduction: Multicultural conditions" en David Theo Goldberg (ed.), *Multiculturalism. A Critical Reader*, Oxford, Blackwell, 1994.

González Ponciano, Jorge Ramón, “No somos iguales: La “cultura finquera” y el lugar de cada quien en Guatemala”, *Istor*, pp. 43-66.

-----, “Blancura, cosmopolitismo y representación en Guatemala”, documento presentado durante el VI Congreso Internacional de Estudios Mayas en Villahermosa, Tabasco, 15 de julio de 2004, pp. 125-147.

Hartigan Jr., John, “Establishing the Fact of Whiteness”, *American Anthropologist*, 99 (1997), pp. 495-505.

-----, *Racial Situations: Class predicaments of Whiteness in Detroit*, Princeton, University Press, 1999.

Hale, Charles R., “Report on Race”, *NACLA Report on the Americas*, septiembre-octubre 2004.

-----, “Cultural politics of identity in Latin America”, *Annual Review of Anthropology*, 26 (1997), pp. 567-590.

-----, “Neoliberal Multiculturalism: The Remaking of Cultural Rights and Racial Dominance in Central America”, *Political and Legal Anthropology Review*, 28 (2005), pp. 10-28.

Harrison, Faye V., “The Persistent Power of «Race» in the Cultural and Political Economy of Racism”, *Annual Review of Anthropology*, 24 (1995), pp. 47-74

Higers, Mathieu, “The historicity of the neoliberal state”, *Social Anthropology*, 20 (2012), pp. 80-94.

Hill, Jane H., “Language, Race, and White Public Space”, *American Anthropologist*, 100 (1998), pp. 680-689.

Hirschman, Charles, “The origins and demise of the concept of race”, *Population and Development Review*, 30 (2004), pp. 385-415

Hughey, Matthew, “Racist comments at online news sites: a methodological dilemma for discourse analysis”, *Media, Culture & Society*, 35 (2013), pp. 332-347

Lacy, Karyn R., “Black Spaces, Black Places: Strategic Assimilation and Identity Construction in Middle-Class Suburbia”, *Ethnic and Racial Studies*, 27 (2004), pp. 908-930.

Lakein, Diane sobre: Uli Linke, *Blood and Nation: The European Aesthetics of Race*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 1999, *American Ethnologist*, 28 (2001), pp. 708-710.

Leal, Alejandra, “Peligro, proximidad y diferencia: negociar fronteras en el Centro Histórico de la Ciudad de México”, *Alteridades*, 17(2007), pp. 27-38.

Lentin, Alana, “Race, Racism, Anti-Racism: challenging contemporary classifications”, *Social Identities*, 6 (2000), pp. 91-106.

Linke, Uli, “Gendered Difference, Violent Imagination”, *American Anthropologist*, 99 (1997), pp. 559-573.

-----, sobre: Allan Pred, *Even in Sweden: Racism, Racialized Spaces, and the Popular Geographical Imagination*, Berkeley, University of California Press, 2000, *American Ethnologist*, 28 (2001) pp. 944-945.

Lloyd, Cathy, "Anti-Racist Strategies: National Identity and French Anti-Racist Discourses and Movements, en T. Ranger, Y. Samad y O. Stuart (Eds.) *Culture, Identity and Politics*, Avebury, Aldershot, 1996.

Lomnitz, Claudio, "Ritual, rumor y corrupción en la formación del espacio nacional en México", *Revista Mexicana de Sociología*, 58 (1996), pp. 21-51.

-----, *Modernidad Indiana. Nueve ensayos sobre nación y mediación en México*, México, Planeta, 1999.

-----, *Las salidas del laberinto: Cultura e ideología en el espacio nacional mexicano*, México, Joaquín Mortíz, 1995.

-----, *Deep Mexico, Silent Mexico: An anthropology of nationalism*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 2001.

-----, "Barbarians at the Gate? A Few Remarks on the Politics of the "New Cultural History of Mexico", *The Hispanic American Historical Review*, 79 (1999), pp. 367-385.

-----, "Los orígenes de nuestra supuesta homogeneidad . Breve arqueología de la unidad nacional en México ", *Prismas*, 14 (2010), pp. 17-36.

-----, "Times of Crisis: Historicity, Sacrifice, and the Spectacle of Debacle in Mexico City", *Public Culture*, 15 (2003), pp. 127-147.

-----, "Once tesis acerca de Andrés Molina Enríquez", en Emilio Kourí (coord.), *En busca de Molina Enríquez. Cien años de Los grandes problemas nacionales*, México, Colmex, Centro Katz, The University of Chicago, 2009.

Lomnitz, Larissa, "Supervivencia en una barriada en la Ciudad de México", *Demografía y Economía*, 7 (1973), pp. 58-85.

-----, "Horizontal and Vertical Relations and the Social Structure of Urban Mexico", *Latin American Research Review*, 17 (1982), pp. 51-74.

López Caballero, Paula, "Which Heritage for Which Heirs? The Pre-Columbian Past and the Colonial Legacy in the national History of Mexico", *Social Anthropology*, 16 (2008), pp. 329-345.

-----, "Le nationalisme ordinaire, un régime de vérité pragmatique?", *Raisons politiques*, 37(2010), pp. 79-88.

-----, "El antiguo legado. De cómo el pasado prehispánico se volvió el pasado de todos los mexicanos", en Pablo Escalante Gonzalbo (coord.), *La idea de nuestro patrimonio histórico y cultural*, Conaculta, 2011.

- Low, Setha M, "The Anthropology of Cities: Imagining and Theorizing the City", *Annual Review of Anthropology*, 25 (1996), pp. 383-409.
- Lubbers, Marcel y Scheepers, Peer, "French Front National voting: a micro and macro perspective", *Ethnic and Racial Studies*, 25 (2002), pp. 120-149.
- Mabire, Bernardo, "El fantasma de la antigua ideología y su resistencia al cambio de la política exterior en el sexenio de Salinas de Gortari", *Foro Internacional*, 34 (1994), pp. 545-571.
- , "Dilemas del nacionalismo oficial mexicano", *Foro Internacional*, 39 (1999), pp. 479-498.
- Meyer, Jean, *La Revolución Mexicana*, México, Tusquets, 2007.
- Migdal, Joel S., *Estados débiles, Estados fuertes*, México, Fondo de Cultura Económica, 2011.
- Miles, Robert, *Racism*, Londres, Routhledge, 1989.
- Monnet, Jerome, "Espacio Público y Lugares Comunes en la Ciudad de México y Los Ángeles: del modelo de sociedad nacional a las escenas metropolitanas", *Perfiles Latinoamericanos*, 19 (2001), pp. 131-151.
- Monsiváis, Carlos, "De algunos problemas del término «Cultura Nacional» en México", *Revista Occidental*, 1(1985), pp. 37-49.
- Moreno, Julio, *Yankee Don't Go Home!: Mexican Nationalism, American Business Culture, and the Shaping of Modern Mexico, 1920-1950*, Chapel Hill, University of North Carolina Press, 2003.
- Muehlebach, Andrea, "On affective labor in post-fordist Italy", *Cultural Anthropology*, 26 (2011), pp. 59-82.
- Nandy, Ashis, *Imágenes del Estado. Cultura, violencia y desarrollo*, México, Fondo de Cultura Económica, 2011.
- Jones, Richard. A., "Race and Revisability", *Journal of Black Studies*, 35 (2005), pp. 612-632
- Pérez Monfort, Ricardo, "Nacionalismo y representación en el México posrevolucionario (1920-1940): la construcción de estereotipos nacionales", en Pablo Escalante Gonzalbo (coord.), *La idea de nuestro patrimonio histórico y cultural*, Conaculta, 2011.
- Prévot Schapira, Marie France, "Fragmentación espacial y social: Conceptos y realidades", *Perfiles Latinoamericanos* 19 (2001), pp. 33-56/
- Rahman Khan, Shamus, "Elite Identities", *Identities: Global Studies in Culture and Power*, 19 (2012), pp. 477-484.
- Rhodes, James, "The 'trouble' with the 'white working class': whiteness, class and groupism", *Identities: Global Studies in Culture and Power*, 19 (2012), pp. 485-492.

Roediger, David R., *The Wages of Whiteness: Race and the Making of the American Working Class*, Londres, Verso, 1991.

-----, *Towards the Abolition of Whiteness*, Londres y Nueva York, Verso, 1993.

Rogaly, Ben, Qureshi, Kaveri, “Diversity, urban space and the right to the provincial city”, *Identities: Global Studies in Culture and Power*, 20 (2013), pp. 423-437.

Ross, Marc Howard, “The Relevance of Culture for the Study of Political Psychology and Ethnic Conflict”, *Political Psychology*, 18 (1997), pp. 299-326.

Rothstein, Frances Abrahamer, *Globalization in Rural Mexico: Three Decades of Change*, Austin, University of Texas Press, 2007.

Saldanha, Arun, “Music, Space, Identity: Geographies of Youth Culture in Bangalore”, *Cultural Studies*, 16 (2002), pp. 337-359.

-----, “Trance and visibility at dawn: racial dynamics in Goa’s rave scene”, *Social and Cultural Geography*, 6 (2005), pp. 707-721.

-----, “Reontologising race: the machinic geography of phenotype”, *Environment and Planning: Society and Space*, 24 (2006) pp. 9-24.

Shelby, Tommie, “Race”, en Estlund, David (ed.), *The Oxford Handbook of Political Philosophy*, Oxford, University Press., 2012, pp. 336-353.

-----, “Is racism in the «Heart»?”, *Journal of Social Philosophy*, 33 (2002), pp. 411-420.

Shepard, Todd, “Algeria, France, Mexico, UNESCO: a transnational history of anti-racism and decolonization, 1932–1962”, *Journal of Global History*, 6 (2011), pp. 273-297.

Schiller, Nina Glick, “Situating identities: towards an identities studies without binaries of difference”, *Identities: Global Studies in Culture and Power*, 19 (2012), pp. 520-532.

Schteingart, Martha, “La división social de las ciudades en México”, *Perfiles Latinoamericanos*, 19 (2001), pp. 13-31.

Shoshan, Nitzan y Muehlebach, Andrea, “Introduction”, *Anthropological Quarterly*, 85 (2012), pp. 317-344.

Shoshan, Nitzan, sobre: Don Kalb y Gábor Halmi (eds.), *Headlines of Nation, Subtexts of Class: Working-Class Populism and the Return of the Repressed in Neoliberal Europe*, Nueva York, Berghahn Books, 2011, *Anthropology of East Europe Review*, 30 (2012), pp. 110-111.

-----, “La gestión del odio y la tolerancia en la Alemania neoliberal: un proyecto de investigación etnográfica”, *Estudios Sociológicos*, 24 (2011), pp. 713-729.

-----, “Placing the Extremes: Cityscape, Ethnic ‘Others’ and Young Right Extremists in East Berlin”, *Journal of Contemporary European Studies* 16 (2008), pp. 377–391.

-----, (borrador), "Time at a Standstill: the Place of Loss and Accumulation in East Berlin", pp. 1-11.

-----, "Neoliberal displacements: Political delinquency and the eclipse of politics in Germany", *The Carceral Notebooks*, 6 (2011), pp. 33-47.

-----, "Managing Hate: Political Delinquency and Affective Governance in Germany", *Cultural Anthropology*, 29 (2014), pp. 150-172.

Sipress, Joel M., "Relearning Race: Teaching Race as a Cultural Construction", *The History Teacher*, 30 (1997), pp. 175-185.

Smedley, Audrey, "Race" and the Construction of Human Identity", *American Anthropologist*, 100 (1998), pp. 690-702.

Smith, Mark M., *How Race is Made*, Chapel Hill, University of North Carolina Press, 2006.

Solomos, John y Bulmer, Martin, "Introduction: Re-thinking Ethnic and Racial Studies", *Ethnic and Racial Studies*, 21 (1998), pp. 819-837.

Stavenhagen, Rodolfo, "Racismo y xenofobia en tiempos de globalización", texto presentado en la reunión Xenofobia y racismo, Universidad de Copenhague, octubre de 1993.

Stoler, Ann, *Race and the Education of Desire: Foucault's History of Sexuality and the Colonial Order of Things*, Durham, Duke University Press, 1995.

Stone, John, "New paradigms for old? Ethnic and racial studies on the eve of the millennium", *Ethnic and Racial Studies*, 21 (1998), pp. 1-20.

Taguieff, Pierre A. *La Force du Préjugé. Essai sur le racisme et ses doubles*, París, La Découverte, 1986.

-----, "Las metamorfosis ideológicas del racismo y la crisis del antirracismo" en J. P. Alvite (coord.), *Racismo, antirracismo e inmigración*, San Sebastián, Gokoa, 1995.

-----, *Face au racisme. Analyses, hypotheses, perspectives*, Paris, La Découverte, 1992.

Tenorio, Mauricio, "Identidad, nuestra preclara obsesión. Un diálogo y algo más", *Istor*, pp. 4-29.

-----, *Culturas y memoria: manual para ser historiador*, México, Tusquets, 2012.

-----, *Historia y celebración. México y sus centenarios*, México, Tusquets, 2009.

-----, *Artífugio de la nación moderna. México en las exposiciones universales, 1880-1930*, México, Fondo de Cultura Económica, 1998.

-----, "Del mestizaje a un siglo de Molina Enríquez", en Emilio Kourí (coord.), *En busca*

de Molina Enríquez. *Cien años de Los grandes problemas nacionales*, México, Colmex, Centro Katz, The University of Chicago, 2009, pp. 33-65.

Thiesse, Anne-Marie, *La creation des identités nationales*, París, Le Seuil, 2001.

Tishkov, Valery, A., “Forget the nation: post-nationalist understanding of nationalism”, *Ethnic and Racial Studies*, 23 (2000), pp. 625-650.

Touraine, Alain, *Pourrons-nous vivre ensemble? Egaux et différents*, Paris, Fayard, 1997.

Treviño Rangel, Javier, “Los hijos del cielo en el infierno: un reporte sobre el racismo hacia las comunidades chinas en México, 1880-1930”, *Foro Internacional*, 45 (2005), pp. 409-444.

-----, “Racismo y nación: Comunidades imaginadas en México”, *Foro Internacional*, 26 (2008), pp. 669-694.

Florescano, Enrique, “La construcción de la nación y el conflicto de identidades”, *La Palabra y el Hombre. Revista de la Universidad Veracruzana*, 123 (2002), pp. 7-18.

Vailland, Roger, *Quelques réflexions sur la singularité d'être français*, Paris, Le temps des cerises, Les amis de Roger Vailland, 2000.

Valenzuela Arce, José Manuel (coord.), *Decadencia y Auge de las identidades: cultura nacional, identidad cultural y modernización*, México, Colef-Plaza y Valdés Editores, 2000

van Dijk, Teun A., *Communicating Racism. Ethnic prejudice in thought and talk*, Londres, Sage, 1987.

-----, *Elite discourse and racism*, Londres, Sage, 1993

Wade, Peter, “Racial identity and nationalism: a theoretical view from Latin America”, *Ethnic and Racial Studies*, 24 (2001), pp. 845-865.

-----, “Race, nature and culture”, *Man*, 28 (1993), pp. 17-34.

-----, “Rethinking *Mestizaje* : Ideology and Lived Experience”, *Journal of Latin American Studies*, 37 (2005), pp. 239-257.

-----, “Race in Latin America”, en Deborah Poole (ed.), *A Companion to Latin American Anthropology*, Oxford, Blackwell Publishing, 2008, p. 177-192.

-----, sobre: Uli Linke, *Blood and Nation: The European Aesthetics of Race*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 1999, *The Journal of the Royal Anthropological Institute*, 8 (2002), pp. 611-612.

-----, “Brazil and Colombia: Comparative Race Relations in South America”, *Proceedings of the British Academy* 179 (2012), pp. 35–48.

-----, “Race, Kinship, and the Ambivalence of Identity”, en Katharina Schramm, David Skinner y Richard Rottenburg (eds.), *Identity politics and the new genetics. Re-creating categories of*

difference and belonging, Oxford, Berghahn, 2012, pp. 79-96.

-----, "Race and Nation in Latin America: An anthropological View", en Nancy Appelbaum, Anne S. Macpherson y Karin A. Roseblatt (eds.), *Race and Nation in Modern Latin America*, Chapel Hill, University of North Carolina Press, 2003, pp. 263-281.

-----, "Modernity and Tradition: Shifting Boundaries, Shifting Contexts" en Stephen Hart y Nicola Miller (eds.), *When was Latin America Modern?*, Londres, Palgrave Macmillan, pp. 49-68.

Wieviorka, Michel y Zaslavski, Danielle, "Racismo y exclusión", *Estudios Sociológicos*, 12 (1994), pp. 37-47.

Wieviorka, Michel, "Is multiculturalism the solution? ", *Ethnic and Racial Studies*, 21 (1998), pp. 881-910.

-----, *El espacio del racismo*, Buenos Aires, Paidós, 1992.

-----, "Is it so difficult to be an anti-racist?", en Pnina Werbner y Tariq Modood (eds.), *Debating Cultural Hybridity: Multicultural Identities and the Politics of Anti-Racism*, Londres, Zed Books, 1997.

Wilson, William Julius, "When Work Disappears: New Implications for Race and Urban Poverty in the Global Economy", *Ethnic and Racial Studies*, 22 (1999), pp. 1-23.

Winant, Howard, "Race and racism: Towards a global future", *Ethnic and Racial Studies*, 29 (2006), pp. 986-1003.

Yeh, Rihan, "We're Mexican Too": Publicity and Status at the International Line, *Public Culture*, 21 (2009), pp. 465-493.

-----, "Two publics in a Mexican Border City", *Cultural Anthropology*, 27(2012), pp. 713-734.