

# Los indios, los nacos, los otros....

(apuntes sobre el prejuicio racial y la discriminación en México)\*

---

*Félix Báez-Jorge\**

*... De manera que en vez de provocar una corriente de afirmación racial y cultural, el racismo mexicano se propaga hacia abajo por un efecto de cascada, sembrando discordias y antagonismos entre la masa variopinta que debería oponerse al enemigo común. Hemos vuelto así a la situación prevalente en tiempos de la Colonia, cuando el castizo, el no-te entiendo, el mulato y el saltapatrás competían entre sí por no descender al sótano de la escala cromática, mientras el hacendado español despreciaba a todos.*

ENRIQUE SERNA

*EL NACO EN EL PAÍS DE LAS CASTAS*

## I

**E**stas notas son semejantes a las fotografías instantáneas: adolecen de retoques, pueden reproducir imágenes “fuera de foco” o presentar insuficientes soluciones a la ecuación luz/sombra. Fueron escritas con premura y no pretenden anclar ideas sino motivar la discusión y el crecimiento de éstas. Las sugerencias e interrogantes que se decantan enseguida han nacido de lecturas y observaciones centradas en torno a los prejuicios y las actitudes racistas advertidas en la sociedad mexicana, variables explicativas de escenarios conflictivos, injusticia, marginación y estigma social.

---

\*Una versión inicial de estas reflexiones fue leída en la 48ª reunión anual de Southeastern Council on Latin American Studies. 2-3 de marzo, Veracruz, Ver., 2001.

\* Instituto de Investigaciones Histórico-Sociales UV.

Ocho años atrás, Rodolfo Stavenhagen señaló la necesidad de abrir un amplio y objetivo debate sobre las implicaciones contemporáneas del racismo desde el marco de las nuevas tendencias teóricas en las ciencias sociales. Advertía, con razón, que “a pesar de carecer de todo fundamento científico, gozan de buena salud las ideologías políticas de índole racista...”<sup>1</sup> En el propositivo marco de esa reflexión pertinente resulta prioritario el examen del tema en el pensamiento social mexicano, en el cual advertimos significados vacíos teóricos, evidente ambigüedad conceptual, insuficientes registros factuales, dispersión analítica y, sobre todo, ausencia de proyectos de investigación multidisciplinaria de índole regional o nacional. De manera evidente, estas limitaciones se traducen en la carencia de un diagnóstico (a un tiempo general y particular) de las *constantes estructurales de la discriminación y el racismo* que, superando los datos específicos, ubique en el plano de la discusión teórica el análisis de las relaciones sociales y las configuraciones ideológicas, articuladas a los fenómenos de desigualdad social y al ejercicio asimétrico del poder, desde una perspectiva histórica.<sup>2</sup> El problema no se circunscribe a puntualizar los prejuicios racistas y las actitudes discriminatorias que caracterizan a ciertos sectores de la sociedad mexicana; lo más relevante de la cuestión estriba en establecer los procesos sociales que han incidido en la configuración y el fomento del racismo, así como sus implicaciones y efectos negativos en el cuerpo social. Se cuentan por miles las evidencias de violencia física y cultural (de racismo y etnocentrismo) contra comunidades e individuos indígenas; realidad desgarradora e injusta que lleva a recordar el certero juicio de Jean Meyer: “la desaparición de las personalidades étnicas regionales con sus idiomas o simplemente regionales, está inscrita en las estructuras mexicanas”.<sup>3</sup>

Un artículo del *New York Times* (fechado en junio de 1995) aseguró que pese a negarlo (o negarse a aceptarlo) “los mexicanos son racistas y la sociedad así lo refleja”. El señalamiento parte de los argumentos formulados por el investigador estadounidense Colín Palmer, quien advierte que “el racismo ha llegado a la exclusión de grandes comunidades y a la eliminación de líderes sociales, y que las clases para los

---

<sup>1</sup> R. Stavenhagen, “Antropología y racismo: un debate inconcluso”.

*Antropológicas*, núm. 4. UNAM, octubre 1992, pp. 6-7.

<sup>2</sup> Sigo en este apunte el valioso planteamiento de T. Calvo Buezas en su revelador estudio *¿España Racista? Voces payas sobre los gitanos*. Anthropos. Barcelona, 1990, pp. 339 ss-.

<sup>3</sup> J. Meyer, “El problema indio en México desde la Independencia”. *Etnocidio a través de las Américas*. Textos y documentos reunidos por R. Jaulin. Siglo XXI editores. México, 1976, p. 28.

mexicanos están determinadas por la pureza racial, donde los nacidos en España están en el tope y los indios en el fondo”. En opinión del citado académico: “El hecho de que los propios mexicanos no reconozcan el racismo de su sociedad hace más difícil atender el problema, pues esa situación perpetúa el *statu quo* y mantiene el atropello sobre los indígenas y personas con ascendencia africana (...) las desigualdades no están sólo limitadas al estado de Chiapas, sino que incluyen a toda la población indígena del país que se muestra cada vez menos tolerante a la discriminación”.\*\* Sin olvidar el sentido y los contextos que orientan las informaciones periodísticas, no hay duda respecto a la importancia del señalamiento precipitado, sobre todo en la coyuntura socioeconómica y política que vive México, en la que una de sus vertientes más delicadas y complejas refiere al llamado problema indígena.

El hecho de que los mexicanos no reconozcan las actitudes racistas presentes en amplios sectores de su sociedad complica el estudio y la atención de la problemática. Oficialmente, en México no hay racismo; planteamiento superficial que se repite hasta el cansancio fundado en formulaciones expresadas por connotados investigadores. Hace tres décadas Pablo González Casanova afirmaría que ningún estudioso o dirigente nacional en México plantea que la cuestión indígena “sea un problema racial innato”, concluyendo que tal avance ideológico tiene su origen en la legislación liberal decimonónica que consideró a los indígenas iguales ante el derecho.<sup>4</sup> En términos muy diferentes se han expresado otros autores que rebaten el “teórico igualitarismo de las leyes” en las cuales, ciertamente, no se establecen normas discriminatorias, lo cual lleva a suponer de manera apresurada que la discriminación es inexistente. Así, desde la perspectiva de las actitudes raciales advertidas en Oaxaca, Miguel Alberto Bartolomé señala que el problema es más amplio y semeja una “ceguera ontológica”, es decir, un intento deliberado “por no aceptar un aspecto de la realidad”. Examina las razones determinantes de este hecho señalando que “no resultaría ninguna novedad destacar que la adscripción racial es frecuentemente vivida en México como un trauma. Y de este traumatismo participan tanto los discriminadores como los discriminados, ya que ambos sectores son protagonistas del proceso que condujo a la configuración del ‘bloque histórico’ contemporáneo, en el que la condición indígena es considerada un estigma y la filiación

---

\*\* El contenido del artículo fue difundido por la agencia informativa Notimex (12 de junio de 1995).

<sup>4</sup> P. González Casanova, *La democracia en México*. ERA. México, 1965, pp. 82-83.

mestiza una condena a la ambigüedad (...) En pocos lugares el mestizaje es vivido con la angustia que se advierte en México en general y en Oaxaca en particular”.<sup>5</sup>

La “ceguera ontológica” advertida por Miguel Alberto Bartolomé es resultado de un complejo proceso sociopolítico. En México (al igual que en el resto de América Latina) la ideología nacionalista fue precedida por el mesianismo de estirpe occidental. El advenimiento de la República independiente en el siglo XIX no fue expresión de las clases sociales oprimidas (los indios, las castas, los mestizos), sino la construcción político-ideológica de las elites criollas. Trasplantada la filosofía liberal al continente, los Estados se configuran antes que las naciones, las cuales existirán primero como idea y después como resultado de injustas y discriminantes formas de ordenamiento social. Mediante el aparato legislativo correspondiente se formalizan las profundas contradicciones entre las poblaciones autóctonas y la alteridad europea, espejo en el que se miran los caudillos criollos (y más tarde los mestizos). En la perspectiva de Roger Bastide se concluye que en México el Estado recorrió “un camino que va de lo externo al interno”, perfilando un “nacionalismo psíquico” antes que estructural (es decir, la expresión del conjunto social).<sup>6</sup> Desde el inicio del periodo independiente el Estado mexicano pretendió crear una nación que “constataba inexistente”, toda vez que no fue consecuencia de una sociedad étnicamente homogénea. Se entiende así que la formación social mexicana esté signada por el estigma del etnocidio planteado desde diversas formulaciones ideológicas, en las cuales las que corresponden al racismo destacan por la brutalidad de sus planteamientos. A lo largo del siglo XIX, políticos e intelectuales criollos y mestizos configuran una visión ambivalente respecto a los indios de México: por una parte reconocen y alaban su grandeza prehispánica que antecede y otorga nombre e identidad a México (el *indio muerto*); simultáneamente, el *indio vivo* es estigmatizado en función de los principios liberales que orientan la configuración nacional y el proceso civilizatorio de matriz europea. En 1822 el Congreso Constituyente reclamaría, románticamente, que el término indígena dejara de usarse en documentos y diligencias oficiales. La nueva legislación social abolía la tributación y la servidumbre, pero dejaba también sin funciones las cajas de la comunidad, los hospitales y colegios para

---

<sup>5</sup> M. A. Bartolomé, “la represión de la pluralidad, los derechos indígenas en Oaxaca”. *Cuadernos del Sur*, núm. 4, mayo-agosto. Oaxaca, México, 1993, pp. 79-80.

<sup>6</sup> Cf. Roger Bastide, *El prójimo y el extraño. El encuentro de las civilizaciones*. Amorrortu. Buenos Aires, 1973.

indios. El juicio histórico sancionaría negativamente los resultados de esta política. Años después, en el contexto de un abstracto racionalismo adobado con la exaltación del *indio arqueológico* (grotesca caricatura suspendida en el tiempo), se formularán planes de asimilación violenta mediante la enajenación de los bienes comunales y el combate frontal a las múltiples rebeliones étnicas que se produjeron en consecuencia. La supresión del indígena como entidad concertante de la sociedad y la cultura se inscribió como punto central en el proyecto político de la República liberal decimonónica.

Concebido el proyecto de integración nacional en términos ideológicos centrados en el *criollismo* y en la primacía de la llamada “raza blanca”, las particularidades culturales de los grupos étnicos estorban las rutas del “progreso” y la “unidad nacional”, por lo cual se les ofrece (como alternativa etnocéntrica) el abandono de sus valores tradicionales a cambio de otorgarles igualdad jurídica.<sup>7</sup> Es este el cimiento del discurso que ve en el mestizo el núcleo y garante de la identidad nacional, tal como lo ha señalado en un lúcido ensayo Alicia Castellanos Guerrero: “la ideología del mestizaje se expresa en discursos que pasan por la negación y la desaparición del indio a través del supuesto mejoramiento biológico de la raza que se pretendía producir con la inmigración europea. Una mestizofilia que revalora al indio y convierte al mestizo en una nueva categoría socioétnica y en el símbolo de la mexicanidad y de la unidad de la nación, su expresión extrema contrapone su superioridad en el sentido vasconceliano, (...) para luego convertirse en una mestizofilia que va dejando de ser racial para pasar a ser cultural, hasta entrar en una crisis de legitimidad, crisis ideológica a luz de la emergencia del indio como nuevo sujeto político”.<sup>8</sup>

Más allá de los juicios parciales o epidérmicos, debe recordarse que para José Vasconcelos los judíos, indígenas y anglosajones encarnaban una real amenaza para México. En diferentes apartados de sus obras la negativa actitud de Vasconcelos hacia los pueblos indios (sean los arqueológicos o del presente) se manifiesta de manera franca, manteniendo

---

<sup>7</sup> Al respecto, consúltese G. Bonfil Batalla, *México profundo. Una civilización negada*. CIESAS, SEP. México, 1987; F. Báez-Jorge, *Memorial del etnocidio*. Universidad Veracruzana. Xalapa, México, 1996; y E Florescano, *Etnia, Estado y Nación. Ensayo sobre las identidades colectivas en México*. Nuevo Siglo, Aguilar. México, 1997.

<sup>8</sup> A. Castellanos Guerrero, “Antropología y racismo en México”. *Desacatos*. CIESAS, México. 2000, p. 66. Véase, también, J. Bokser, “La identidad nacional: unidad y alteridad”, en S. Gruzinski, J. Lafaye y otros, *México: identidad y cultura nacional*, UAM, X. México, 1994; Báez Jorge *ob. cit.* pp. 48-49 ss.

vivos los prejuicios raciales del pensamiento liberal mexicano. La singularidad de sus apreciaciones etnocidas habría de confundir a generaciones completas de latinoamericanos. Su criterio en relación a la condición inferior de los grupos autóctonos lo expresaría en sus escritos literarios, así como en los filosóficos, con referencias incisivas y directas. Leamos una de sus reflexiones en *La Raza Cósmica*:

El indio, por medio del injerto en la raza afín, daría el salto de los millares de años que median de la Atlántida a nuestra época, y en unas cuantas décadas de eugenesia estética podría desaparecer el negro junto con los tipos que el libre instinto de hermosura vaya señalando como fundamentalmente recesivos e indignos, por lo mismo, de perpetuación. Se operaría en esta forma una selección por el gusto, mucho más eficaz que la brutal selección darwiniana, que sólo es válida, si acaso, para las especies inferiores, pero ya no para el hombre.

Si bien situadas en otro tiempo y contexto histórico, las reflexiones de José Vasconcelos respecto a los pueblos precolombinos pertenecen al mismo cuadrante brutalmente etnocida de Sarmiento y al de los diagnosticadores de la supuesta enfermedad racial de Latinoamérica. En su *Breve historia de México* (padecida por los escolares mexicanos como texto durante muchos años) Vasconcelos escribiría:

En suma, es tiempo de proclamar sin reservas, que tanto la azteca como las civilizaciones que la precedieron, formaban un conjunto de casos abortados de humanidad. Ni los medios técnicos de que disponían, ni la moral en uso, ni las ideas, podían haberlas levantado jamás, por sí solas. El único medio de salvar a los pueblos así decaídos es el que emplearon los españoles, el mestizaje legalizado por la bula papal que autorizó los matrimonios de españoles y nativos. Y con el mestizaje, la sustitución total del alma vieja por una alma nueva, mediante el milagro del cristianismo.<sup>9</sup> (sic).

## II

Un contrapunto ideológico de las ideas de Vasconcelos es el pensamiento indigenista de Vicente Lombardo Toledano, intelectual destacado que se pierde en los avatares del quehacer político. En 1924, en uno de sus primeros ensayos en torno a la cuestión étnica de México, Lombardo se opone a la tesis de incorporación compulsiva fundada en la castellanización directa, y señala que esta postura encierra injuria, “ya que se

---

<sup>9</sup> Vease J. Vasconcelos, *La raza cósmica*. Espasa Calpe Mexicana. México, 1966. P. 43; y *Breve historia de México*. Continental. México, 1956, p. 151.

trata de convertir en europeo al indio, considerado como un ser inferior”. En su opinión, valorar a los grupos étnicos (originalmente americanos) como un lastre social, “es hacer el juego al capitalismo cuyo mejor medio de explotación es la ignorancia”. Aprecia, con plena razón, que “el problema no es incorporar al indio a la civilización sino conocerlo”. Años después, al retornar de un prolongado viaje a la URSS, Lombardo Toledano define a México como un pueblo de nacionalidades oprimidas desde antes de la Conquista. Advierte que la Independencia no toma en cuenta al indígena, periodo destructivo que concluye en 1857 con “la expedición de una carta de explotación de la raza indígena”. De forma tal, propone resolver los problemas que aquejan a los pueblos indios mediante: 1) el ajuste de la división política territorial, formando distritos homogéneos en los que habiten grupos étnicos; 2) la concesión de la autonomía política a esos grupos; 3) el fomento a las lenguas autóctonas y la oferta de un alfabeto a los que carezcan de él, a fin de preparar cuadros dirigentes; 4) la creación de fuentes de producción económica en las regiones indígenas, y 5) el establecimiento del trabajo agrícola colectivo con base en la supresión de la propiedad privada. En 1933, al ser elegido líder de la Confederación General de Obreros y Campesinos de México (al escindirse la CROM), Lombardo Toledano se incorpora de lleno a las lides políticas; funda, más tarde, el Partido Popular Socialista (PPS), y concluye su vida sumándose dócilmente a las poderosas redes corporativas del sistema político mexicano. Más allá de este lamentable ejercicio político, sus ideas sobre la cuestión indígena en México merecen una profunda reflexión.<sup>10</sup>

Las actitudes racistas hacia la población indígena son identificadas claramente en las plataformas de los partidos políticos mexicanos, planteando (con diversos matices ideológicos) acciones orientadas a garantizar una nueva relación de los grupos étnicos con el Estado mexicano. Estas propuestas (cuyo análisis precisaría de una reflexión aparte) incorporan tímidamente algunas de las múltiples reivindicaciones étnicas generadas en las luchas centradas en torno a la tenencia de la tierra, autonomía, reconocimiento a sus sistemas normativos tradicionales,

---

<sup>10</sup> Respecto a las reflexiones de Lombardo Toledano, consúltese G. Aguirre Beltrán, *Lenguas Vernáculas. Su uso y desuso en la enseñanza: la experiencia de México*. Ediciones La Casa Chata. Secretaría de Educación Pública. México, 1983, pp. 194 ss. y F. Báez-Jorge, “Racismo y etnocentrismo en el pensamiento político del Porfiriato y la Revolución Mexicana (apuntes para el memorial del etnocidio)”. *Sotavento*, Revista de Historia, Sociedad y Cultura. Instituto de Investigaciones Histórico-Sociales. Universidad Veracruzana. 1996, 1997, pp. 47-48.

procuración de justicia, educación bilingüe y bicultural, defensa de recursos naturales, apoyo económico (créditos, recursos directos, etc.). Los representantes de pueblos y organismos indígenas reunidos en el Congreso Nacional Indígena (octubre de 1996) se pronunciaron abiertamente contra la explotación y discriminación.

Las actitudes interétnicas en el México contemporáneo no han sido estudiadas con el detalle y profundidad que ameritan; en particular, el tema de la discriminación racial precisa de pesquisas dirigidas a establecer sus expresiones de carácter regional y clasista. Sin embargo, las investigaciones realizadas sobre estos aspectos (así como de otros tópicos estrechamente vinculados al tema: la relación entre posición social, etnia, lengua y cultura, por ejemplo) permiten adelantar algunas consideraciones en el sentido de que las manifestaciones discriminatorias pueden disfrazarse en expresiones de burla, rechazo cultural y hostilidad social. En todo caso, el proceso de educación básica debe considerarse insuficiente para desterrar los viejos prejuicios y los estereotipos étnicos que, como se ha visto, son una lamentable herencia colonial reelaborada por intelectuales y políticos militantes del etnocentrismo. En este orden de ideas, es de utilidad citar los planteamientos que Julio de la Fuente formulara en los años sesenta en un valioso estudio antropológico acerca de las relaciones étnicas en Mesoamérica, en el que se analizan datos correspondientes a Jalisco, Chiapas (en la región de los Altos), Oaxaca, Veracruz y Yucatán. Más allá de las necesarias acotaciones determinadas por el correr de los años, sus apreciaciones evidencian pertinencia factual y metodológica.

De la Fuente advierte que los indios (abstracción conceptual para referirse a diferentes grupos lingüístico-culturales) tienden a ser físicamente homogéneos en cuanto que grupo étnico, si bien las mezclas con negros o caucasoides son visibles en ello. Los mestizos, en cambio, físicamente son más heterogéneos, comprenden desde los tipos que en apariencia son “caucásicos puros” hasta los “amerindios puros”; tal es el caso de los mestizos de los Altos de Jalisco que “representan a la raza blanca con mayor aproximación que los de las otras comunidades”. Dicho autor aprecia que el término raza es más bien usado por los mestizos (o ladinos, como se les llama en Chiapas) y los “amestizados” que por los indios, con el fin de “referirse a los stocks primarios y los agregados que ellos les hacen; la raza india, la mestiza, la mixteca, la yaqui, etcétera”. De tal manera, el término raza opera como “una construcción sociológica en la cual la falta de correlación entre el rasgo físico efectivo y la raza supuesta no impide la adscripción a ésta”. En los Altos de Chiapas, se indica, “las diferencias raciales tienen alguna importancia para los ladinos y a ellas



se unen conceptos respecto a la inferioridad de los indios (...) algunos sustentan la noción de que la mezcla de sangre mejora la raza indígena”. Sin embargo, las diferencias a las que se atribuye mayor significación “son, al parecer, de orden cultural”.<sup>11</sup>

En otro apartado de su interesante pesquisa, De la Fuente detalla las actitudes discriminatorias observadas en los Altos de Chiapas, muchas de las cuales tienen plena vigencia. Menciona que hasta “hace pocos años, era común que los indios caminaran sólo por la calle y los ladinos por la banqueta y que aquéllos cedieran el paso a éstos. Veinte o treinta años atrás, al hablar un indio con su patrón ladino debía destocarse, cruzar los brazos e inclinar la cabeza en actitud sumisa. Hoy, los indios se sientan en las bancas de la plaza pública, pero los ladinos evitan sentarse junto a ellos y si se sientan, los indios no se levantan. No hay actos de comensalismo que reúnan a los grupos, si no son de carácter oficial, aunque ellos mismos, los ladinos, establezcan con frecuencia una segregación (...) se califica a los indios como indios brutos, sin razón, más en función de la clase y la cultura que de la raza; con crecientes excepciones, se da a los indios un trato rudo, como animales, e inesperadas indulgencias, y generalmente se les puede tratar como animales, sin manifestarles sentimientos de confraternidad humana” .<sup>12</sup>

De la Fuente señala que Yucatán y Villa Alta (en Oaxaca central) son áreas en las cuales las reglas diferenciales de segregación son menos estrictas. Las opiniones anteriores se completan con la reflexión que el precitado autor externa en otro estudio relacionado con el tema, en el que afirma que: “el indio en México no es definido racial sino culturalmente, pero (...) la raza biológica y sociológica aún desempeña un papel, en varios casos importantes, en las actitudes y relaciones de los indios y no indios. Su significación parece muy pequeña, si se le compara con la que tiene en países como Estados Unidos o Sudáfrica, pero se estima que es efectiva en aquellas actitudes y relaciones y que está aún por precisarse y amerita atención especial”. En efecto, por regla general el término indio denota en México una situación cultural. La elasticidad con la que se utiliza el criterio racial es manifiesta en el hecho de que un negro, un blanco (o mestizo) y un indio “pueden serlo sólo por el hecho de tener uno de los elementos que los identifican lejanamente como *raza* (...)”. Este juicio, desde luego, no impide a De la Fuente señalar la persistencia de acti-

---

<sup>11</sup> J. de la Fuente. *Relaciones interétnicas*. Introducción de G. Aguirre Beltrán. Instituto Nacional Indigenista. México, 1965, p. 183 ss.

<sup>12</sup> *Ibid.*, pp. 192-193.

tudes raciales. Así, el “color oscuro, de indio o negro, se liga a un bajo status consecuentemente extendido a la extracción biológica. Las nociones que se refieren a la inferioridad innata del indio, indioote, nacos y otros, con sentido denigrante”.<sup>13</sup> Llamar a una persona “indio” cuando no lo es, expresa el interés por señalarla con características culturales y condiciones sociales indeseables, precisamente las que corresponden a la condición del indígena. Se explica entonces que la palabra “naco” sea uno de los adjetivos más temidos y rechazados por el mexicano común. Como advertirá el lector en páginas posteriores, se trata de un término ampliamente popularizado, que lo mismo se utiliza en calidad de insulto o recurso de burla, que como recurso humorístico señaladamente agresivo.

Las reflexiones de Eric Wolf en torno de las relaciones interétnicas en Mesoamérica contribuyen a comprender con mayor profundidad el cuadro trazado por De la Fuente. Inicialmente, llama la atención respecto a la necesidad de distinguir entre prejuicios sociales y raciales. Señalando que el primero se refiere a la “aversión del grupo dominante hacia el grupo sometido, el prejuicio del iniciado frente al intruso (...)” Atendiendo a lo dicho, en México los prejuicios “hacia las castas y hacia los indios, siguieron teniendo un carácter social”. Por otra parte, desheredado socialmente, el mestizo lo era también desde el punto de vista intelectual (...) al contrario del indio, obstinadamente unido a las normas de su grupo, aprendería a modificar su comportamiento, de la misma forma como otros hombres se ponen o se quitan una máscara. “Al correr de los años”, advierte el citado autor, “los mestizos llenaron el vacío social, dejado por las autoridades españolas, e hicieron surgir en la sociedad que los amparaba, una fuerza emotiva común: la pasión por el nacionalismo”. Ese poderoso movimiento social se fortalece con el surgimiento del indigenismo, mito social que perfilado por la Revolución de 1910, se escucha en la música de Carlos Chávez, o se admira en las obras de los muralistas. El indio arqueológico es incautado como simiente del nuevo orden social”.<sup>14</sup>

Las ambivalencias que respecto a los indios caracterizan al pensamiento político de la Revolución mexicana tienen su correlato ideológico en la plástica. Explorando esta dimensión creativa, Ida Rodríguez Prampolini advierte que si bien Diego Rivera “describe la belleza del tipo racial indígena y la eleva a ideal estético en contraposición al del clásico del siglo XIX”, sitúa al indio en el pasado. En su pintura, el futuro es

---

<sup>13</sup> *Idem*, p. 69.

<sup>14</sup> E. Wolf, *Pueblos y culturas de Mesoamérica*. Biblioteca ERA. México, 1990, pp. 206 ss.

ajeno a los indígenas: “está en manos del técnico de pelo rubio, americano o rubio. A la raza cobriza de América Latina le toca el papel de ser proveedora de mano de obra y materia prima en la utopía de la ciudad americana”, según se aprecia en los murales del Instituto de Arte de Detroit (1932) y del Palacio de Bellas Artes (1934); David Alfaro Siqueiros, por su parte, “estereotipa al indio en una masa que avanza siempre, con su hambre en el rostro, en busca de la reivindicación de sus derechos. Cuando particulariza al indio lo hace a través del mito: Cuauhtémoc”. En síntesis, para Siqueiros el indio es la figura alegórica, a lo sumo simbólica, una entidad muerta. José Clemente Orozco pretende situarse más allá de la confrontación entre hispanistas e indianistas, y preconiza el triunfo del mestizaje en oposición al indio. Aprecia la citada autora que en el mural de Orozco que se encuentra en la escalera de la Escuela Nacional Preparatoria (1921): “la fuerte figura de Hernán Cortés toma con una mano a la Malinche, a la que, en un ademán ambiguo, protege y aleja con un brazo, al mismo tiempo que apoya un pie sobre la raza indígena que, acostada boca abajo, no se levantará jamás”. Rodríguez Prampolini nos recuerda que Orozco es explícito en su idea respecto al llamado problema indígena, no solamente en sus cuadros, sino en sus escritos, como aquél en el que asienta: “lo de los indios ya debería de darse por terminado. Están muertos y no hay manera de resucitarlos. Ni para qué”.<sup>15</sup>

De acuerdo con el certero juicio de Amartya Sen, descuidar nuestra “identidad plural” a favor de una “identidad principal” contribuye a “empobrecer mucho nuestras vidas y nuestro sentido práctico”. En su perspectiva, la “elección de una identidad constituye un aspecto crucial de muchos otros temas de la ética social”.<sup>16</sup> Y es esta ambivalente decisión la que está presente en el aparato conceptual e ideológico que proyecta la obra de los muralistas mexicanos.

### III

Actitudes racistas de diferente intensidad subyacen en las relaciones sociales advertidas en las concentraciones urbanas. Ejemplo sobre-

---

<sup>15</sup> I. Rodríguez Prampolini, “La figura del indio en la pintura del siglo XIX. Fondo Ideológico”, *INI 30 años después: revisión crítica*. Instituto Nacional Indigenista, México, 1978, p. 318.

<sup>16</sup> Remito al lector al revelador ensayo de A. Sen “La otra gente. Más allá de la identidad”. *Letras Libres*. Año III, núm. 34, octubre 2001, pp. 12-20.

saliente en este sentido es el término «naco», palabra que (en la certera apreciación de Bonfil Batalla) tiene “innegable contenido peyorativo, discriminador, racista”, y que se aplica a los habitantes urbanos desindianizados a los que se “atribuyen gustos y actitudes que son una grotesca imitación del comportamiento cosmopolita al que aspiran las elites”. Más aún, lo «naco» (flagelo conceptual del que trata de escapar la “gente bien”) “designa también a todo lo indio (...)”.<sup>17</sup> Años atrás, recreando el término «naco» un mediano comediante al servicio del emporio televisivo mexicano (que define gustos y preferencias políticas) articularía una grotesca parodia que haría reír a mandíbula batiente a millones de mexicanos. En este ejemplo de comicidad racista los «nacos» se satanizan por su indumentaria, alimentación, vocabulario, preferencias musicales, apariencia física, etc., en contraste a la imagen de la «gente bonita», la «gente educada», los «fresas», los «pirrurris». El tema merece, ciertamente, un estudio de fondo. Vinculado a la caricatura en el cine, la televisión, la radio, los medios impresos, el teatro de comedia en México, etc., el indígena es, desde muchos años atrás, una inagotable fuente de sátira y escarnio. Burla impune a usos y costumbres ancestrales que comparten el 10 por ciento de la población del país que (de acuerdo a fuentes indigenistas) apenas se beneficia con el 1.8% de los fondos presupuestales federales asignados para el desarrollo social.<sup>18</sup>

*Pelados, léperos y catrines, nacos y yupies* (complejas criaturas integradas a la alteridad del mexicano) son examinados en un penetrante ensayo de Carlos Monsiváis. El análisis sigue la dirección dicotómica de los estereotipos. Así, frente al *catrín* decimonónico (excéntrico que correlaciona la elegancia con “el salto al progreso desde los márgenes de la civilización”, en la óptica de José Juan Tablada, José S. Valadés o Armando de María y Campos) sobrevive el *pelado* descrito “de modo nega-

---

<sup>17</sup> Bonfil Batalla, ob. cit. pp. 88-89. Quienes abriguen dudas sobre el uso peyorativo del término «naco», y sus evidentes implicaciones racistas, pueden consultar la página web *nacos* ([www.nacos.com.mx/frame\\_abajo.htm](http://www.nacos.com.mx/frame_abajo.htm)).

<sup>18</sup> Fotógrafo excepcional, ligado siempre a las luchas sociales, Nacho López escribiría con la razón de su lado: “El término ‘indio’ siempre me ha parecido discriminatorio (...) aparte de su significación peyorativa, la televisión, el cine, las revistas cómicas y las fotonovelas se han complacido a presentarlo como caricatura y objeto de escarnio con visos folcloristas. El indio ‘Bedoya’ (cruel, vengativo, burlón); el indio ‘Madaleno’ (ingenioso y respondón); la ‘India María’ (sátira y revanchista); María Victoria, sirvienta indígena en casa pudiente (inocente pero incisiva). Quizá el indio ‘Caltzonzin’ —el del cobertor eléctrico— sea quien, en todo caso, represente una dignidad siempre en actitud defensiva ante el secular caciquismo”. N. Lopez. “El indio en la fotografía”, *INI 30 años después: revisión crítica*. Instituto Nacional Indigenista. México, 1978, pp. 328 ss.

tivo, exterminador”. Apunta Monsiváis: “Al carecer de visibilidad social, de nombre conocido, de las relaciones que otorgan la solvencia psicológica, 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”. Por efectos del cinematógrafo, el humillado pelado se transfigura en peladito gracias a la magia mímica de Mario Moreno (“Cantinflas”), personaje que “evapora las amenazas explícitas o subyacentes del *pelado*, y crea un mito sin contenido crítico, el paria verboso que observa cómo se aleja el lenguaje cada que intenta ejercerlo, que se enreda en las palabras y se tropieza con la sintaxis”.<sup>19</sup>

Conjurado el miedo a la masificación que encarna, el pelado se transforma en “vaga referencia capitalina” (fuera de la ciudad de México no hay pelados), atendiendo al juicio de Monsiváis. En el cine, David Silva, Fernando Soto (“Mantequilla”) y, sobre todo, Pedro Infante, representan su imagen característica (“camiseta a rayas, sombrerito en la nuca y hablar golpeado”). Con énfasis conclusivo, Monsiváis indica que la “persistencia del racismo es una de las señas de la sociedad mexicana”. Precisa, con razón, que “crear zonas de aislamiento y de condena es recurso típico del criollismo y del mestizaje pretencioso que lo siguió. Y un método histórico es la construcción de personajes a modo de tiro al blanco, vertederos del odio o del desprecio. Nada más cómodo que inventar seres a los que adjudicarles, como destino inescapable, una fisionomía, una psicología y una conducta fija para siempre”.<sup>20</sup> Es en este contexto ideológico donde opera el término «naco» que en opinión de Monsiváis, desde los años sesenta “se le considera un símbolo de alarma y pena”, (...) describiendo el tipo social de quienes reciben tal calificativo:<sup>21</sup> “Allí va, con su radio de transistores (mientras más grande más compensatorio), su camiseta abierta a los lados, sus *liváis* y sus tenis, su indiferencia por la cultura, la política. El racismo se solaza con el descubrimiento: el «naco» es referencia inmejorable, y no hay palabra más apta para describir a las masas cobrizas que, nunca más invisibles, pueblan las ciudades. El «naco», genuina mancha urbana, según la elite,

---

<sup>19</sup> C. Monsiváis. “Léperos, catrines, nacos y yupies”. *Mitos mexicanos*. E. Florescano (coord.). Taurus. México, 2001, pp. 214, 216-218.

<sup>20</sup> *Ibid.*, p. 218.

<sup>21</sup> A partir de las reflexiones formuladas por Julio de la Fuente, puede señalarse que el uso del término «naco», con sus connotaciones discriminatorias, es muy anterior a los años sesenta. Según Santamaría «naco» significaba hasta 1959 “indio de calzones blancos”. Véase el ensayo de Enrique Serna citado en páginas posteriores.

engendra la gran certeza ante el afán reproductivo de las clases populares (...), el «naco» es un filón de las conversaciones: el término es insulto, y es referencia humorística, es descripción de fauna citadina y síntesis social y vocal de los peligros de la calle”.<sup>22</sup> El espectro de valores negativos atribuidos al «naco» se evidencian en toda su amplitud en el vocabulario característico de los «fresas», en el cual es definido como: “Persona o humano antítesis de un «fresa». Los comúnmente llamados nacos utilizan un lenguaje coloquial altamente involucionado, ponen pelusita sobre el tablero de sus autos, y la mayoría de ellos escucha cumbias o quebraditas”.<sup>23</sup> Ácida descripción que se sustenta en pautas culturales y preferencias consideradas contrarias al *buen gusto* de la “gente bien”. Actitud agresiva engendradora de tensiones y conflictos. Destilado de intolerancia.

En un revelador ensayo, Enrique Serna considera que la discriminación del «naco» puede ser explicada (en sus orígenes) como “una embestida contra la masa favorecida por el precario bienestar que empezaba a mitigar la desigualdad social”. Ubica este fenómeno en los años setenta, época en que el poder adquisitivo del salario alcanza en México un tope histórico. Cómo no recordar que en esos años se populariza la agresiva muletilla: “Milano, la tienda que viste al naco mexicano”. Así, según lo advierte Serna, “el naco adopta los modos de vestir, la cultura ondera y hasta los paraísos artificiales de los niños bien, como lo puso en evidencia el festival de Avándaro. El castigo que recibe por igualado es un mote alusivo a su pasado indígena”.<sup>24</sup> En el siguiente esquema se subrayan las connotaciones terminológicas denotativas de la discriminación y el prejuicio racial :

indio / blanco  
pelado / catrín  
«naco» / «fresa»  
rural / urbano

En tanto expresiones ideológicas los sentimientos de identidad social son parte de las concepciones grupales determinadas históricamente, hecho que posibilita la emergencia de distintas formas de identificación en el

---

<sup>22</sup> Monsiváis, *ibid.*, pp. 219-220.

<sup>23</sup> Véase la concurrida pagina web (<http://fresas.com.mx/diccionario.htm>).

<sup>24</sup> E. Serna, “El naco en el país de las castas”. *Ensayo mexicano*. F. Patrón (coord.). Universidad Nacional Autónoma de México; Universidad Veracruzana, Editorial Aldus. México, 2001. p. 747.

marco de una misma clase social. Los términos discriminatorios anotados corresponden a la noción de *negatividades* explicada por Jean Paul Sartre en *El ser y la nada*. Se trata de “realidades que no son sólo objeto de juicio sino experimentadas, combatidas, temidas, por el ser humano y que en su infraestructura están habitadas por la negación como una condición necesaria de su existencia”.<sup>25</sup>

Al respecto, es preciso recordar la advertencia que, en el precipitado ensayo, establece Serna respecto a que la línea divisoria entre la gente bien y los «nacos» no está claramente establecida, “quizá porque el mayor encanto de la discriminación consiste en practicarla veleidosamente sin un criterio selectivo bien definido”. Con certidumbre, el referido autor advierte que “El «naco» pertenece por lo común a la raza de bronce, pero los blancos no tenemos la aprobación de la casta divina, como lo sabe cualquier güero más o menos plebeyo que haya sido rechazado en una discoteca de moda, por no agradarle a un portero generalmente cobrizo. La naquez siempre es un *atributo que nos llega del exterior*”.<sup>26</sup>

Entreverados con el racismo referido a las diferencias físicas, articulado con la óptica del prejuicio social que ve en el indio un ser inferior y obsoleto, operan el etnocentrismo y el prejuicio del poder, ejercicio ideológico que se nutre en las falsas premisas de la mestizofilia y la «cultura nacional» hegemónica. Aquí es pertinente citar la incisiva reflexión de Jorge Gómez Izquierdo en el sentido de que el indigenismo antropológico (sustentando una postura antirracista) tuvo como objetivo central la integración y aculturación de la población llamada indo-mestiza. Toda vez que esta política oficial no logró sus propósitos, la autoridad del Estado se manifestó incompleta y limitada. Se explica así que “la integración nacionalista no puede tolerar las diferencias que encarnan aquellos que no se adhieren, ello explica que lo indígena se plantee como un problema”. En consecuencia, no debe extrañarnos que “el nacionalismo impulsado por el Estado llegue a refuncionalizar, en su dinámica incorporacionista, elementos del racismo y que adopte actitudes que, en el corto o en el largo plazo, tengan efectos contrarios a los principios que propugnen el antirracismo del relativismo cultural”.<sup>27</sup> En el cuadrante de

---

<sup>25</sup> J. Paul Sartre, *El ser y la nada*. Altaya, Barcelona, 1993, p. 57.

<sup>26</sup> E. Serna, *Ob. cit.*, p. 749.

<sup>27</sup> J. Gómez Izquierdo, “El discurso antirracista de un antropólogo indigenista: Juan Comas Camps”. *Desacatos*. CIESAS, México. 2000, p. 101. Al respecto, Enrique Florescano escribió con certidumbre que la visión negativa de “la memoria indígena explica que sólo ahora, cuando está por terminar el siglo XX, empecemos a descubrir la complejidad

las esquemáticas reflexiones antes esbozadas, se explican en buena medida las reacciones viscerales de signo discriminatorio, manifiestas ante la rebelión del Ejército Zapatista de Liberación Nacional que desde Chiapas sacudió a la nación el 1° de enero de 1994, al tiempo que el Tratado de Libre Comercio entraba en vigor. En el marco de la lucha, el gobernador interino de la entidad se refirió a los indios en términos propios de un intendente colonial, en tanto que la burguesía terrateniente de San Cristóbal de las Casas demostró su actitud discriminatoria recurriendo al viejo y gastado discurso de la supuesta incapacidad, ignorancia e inferioridad de los indígenas.

Desde cualquier ángulo que se les vea, estos hechos ponen nuevamente en el tapete de la discusión el tema de las actitudes discriminatorias en México, país donde la negación constante y grandilocuente de cualquier signo de racismo no corresponde a la realidad social. El prejuicio racial y la discriminación son considerados en los medios oficiales y académicos en términos vergonzantes. Sin embargo, como se ha demostrado, en el nivel no manifiesto y en el ámbito de las relaciones entre los indios y mestizos, este estigma se hace presente en distintos planos de la interacción social. En las relaciones asimétricas que caracterizan el trato interétnico, el prejuicio racial es inherente al patrón de sujeción cultural y explotación económica. Al restringirse las oportunidades económicas, educativas y políticas del indígena, al ubicarlo en el límite del sistema, al excluírsele de los beneficios del desarrollo nacional, se fortalecen las actitudes discriminantes y los prejuicios sociales que, en tal dimensión, difícilmente pueden desagregarse como actitudes diferentes. Círculo vicioso que la injusticia social ha prolongado, escondiéndose en los variados disfraces del indigenismo.

En esta brevísima glosa de reflexiones en torno al sonoro silencio de los enfoques teóricos y de los registros factuales respecto a los prejuicios raciales y la discriminación en México, es imprescindible recordar las apreciaciones de Jacques Lafaye dirigidas a dilucidar el “abismo de conceptos” que caracteriza la ambigua cuestión de la identidad cultural mexicana, imbricada necesariamente con el tema racial. En su óptica analítica, tanto para Justo Sierra (como para los miembros del Ateneo de la Juventud, e incluso para los de la Revolución triunfante), el “concepto de raza era epistemológicamente impuro”, considerando que “escapa de

---

de la memoria, a reconocer la fuerza que hizo llegar su mensaje recóndito a sus descendientes más distantes y su poderosa presencia actual, en medio de concepciones de la historia que se obstinan por imponerle una memoria única a la nación plural”. Véase su ensayo “Etnia vs Nación”, *Nexos*, núm. 258, junio, 1999, p. 62.



criterios genéticos”. En tal perspectiva, en el pensamiento de Andrés Molina Enríquez, “la patria y la raza casi se confunden”. Analista profundo de la historia de México, Lafaye advierte que el conocido lema “Por mi raza hablará el espíritu” (emblemático de la Universidad Nacional) procede “en línea recta de la *Fenomenología del espíritu* de Hegel”, cuyo postulado esencial es que “la historia de la humanidad es expresión del espíritu, cuyos avatares son los grandes periodos de la historia”. Advierte que el idealismo absoluto hegeliano “daría origen posterior al marxismo (materialismo absoluto) y al nazismo (absolutismo nacionalista)”. Y al preguntarse qué tiene que ver todo esto con la identidad nacional, concluye “que la «nación» mexicana le debe mucho más a la tradición intelectual europea que a la «circunstancia local» y continental latinoamericana”. En este referente histórico deben explorarse, entonces, las variables explicativas del complejo identificativo de los mexicanos, sin olvidar que (en palabras de Lafaye) “el concepto de ‘raza’ tuvo la mayor importancia en la formación de la nación mexicana”.<sup>28</sup>

En los planteamientos generales y esquemáticos de estas páginas, he querido destacar los más evidentes vacíos teóricos y conceptuales por cuanto hace al estudio de los fenómenos de discriminación racial que se observan en el pensamiento social y la sociedad mexicana. Múltiples son las variables que deben ser ahondadas para explicar las razones de esta peculiar expresión del racismo y sus secuelas discriminatorias articuladas a la dinámica de las identidades colectivas, la configuración de las lealtades étnicas y la desigualdad estructural de la nación. Es así que en el prejuicio y la discriminación racial opera no sólo como elemento cohesionante de la identidad nacional, entendida en los términos ideológicos de la mestizofilia, sino como referente de la formación social mexicana en tanto que (en palabras de Gómez Izquierdo) garantiza “la reproducción de una clase dominante y justifica como algo «natural» o «innato» el orden social en la que ella domina”.<sup>29</sup>

El tema del racismo en México remite al debate de los prerrequisitos que implica un necesario y nuevo pacto entre el Estado mexicano y los grupos étnicos, el cual tiene que perfilarse sobre bases pluriétnicas y democráticas, en el contexto de la refundación de la nación mexicana. Y

---

<sup>28</sup> J. Lafaye, *Quetzalcóatl y Guadalupe. Abismo de conceptos*. Fondo de Cultura Económica. México, 1999 (3ª ed. en español), pp. 563-564 ss.

<sup>29</sup> J. Gómez Izquierdo, “La vigencia y pertinencia de los estudios sobre el racismo en México”. *Boletín informativo y hemerográfico*, CIESAS Golfo, núms. 21-22; julio/diciembre 1999, p. 47.

es en este plano donde el tema de las autonomías indígenas adquiere plena actualidad. Las nuevas expresiones de la conciencia clasista y de la identidad étnica de los pueblos indígenas orientan su movilización política a la búsqueda de reivindicaciones a un tiempo socioeconómicas y culturales. Su planteamiento estratégico incluye al mundo no indígena en tanto lucha por apropiarse de los instrumentos políticos, jurídicos y tecnológicos controlados por los grupos dominantes. En tal caso, el sentimiento de lealtad hacia la tradición cultural originaria no desaparece, sino que se reformula en el marco de la sociedad abierta. El sentido de la pertenencia étnica primordial, lejos de ser contrario al proceso de concientización, lo fortalece y sustenta, enriqueciendo los planteamientos de lucha en una doble perspectiva de su condición social: como miembros de grupos étnicos específicos (tzeltales, tzotziles, etc.) y como “indios”, en cuyo caso la identidad remite a su situación económica, es decir a su adscripción clasista. La cultura primordial sustenta la conciencia *en sí* y contribuye a desarrollar (mediante la praxis) la lucha *para sí*.

Ciertamente, la dialéctica que envuelve al mestizo y al indio se produce en una nación joven que agrupa a comunidades indígenas muy antiguas, combinación que obliga a incorporar a esa oposición nuevas contradicciones: lo nuevo y lo viejo, lo moderno y lo tradicional. Desde esta perspectiva, tiene que considerarse la opinión de Francisco Pellizzini en el sentido de que “México glorifica la raza, una no-raza (...) los indios encarnan, en su no-raza, (...) una identidad que resiste y dura, al lado de la otra, en contraste con la otra, e inclusive *dentro* de la otra, como si fuera una identidad de raza. *Sin confundirse* con ella, la identidad india nutre con fuerza la identidad mexicana, que sin ella se vaciaría como un cuerpo sin alma, y comenzaría a despedir el mal olor de las identidades nacionales de tipo (blanco) sudafricano”.<sup>30</sup>

La identidad étnica a la que se refiere Pellizzini se configura a partir de una serie de características, entre las que se incluyen: unidad lingüística, sistemas parentales y de organización socio-económica que preservan la cohesión del grupo, territorio integrado y conceptualizado en el marco de la cosmovisión autóctona, normas tradicionales de gobierno o control social, que expresan primacía respecto a las formas institucionales de orden nacional, pautas de endoculturación y socialización que garantizan la reproducción sociocultural, etcétera. Es evidente que estos rasgos varían, en grado y consistencia, en razón directa de la dinámica de

---

<sup>30</sup> F. Pellizzini, “Misioneros y cargos: notas sobre la identidad y aculturación en los Altos de Chiapas”, *América Indígena*. Vol XLII, México, 1982, pp. 8-9.

integración que los diferentes grupos étnicos mantienen frente a la sociedad nacional.

Las identidades étnicas se configuran a partir de su encuentro con la diferencia. ¿Podría constituirse una identidad sin confrontación, sin contactos? La conciencia de *sí mismo*, es decir, la conciencia del *Yo*, se posibilita, adquiere y conoce mediante la identificación del *Otro*. Esta es una idea sobre la que Hegel trabajó con insistencia en su *Fenomenología del Espíritu* (recordemos que su filosofía explica el ser y el pensamiento a partir de un principio único). Las características de *autoadscripción* y *adscripción por otros* han sido consideradas en la teoría antropológica como núcleos de la identidad étnica (Barth, Balandier, Gossen, Ribeiro, Lanternari, etc). Sin embargo, el concepto se resiente por definiciones insuficientes para denotar los procesos de cambio de las identidades étnicas (estrategias alternativas de transformación, diferencias en códigos valorativos de identificación y exclusión, fracturas en la relación identidad/cultura, identidad/territorio, etc). En efecto, las ambigüedades en el uso de la noción de «identidad» son resultado de los papeles dominantes o subordinados de los actores interactuantes. No obstante, al examinar las aproximaciones conceptuales (no sólo ambiguas, sino también erráticas) es preciso considerar, además, las formulaciones teóricas que definen la identidad étnica a partir de considerandos que nacen de nociones en las que se privilegian valores pretendidamente esenciales. Estos puntos de vista recuerdan “el terrible museo de arquetipos platónicos” (según apunta Borges). Es decir, están sustentadas en el inmovilismo, la supuesta permanencia pancrónica de la esencia, que expresa nostalgia por lo pasado en detrimento de las dinámicas presentes, y las configuraciones sociales futuras. En una palabra, son estas formulaciones subrayadamente ahistóricas. En tales perspectivas se deja a un lado la dinámica inherente a las identidades étnicas; el carácter dialéctico que determina la lógica de las alteridades. En efecto (y como se ha demostrado en las páginas esquemáticas de este ensayo), la identidad étnica no es una construcción ideológica ni unívoca, ni esencial. La multiplicidad de niveles de significación que entraña deviene efecto óptico que se refleja en la diversidad de representaciones que la entidad comunitaria corporativa formula respecto a los otros ( los *indios*, los «nacos», los *pelados*, en el marco de estas reflexiones).

La ambigüedad y transitividad, la imprecisión del concepto, adquieren otra significación cuando se incorporan a la vorágine de la posmodernidad. En este contexto la etnicidad llega a vincularse al nacionalismo, constituyéndose en dos temas fundamentales de nuestros días. Atención: ambas expresiones ideológicas se han convertido en algunos sitios de la

geografía planetaria en fuentes de extremismo e intolerancia, en tanto resultantes de manipulaciones políticas. Las guerras de exterminio, los odios raciales, las retóricas hegemónicas que van de Acteal a la antigua Yugoslavia, de Cambodia a Sudáfrica, de Palestina a la Europa que discrimina a gitanos y “sudacas”; los signos de la nueva confrontación entre el mundo islámico y Occidente que vivimos con sobresalto y confusión, testimonian el drama político que inicia el siglo XXI. Las oposiciones implícitas en estas confrontaciones de sentidos diversos coinciden con el antagonismo que caracteriza lo *propio* frente a lo *ajeno*:

autóctono / extranjero  
solidario / contrario  
igual / distinto  
autónomo / hegemónico  
centro / periferia  
unidad / diversidad  
verdadero / falso  
hombre / diablo  
etcétera

Amartya Sen (Premio Nobel de Economía 1998) advierte que, en su nuevo libro *Humanity: A Moral History of The Twentieth Century*, Jonathan Glover argumenta que “muchas de las atrocidades del mundo ocurren como resultado de que la gente se siente obligada a actuar de forma particular, de acuerdo con la identidad que cree tener, lo cual incluye castigar a quienes pertenecen a un grupo que tiene una relación hostil con el que uno pertenece”. En efecto, lo uno y lo múltiple, identidad y diferencia son expresiones plurales en franca articulación estructural. Los factores políticos y económicos tienen relevancia en la configuración de las identidades, pero son los aspectos subjetivos resultantes de condicionantes culturales los que inciden directamente en su integración. En la sociedad mexicana las identidades colectivas deben examinarse como resultantes de un proceso complejo sociopolítico que se transforma en producto ideológico, adjetivado por las matrices culturales, en el que participan los grupos sociales que vinculan a éste sus comportamientos, pautados entre el pasado, el presente y las angustias del porvenir.