

La discriminación racial

Textos de
Olivia Gall
Ermanno Vitale
Sylvia Schmelkes

Consejo Nacional para Prevenir la Discriminación



© 2005

La discriminación racial

COLECCIÓN MIRADAS 3

Consejo Nacional para Prevenir la Discriminación

ISBN: 970-9833-22-7

Dante 14, col. Anzures,

Del. Miguel Hidalgo

11590, México DF.

Prohibida su reproducción en cualquier medio impreso o electrónico
sin el permiso expreso y por escrito de los editores.

Impreso en México

Printed in México

Distribución gratuita. Prohibida su venta.

Índice

- 5 **Palabras liminares**
GILBERTO RINCÓN GALLARDO
- 7 **Desigualdad, diferencialismo,
asimilacionismo, segregacionismo y
exterminio: racismos ordinarios en el
mundo y en México**
OLIVIA GALL
- 7 Introducción: las paradojas de la igualdad.
- 9 Identidad y otredad.
- 10 Los universales y recurrentes mecanismos de la
exclusión y la intolerancia, cunas del racismo.
- 12 El racismo.
- 17 ¿Cuándo y dónde nace el racismo?
- 21 Los racismos ordinarios en tiempos de
la modernidad.
- 23 México, ¿un país racista?
- 32 Raza, género y nación.
- 37 Conclusiones en dos tiempos: el mundo
y México.
- 46 Bibliografía.
- 53 **Contra la discriminación, más allá de la diferencia:
los derechos fundamentales**
ERMANNNO VITALE
- 53 Lugares comunes y recetas simplistas.
- 57 Prejuicios, discriminación, racismo.
- 66 ¿Vencerá la democracia a la discriminación?
- 69 La cultura de la derecha y su encanto perenne.
- 76 El único antídoto: los derechos fundamentales.
- 82 Una mirada a México.
- 85 Conclusión inconcluyente (pero tenazmente universalista).
- 87 Bibliografía

ÍNDICE

- 91 **Interculturalidad, democracia y
ciudadanía en México**
SYLVIA SCHMELKES
- 91 Introducción: multiculturalidad
e interculturalidad.
- 96 Interculturalidad y democracia.
- 97 Educar para la interculturalidad.
- 99 Colofón.
- 100 Bibliografía
- 101 **Sobre los autores**

Palabras liminares

En la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas* Hegel refiere el caso de un fraile que estaba a punto de morir de inanición debido a que su médico le había prescrito comer únicamente fruta, y él no había encontrado *fruta*, sino manzanas, peras, duraznos, etcétera. Esta broma puede ilustrar convenientemente la supuesta contraposición entre la igualdad de los seres humanos y sus evidentes diferencias, tema vinculado a escala mundial con los programas de lucha contra la discriminación.

La discusión a este propósito es vasta y compleja; se desarrolla lo mismo en el campo jurídico que en el filosófico y el cultural. Las múltiples posiciones, sus variaciones y matices no se agotan en el terreno académico: inciden en la legislación de muchos países y a través de éstas –pero no sólo por su conducto– en la vida cotidiana de las personas. Ante un fenómeno tan pernicioso como el racismo, la pregunta acerca de si la igualdad ante la ley debe o no prevalecer sobre los usos y costumbres de etnias específicas, o si es necesario que los pueblos indígenas se integren a la civilización occidental para poder ejercer con plenitud sus derechos fundamentales, cobra un cariz nada humorístico en el que se juega el destino de culturas enteras.

De entre las formas de exclusión –todas deleznable y dañinas– quizá sea el racismo la más aparatosamente destructiva en la historia de la humanidad. Desde el desprecio de los griegos por los *bárbaros* hasta la actual discriminación a emigrantes en las democracias más desarrolladas de Europa, pasando por la brutal conquista de América, el holocausto perpetrado por los nazis, el régimen del *apartheid* en Sudáfrica, el segregacionismo estadounidense o el feroz exterminio en la ex Yugoslavia y Ruanda, esta lacra ha manchado con sangre, odio y sufrimiento todos los rincones del planeta a lo largo de los siglos. Lo sigue haciendo.

Por ello, es preciso estudiar el fenómeno, desvelar su camaleónica capacidad de mutación y adaptación a diferentes circunstancias políticas, sociales y económicas, descubrir las oscuras raíces que lo

PRESENTACIÓN

nutren y proponer desde un frente interdisciplinario medidas realistas para acabar con él.

De acuerdo con este propósito ofrecemos al lector el tercer volumen de la colección “Miradas”, integrado por tres ensayos que abordan el problema desde diversas perspectivas. El que ocupa el sitio central, signado por el filósofo italiano Ermanno Vitale, es un admirable ejercicio de reflexión que parte de agudas observaciones sobre la cotidianeidad y se eleva sin rupturas hasta la consideración de los derechos fundamentales. La fluida exposición nos permite reconocer la raigambre concreta de estos principios universales, que a menudo parecen meramente abstractos. Los textos de la doctora Olivia Gall y la maestra Sylvia Schmelkes, que flanquean la propuesta de Vitale, la complementan y enriquecen situando el problema en el caso de nuestro país, en su especificidad histórica y perspectivas particulares.

A pesar del ominoso tema, es mérito de los autores el que este libro no sólo sea útil sino también disfrutable.

GILBERTO RINCÓN GALLARDO

Desigualdad, diferencialismo, asimilacionismo, segregacionismo y exterminio: racismos ordinarios en el mundo y en México

OLIVIA GALL

Introducción: las paradojas de la igualdad

Un buen número de ciudadanos del mundo hablamos hoy insistentemente de la necesidad de erradicar consciente y activamente la exclusión, la discriminación, la intolerancia, la xenofobia y el racismo, temas todos que abordaremos en este ensayo, dando énfasis especial al último de ellos: el racismo o la discriminación racial. Al hablar así partimos, aun si no estamos plenamente conscientes de ello, del reconocimiento previo de que todos los habitantes de nuestro planeta tenemos un valor —que no una esencia o una identidad— igual como seres humanos. Damos entonces por hecho que existe tal cosa como la incuestionable evidencia de una necesidad planetaria de los derechos humanos. Sin embargo, por más llano que parezca, este reconocimiento engendra susceptibilidades y paradojas de primera magnitud.

Susceptibilidades, porque toca aspectos puntillosos de la sensibilidad de individuos, grupos, colectividades, sociedades y/o naciones. Aspectos como la sangre, los antepasados o los orígenes; el terruño; la pertenencia; la identidad personal y la identidad colectiva, en los que están involucradas pequeñeces como la historia y la memoria colectivas, la religión, las tradiciones y costumbres, el color de la piel, el arte culinario o la lengua; y, finalmente, la(s) forma(s) de ver, de sentir y de enfrentar a los otros, los diferentes. Paradojas, porque al hablar de derechos iguales nos enfrascamos en una contradicción central: “aquella entre el universalismo que concierne a los seres humanos y el universalismo que concierne a las culturas” (Castoriadis, 1985: 7).

Podríamos mencionar múltiples ejemplos de esta contradicción, pero mencionaremos sólo dos. El primero habla sin duda de una de las grandes tragedias de la actualidad: el conflicto árabe-israelí. El Estado israelí nació gracias a la votación casi unánime de los países

OLIVIA GALL

miembros de la Organización de las Naciones Unidas (ONU), como reacción ante el mayor monumento al racismo que haya conocido el mundo moderno: el racismo del exterminio, aquel que conjunta todas las lógicas, todos los registros de la segregación. Es un Estado que en su vida interna opera en forma claramente democrática. Sin embargo, ¿cómo puede calificarse hoy el trato que le da este Estado al pueblo palestino?: ¿como una tragedia histórica?, ¿como el trato inevitable de un pueblo que, en aras de su supervivencia, tiene que sacrificar a otro pueblo?, ¿como una actitud protectora de su integridad y unidad nacional, frente a un pueblo atrasado y abandonado por el resto del mundo árabe, que contribuyó a lanzarlo a una situación desesperada?, ¿como un trato basado en la lógica militarista alimentada por múltiples intereses en el Medio Oriente?, ¿como colonialismo expansionista?, ¿como exclusión inevitable?, ¿como discriminación no asumida en la conciencia nacional y en la diáspora? o, finalmente, ¿como racismo?

El segundo abre una interrogante hacia el abordaje de estos temas en nuestro país. El Estado mexicano moderno, anticlerical, liberal e indigenista, se proclama campeón mundial del antirracismo a través del mestizaje. En palabras de don Jesús Reyes Heróles: “México construyó una tradición de libertad e igualdad naturales que arraigó en la cultura del pueblo y nos libró muy temprano de la esclavitud, la servidumbre y el racismo”. Esta visión, ¿es o no un gran mito con el que hemos vivido y alrededor del cual se ha construido nuestra identidad nacional?

Si observamos con cuidado estas susceptibilidades y paradojas podemos apreciar lo complejo del fenómeno. Por eso, con el fin de abordarlo, quisiera plantear varias preguntas y tratar de darles algunas respuestas, para luego cerrar con ciertas reflexiones en torno a posibles acciones a desarrollar en nuestro país en contra del racismo. Estas preguntas son: 1. ¿Qué es la identidad y cuál es la mancuerna identidad-otredad? 2. ¿Cuáles son los mecanismos de la exclusión y de la intolerancia, cuna del racismo? 3. ¿Son evitables o inevitables?, ¿son normales o anormales? 4. ¿Qué es el racismo? 5. ¿De qué se compone? 6. ¿Es lo mismo hablar de conflictos interétnicos que de conflictos en los que está presente el racismo? 7. ¿Cuándo nació el racismo en la historia? 8. ¿Cuáles han sido y son sus manifestaciones diversas? 9. ¿En cuál o en cuáles de sus variantes se ha presentado y se presenta en nuestro país?¹

¹ Debo aclarar que no voy a tocar sino el tema de los racismos contra los indígenas. Asimismo, no he trabajado aún el tema del racismo contra otras minorías étnicas en México: los judíos, los orientales, los negros, etcétera.

10. ¿Cuál es la relación entre raza y género en general y en México en particular?

Identidad y otredad

La identidad es: “La percepción colectiva de un ‘nosotros’ relativamente homogéneo (el grupo visto desde dentro) por oposición a ‘los otros’ (el grupo de fuera), en función del reconocimiento de caracteres, marcas y rasgos compartidos que funcionan también como signos y emblemas, así como de una memoria común” (Fossaert, 1983).

Esta percepción colectiva es a la vez tangible e intangible. Está compuesta de aquellas cosas imperceptibles por las que se echan a andar los mecanismos de la significación que le son propios a la memoria común de una colectividad humana. Sea cual sea ésta, sus miembros comparten un territorio, una historia y una cultura específicos, que los hacen sentirse “idénticos” —así, entrecomillado. Este sentimiento, esta certeza de su calidad de idénticos, funciona como una especie de “argamasa invisible que aglutina puntualmente y da coherencia a la vida de los pueblos; les provoca el sentimiento de pertenencia y el de diferencia respecto de los otros, para que a su vez éstos los reconozcan como diferentes” (Ávila Palafox, 1993).

Identidad y otredad son dos caras de la misma moneda. Ningún grupo humano se autopercebe y se autodefine más que por oposición a la forma en la que percibe y define a otro grupo humano, al que considera diferente de sí. Vista en este sentido, la identidad no es un absoluto previamente determinado por el origen y la pertenencia puramente étnica y situado más allá de la conciencia y de la voluntad de los hombres. Más bien es una realidad social marcada por profundos imperativos: territorial, económico, de clase, político, institucional, de re-creación y re-elaboración constantes de la memoria e historia grupales y de la asunción de la propia cultura (Barth, 1976).

Estos ingredientes, producto de la simbiosis entre el individuo y el grupo, elaboran un coctel de una potencialidad extraordinaria, algo así como un *corpus mysticum* que posee toda la fuerza de las pulsiones primarias del género humano. Por eso aparece constantemente en nuestro lenguaje, en los dichos, en la poesía, en la filosofía y en el folklore: en el “Yo soy quien soy” de Calderón de la Barca; en el “Yo soy quien soy y no me parezco a naiden” del folklore mexicano; en el “Yo no soy yo” de Juan Ramón; en la frase de Jorge Luis Borges, “esa cosa rara que somos, numerosa y una”; en el “Todos soy yo” de Miguel de Unamuno; y, finalmente, en la hermosísima fórmula de Arthur Rim-

OLIVIA GALL

baud: “*je est un autre*” (“yo es otro”). Al respecto Lisón Tolosana comenta: “La historia le confiere al conjunto [al grupo] la inmortalidad por sucesión, el nivel de lo trascendente, de lo recubierto de grandeza cósmica, de lo sagrado, de lo religioso; de aquello que llega a convertirse en la ideología más poderosa, aquello por lo que los simples mortales están dispuestos a inmolarse y, tristemente, [por lo que] están también dispuestos a matar” (Lisón Tolosana, 1993).

La identidad colectiva –de la que la identidad individual no está más que parcialmente exenta– es entonces una construcción social, una forma de representarse, de darle significación al nosotros. Es una idea en la cabeza y un sentimiento en las tripas de muchos que se viven como idénticos, pero no es una simple idea, sino una por la que, simplemente, como dice Lisón Tolosana, podemos dar la vida y quitársela a otros. Se entiende entonces por qué, cuando uno analiza las relaciones o los conflictos entre grupos socioculturales –llamados conflictos interculturales o interétnicos–, uno de los vehículos privilegiados del análisis es la construcción de identidad, que no existe sin su contraparte: la construcción de la otredad.

Los universales y recurrentes mecanismos de la exclusión y la intolerancia, cunas del racismo

Desde la perspectiva de la identidad-otredad como una construcción social históricamente determinada podemos aproximarnos al racismo desde su origen: la intolerancia y la exclusión.

Si definimos a esta última como “la negación sistemática, en la historia, de la idea y de la práctica a ella asociada, de que los otros son simplemente otros” (Castoriadis, 1985) veremos que se trata de un fenómeno mucho más universal de lo que se admite. Parecen ser universales la “aparente incapacidad de constituirse uno mismo sin excluir al otro, y la aparente incapacidad de excluir al otro sin desvalorizarlo y, finalmente, sin odiarlo” (Castoriadis, 1985: 12). Esa forma de representar al otro tiene su historia. En el tiempo humano de cuyo andar no hay historia registrada existe sólo un nosotros y nuestro proceso de autoafirmación. Posteriormente, las comunidades humanas encuentran a los otros y, a partir de ahí, se enfrentan a tres posibilidades: considerar a las instituciones de esos otros como superiores; considerarlas como iguales o equivalentes, o considerarlas como inferiores.

El primer caso implicaría un suicidio. Es poco frecuente, por no decir inexistente, que una sociedad instituida quiera desaparecer bajo el reconocimiento de que la otra es mejor. ¿Y por qué ha sido así? Porque en general se ha equiparado igual e indiferencia o, por el contrario, diferente e incomparable. Es decir, se ha dicho, si éstos son iguales a nosotros y nosotros somos iguales a ellos, entonces no hay razón para que tengamos costumbres distintas (Castoriadis, 1985: 15). En otras palabras, si los judíos son iguales a los indios nahuas, o los judíos tendrían que comer puerco igual que los nahuas o éstos deberían dejar de comer puerco igual que los judíos; o bien, si los ciudadanos de Singapur son iguales a los franceses, los singapurenses tendrían que abandonar la práctica de cortarles la mano a los ladrones o los franceses tendrían que adoptarla.

Sin embargo, lo anterior no se acepta porque la indiferenciación es vivida como la pérdida de la propia identidad, implica la indiferencia, la no-diferencia, y ello lleva a que se pierda la razón de ser de las propias costumbres. La consecuencia de no aceptarlo es evidentemente que no se quiere ver a los otros como eso, como simplemente otros. En otras palabras, no podemos dejar de verlos como aquellos con quienes debemos compararnos. Pero, ¿por qué es así?, ¿por qué no podemos dejar de compararlos?, ¿por qué no simplemente los aceptamos? Porque tendríamos que proceder a algo que históricamente se ha mostrado excepcionalmente difícil: tolerar en ellos costumbres que para nosotros son abominaciones.

La verdad de las propias instituciones se vuelve así tanto más verdadera cuanto más se compara con otras. Por ello, “la historia humana muestra que considerar al ‘otro’ [como] inferior ha sido [...] una opción de cuasi proclividad natural” (Castoriadis, 1985: 15). O, como lo diría la politóloga francesa Ariane Chebel d’Appollonia hablando del racismo:

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

OLIVIA GALL

El siguiente es el **mecanismo de la exclusión**:

Procedimiento de pertenencia a una cultura

Si A = lo que yo soy vale entonces pertenezco a un conjunto social que vale

Procedimiento de falaz representatividad de una cultura

Si A = lo que yo soy vale entonces A = el tipo mismo de lo que vale

Conclusión

Si A = el tipo mismo de lo que vale entonces no A = el tipo mismo de lo que no vale

Fuente: Castoriadis, 1985.

Llevemos ahora esta reflexión inicial sobre la exclusión y la intolerancia al territorio particular del racismo, una de sus formas más extremas.

El racismo

Raza, etnicidad y clase

Lo primero que es necesario apuntar —y aquí sigo la línea de pensamiento del investigador británico Peter Wade— 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; tenemos que verlos dentro del contexto de la historia de las ideas (Wade, 1997: 5) y colocarlos al mismo tiempo dentro del contexto de las prácticas, dos contextos que se autodeterminan constantemente.

LA RAZA

Hoy en día muchos biólogos, genetistas y antropólogos físicos han llegado a la conclusión de que desde el punto de vista biológico las razas no existen. En otras palabras, no hay duda de que las variaciones genéticas se presentan, pero es muy difícil partir de un gen o de un grupo de genes y trazar una línea alrededor de su distribución en el espacio, de tal forma que podamos definir los límites de una raza. Las agrupaciones humanas en términos de blancos o negros no pue-

den, por ello, ser marcadas o establecidas en términos genéticos de ninguna manera que sea mínimamente clara o precisa.

Por otra parte, la mayoría de los psicólogos coinciden en que los seres humanos somos en promedio muy parecidos en términos de nuestras capacidades y nuestras limitaciones mentales, y que si bien las variaciones entre unos y otros existen, éstas no son tan significativas como para poder correlacionarlas con categorías tales como negros, amerindios, blancos, asiáticos, etcétera (Wade, 1997: 13).

A partir de los descubrimientos del año 2000 en torno al genoma humano hoy sabemos que, desde el punto de vista genético, los más de 6,000 millones de seres humanos que habitamos este planeta somos—independientemente de nuestro color de piel y origen geográfico—99.9% iguales, mientras que las diferencias entre nosotros están solamente contenidas en 0.1% de nuestro genoma. En el 99.9% de nuestras similitudes genéticas residen cosas tan fundamentales como que todos tenemos estómago, piel, un hemisferio izquierdo y un hemisferio derecho en el cerebro, órganos genitales, ya sean masculinos o femeninos—esta diferencia está codificada en nuestro ADN en forma de cromosomas y hormonas—o lengua y orejas. En el restante 0.1% del código del nuestro ADN se alojan las diferencias, sí, y no por ser cuantitativamente ínfimas las debemos anular. Están, no hay duda de ello, contenidas en algunos rasgos visibles que marcan diferencias entre los seres humanos, como el color de la piel o la forma de los ojos o de los labios. También residen en algunas características no visibles como la propensión de un grupo humano que ha tendido a mezclarse poco con otros a tener cierto tipo de factor RH o a ser afectado con más facilidad por cierto tipo de enfermedades y no por otras.

Esta información reciente es, sin duda, apenas la punta del *iceberg* de descubrimientos por venir que nos abrirán cada vez más los ojos acerca del peso de la genética en nuestras diferencias. A pesar de ser la punta del *iceberg* es ya importante, sobre todo porque sí nos permite contestar a quienes han basado la discriminación racial en supuestas “profundas diferencias genéticas”, que las que existen no son de una magnitud tal que permitan justificar que se finque en la genética la idea que un grupo tiene acerca de otro como “inferior, incapaz, lento, sucio, ladrón, sin alma, sin sentimientos, sin iniciativa propia, hecho para trabajar como los animales”, etcétera (Ridley, 2000).

Existe, por lo tanto, un acuerdo bastante generalizado entre los científicos naturalistas y sociales en el sentido de que las razas no son

OLIVIA GALL

sino construcciones sociales. En otras palabras, al igual que la identidad la raza es una idea. Sin embargo, nuevamente como en el caso de la identidad decir esto último no es sinónimo de afirmar que “la idea de raza es meramente una idea” o, dicho de otro modo, es algo que no tiene importancia en la realidad. Por el contrario, como muchas otras ideas la de raza resulta tener un enorme peso en la realidad porque las personas que creen en ella se comportan como si las razas realmente existieran, transformándolas así en categorías sociales dotadas de un gran poder, en realidades sociales extremadamente significativas.

Por ello se pregunta Wade: “¿qué clase de construcciones sociales son las razas?” Una respuesta muy común a esta pregunta —incluso entre los científicos sociales— es la que asume que existe tal cosa como la cruda realidad de la diferencia fenotípica, es decir, la existencia de las disparidades entre las distintas apariencias físicas de la gente. Ello significa que a pesar de que “reconocen que las razas no existen como entidades biológicas, genéticas, objetivas, [sí] tratan de reconstruir un fundamento objetivo que les permita reconocer la existencia de distinciones ‘raciales’ como si éstas estuvieran basadas en el fenotipo” (Wade, 1997: 14). Sin embargo, dicho fundamento es falso porque, de hecho, sólo ciertas variaciones fenotípicas conforman categorías e ideologías raciales y aquellas que cuentan han emergido a lo largo de la historia. En otras palabras, concluye Wade: “Las razas, las categorías raciales y las ideologías raciales son aquellas que elaboran construcciones sociales recurriendo a los aspectos particulares de la variación fenotípica, que fueron transformados en significantes vitales de la diferencia durante los encuentros coloniales europeos con otras culturas” (1997: 14-15).

Como se puede ver, Wade enfatiza de manera particular los encuentros coloniales europeos como los únicos que transformaron en significantes vitales de la diferencia ciertos aspectos particulares de la variación fenotípica; otros autores ponen en duda esta afirmación. Volveremos sobre ello más adelante.

LA ETNICIDAD

El término *etnicidad* es un concepto que ha sido frecuentemente usado en lugar del de *raza*, ya sea porque el solo uso de esta palabra ha sido considerado *per se* como propagador del racismo, al implicar que desde el punto de vista biológico las razas en efecto existen, ya sea porque, teñido por su propia historia, simplemente “olía feo” (Wade, 1997: 16).

¿Qué quiere decir exactamente el término “etnicidad”? De acuerdo con otro autor británico, Marcus Banks, la etnicidad es una “colección de declaraciones bastante simplistas y obvias acerca de las fronteras, la otredad, las metas y los logros, el ser y la identidad, la descendencia y la clasificación, que ha sido construida tanto por el antropólogo como por el sujeto” (Banks, 1996: 5).

Podemos argüir entonces que la etnicidad es también una construcción social, pero entonces: ¿en dónde reside, si es que reside en algún lado, su especificidad? “El consenso general es que la etnicidad se refiere a diferencias ‘culturales’, mientras que, como lo vimos líneas arriba, dícese de la raza que ésta se refiere a las diferencias fenotípicas” (Wade, 1997: 16-17). No obstante, para Wade la diferencia cultural se extiende a lo largo y ancho del espacio geográfico. La gente usa su localización o más bien su supuesto origen para hablar de la diferencia y de la igualdad. “¿De dónde eres?” es, por tanto, la pregunta étnica por excelencia.

Claro que no todas las diferencias objetivas en cuanto a localización son importantes en términos de las percepciones de la gente acerca de la diferencia geográfica, pero tal perspectiva, la construcción de “una geografía cultural”, ayuda mucho a explicar qué entiende la gente por “diferencias étnicas”, y por qué la etnicidad parece haberse convertido en un fenómeno común e importante en el mundo moderno, en el que personas provenientes de diferentes lugares, situados dentro de sus propias geografías culturales, se han estado interrelacionando con creciente intensidad, conformando así periodos en los que se da una intensa redefinición de las fronteras y de las colectividades sociales.

Resumiendo: de la misma forma que con la raza, “la etnicidad y las categorizaciones étnicas son parte de una historia específica” (Wade, 1997: 17-19). Sin embargo, raza y etnicidad son conceptos distintos, aunque con frecuencia estrechamente relacionados, en especial dentro de las sociedades coloniales o en las sociedades con un pasado colonial. Los dos son construcciones sociales, pero distintas: el primero está basado en ideas acerca de las diferencias innatas que se fueron forjando como elementos centrales en el establecimiento de la diferencia durante los encuentros coloniales con otros pueblos. El segundo está fundado en una noción específica de la diferenciación cultural construida sobre la idea de lugar de origen, en la que las relaciones sociales responden antes que nada a diferencias geográficas, espacialmente determinadas.

Visto así es evidente que las identificaciones raciales y étnicas se traslapan tanto en la teoría como en la práctica. Sin embargo, la distinción

OLIVIA GALL

establecida líneas arriba entre los dos debe respetarse, aunque el término de raza “suene mal” y esté “cargado de una historia abominable” (Wade, 1997: 19). Remplazar esos términos de esa forma —algo que ocurre con mucha frecuencia en América Latina y en México en particular— implica negar el papel específico que han jugado en la historia las identificaciones raciales o los diversos tipos de discriminación en ellas basados. Y, a su vez, negar lo anterior equivale a borrar la historia particular por medio de la cual estas identificaciones llegan a adquirir la fuerza que tienen al invocar, como lo hacen, una larga historia de encuentros coloniales, esclavitud, discriminación, resistencia y demás.

Ahora bien, no se trata de sostener con este argumento otro —que sería absurdo y vulgarizaría la concepción aquí defendida— según el cual las historias de las relaciones interétnicas no pueden ser largas y conflictivas (conflictos lingüísticos, por el territorio, pugnas por el poder dentro de una nación, etcétera). Se trata solamente de “destacar la historia del racismo llamándola por su nombre”, de darle a su densidad histórica el peso que merece.

LA CLASE, EN RELACIÓN CON LA RAZA Y LA ETNICIDAD

La teoría marxista clásica, que es en general aquella con la cual se debate cuando se toca este tema, arguye que los orígenes del racismo pueden encontrarse en las relaciones sociales de clase inherentes al colonialismo. Añade que las categorías raciales fueron creadas por la burguesía con el propósito de dominar mejor a una parte específica de la fuerza de trabajo, calificada así como inferior y solamente apta para el trabajo manual. Hoy sabemos que a pesar de que esta visión no es totalmente incorrecta, sí simplifica en exceso la realidad histórica del mundo colonizado, por varias razones:

1. Porque las categorías ideológicas pueden afectar a los factores económicos de la misma forma en la que los últimos pueden afectar a las primeras. En el caso concreto de América Latina esto es perfectamente claro, lo que explica por qué, por ejemplo, en muchas de sus regiones los africanos y no los indios fueron convertidos en esclavos.
2. Porque las identificaciones raciales pueden ser diferentes o bien durante diferentes periodos dentro de la fase capitalista de la historia de un país, o bien —y este es el caso de Chiapas frente al de otras regiones de México— en algunas de las regiones de un país a lo largo del mismo periodo de su desarrollo capitalista.
3. Porque de acuerdo con este tipo de explicación: ¿cómo podría uno dar cuenta de la diversidad de clase o de la discriminación de cualquier otro

tipo dentro de una categoría racial oprimida, de la violación de mujeres indias a manos de hombres indios, por ejemplo? (Wade, 1997: 24).

¿Cuándo y dónde nace el racismo?

Varios de los especialistas europeos más destacados en el tema sitúan los orígenes del racismo en el nacimiento de la modernidad, primero con la colonización de nuevos territorios y mercados; después, y sobre todo, con la Ilustración, la instalación en las mentes, los corazones y las cartas magnas de Occidente, de la igualdad como valor jurídico central y, finalmente, con la consolidación de los Estados-nación en el siglo XIX.

La corriente que sitúa el nacimiento del racismo como paralelo al nacimiento de la Ilustración y de las constituciones liberales

La investigadora española Paz Moreno Feliú escribe: “Lo peculiar del racismo no es que haya pasado paulatinamente de la formulación del odio o rechazo a los ‘otros’ expresada, por ejemplo, en el terreno religioso de la Europa medieval, a una racionalización basada en la biología” (Moreno Feliú, 1994). En otras palabras –agrega– es cierto que en tiempos antiguos, previos a “la modernidad”, la discriminación, exclusión, segregación e incluso el exterminio del otro se debían a que no le rendía culto al dios correcto, o a que no nació en una cultura digna de ser mirada por este dios correcto. No obstante, a partir del nacimiento de las relaciones modernas de producción y de las ideas, leyes y conformaciones nacionales a ellas asociadas, se deben a que ese otro es *biológicamente inferior* a nosotros. Sin embargo, eso no significa que el racismo se explique por tal ruptura de las lógicas de discriminación ya que, dice esta autora, “no hay línea de continuidad [entre ellas]: el racismo es una doctrina nacida de la misma ruptura con lo antes conocido” (Moreno Feliú, 1994).

Michel Wieviorka, sociólogo francés y uno de los más prolíficos autores sobre el tema, plantea: “Es posible [...] pensar en la unidad del racismo y a la vez reconocer la gran variedad de sus expresiones históricas. Para ello, se debe relacionar racismo con modernidad” (Wieviorka, 1994). En este sentido, la ruptura de la que habla Moreno Feliú radica fundamentalmente en que la sociedad anterior a la modernidad se basaba en un principio estructurante de desigualdad, mientras que la sociedad moderna está basada en el principio estructurante de la igualdad como valor. En otros términos, Wieviorka sos-

OLIVIA GALL

tiene que la definición de lo político elaborada por la ideología moderna —todos los ciudadanos de una nación son iguales ante la ley y gozan de los mismos derechos individuales— es lo que está en el origen mismo del racismo, puesto que conduce a la necesidad de explicar y justificar lo que en una sociedad basada en el principio estructurante de la desigualdad no era necesario ni explicar ni justificar: el carácter inevitable de la jerarquía económica, sociocultural y política establecida o, para decirlo en términos populares mexicanos, el hecho de que algunos sean menos e incluso mucho menos iguales que otros.

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

Si bien todo parecía indicar que las instituciones del Estado se creaban a partir de esta base material y simbólica común, fueron en realidad ellas quienes se erigieron en los mecanismos para conformar este fundamento colectivo. Lograr erigir la identidad nacional en una identidad total fue sinónimo de construir la doctrina política más importante de los tiempos modernos. Ésta se tradujo de ahí en adelante en la subordinación definitiva de las demás identidades y en el establecimiento de criterios precisos que permitieran definir si una persona era merecedora o no de pertenecer al Estado-nación.

Para construir una ideología nacionalista sólida, el aparato estatal europeo del siglo XIX y sus intelectuales orgánicos tuvieron que elaborar y reelaborar con cuidado la identidad nacional. Con este fin pusieron en marcha todos sus recursos, desde los del aparato militar hasta los del cultural: la política cultural, la educación, la creación de símbolos de cohesión y grandeza nacionales (Stavenhagen, 1994).

Tuvieron, entonces, que definir un nosotros y un los otros. Se enfrentaron así a la complejidad de homogeneizar a una población dividida por diferencias regionales, dialectales, religiosas, de clase, de educación, de origen, de estatus y de convicciones. Fueron asimismo a buscar aquellos rasgos que casi no son susceptibles de ser cambiados: el color de la piel, el tipo de pelo y de facciones, el lugar de nacimiento, la adscripción etno-racial de los antepasados, es decir, “aque-llos elementos que tienen la virtud de parecer claros y no necesitan de doctas discusiones: se tienen o no se tienen, se es o no se es, se pertenece o no se pertenece” (Krotz, 1994, p. 27).

De este modo se fortaleció el moderno Estado-nación en Europa, no sólo por el establecimiento de la igualdad como valor jurídico-político central de su construcción, sino también gracias a la justificación de la jerarquía sociocultural a pesar de ello existente, constituida por la definición del yo colectivo, del nosotros nacional, sinónimos del nacimiento del racismo propiamente dicho, el cual se reforzó por una parte frente a otros Estados-nación y, por otra, desde dentro, es decir, mediante la consolidación de la dominación y dirigencia de los grupos de poder.

*La corriente que sostiene que el racismo,
como odio del otro, nació paralelamente
al surgimiento de los pueblos con historia*

Hay otros autores (Delacampagne, 1983; Castoriadis, 1985) que no coinciden en que, entre las múltiples discriminaciones previas a la modernidad de unas culturas en contra de otras, y aquellas propias de la modernidad exista una “línea clara de ruptura” o “no haya línea alguna de continuidad”. Si pensamos, arguyen, que “la única especificidad decisiva del racismo es no permitir a los otros abjurar (o se les persigue o se sospecha de ellos cuando ya han abjurado)” y, por lo tanto, desear de una u otra forma la muerte del otro, veremos que este ha sido un fenómeno tan viejo como el tiempo humano con historia (Castoriadis, 1985: 17 y 18). Entre el racismo moderno y las intolerancias religiosas no hay gran diferencia, piensa el sociólogo y filósofo francés, hoy desaparecido. Por razones de fe, ni los pueblos mono-teístas ni los politeístas les aseguraron a los otros un tratamiento distinto del que algunas sociedades modernas instituidas les hacen padecer a quienes hacen inferiores, arguyendo supuestos motivos naturales, biológicos (Spencer, Gobineau, 1973) o genéticos (Goebbels).

OLIVIA GALL

Se define aquí como racismo aquello que la mayoría de los teóricos europeos calificarían de fenómenos de exclusión, segregación e incluso exterminio propios de la antigüedad o de la Edad Media, que situarían dentro de la intolerancia religiosa o de la discriminación marcada a lo largo de varios siglos por el peso de la religión y por los intereses a ella asociados, etcétera. La polémica está abierta: mientras que para Castoriadis “una de las burradas que gozan actualmente de una gran circulación es la idea de que el racismo o simplemente el odio al otro es una invención específica de Occidente” (1985: 10), para Wieviorka y Moreno Feliú racismo es sinónimo de “la inferiorización y/o exclusión del ‘otro’ basadas en la lógica biologicista” que nació con la modernidad y específicamente en Occidente.

El debate no es sencillo: por un lado parece lógico pensar que la esencia explicativa del marcaje de desigualdades que justifican la inferiorización excluyente cambia radicalmente desde el momento en que el mundo humano empieza a regirse por los argumentos de la razón y de la igualdad, es decir, cuando surge la argumentación en torno al fenotipo o al genotipo como la explicación primera y última de una desigualdad que la ley no traduce, puesto que la trasciende, va más allá de ella, ya que brota de lo biológico, de lo natural, un terreno inamovible e incuestionable. Por otro lado, tener que recurrir a la explicación de lo biológico en plena era de la modernización cientifista, considerándolo como aquel territorio que, situado más allá de la voluntad de las instituciones sociales, define los rasgos que hacen que una persona sea digna de pertenecer o no al *in-group*, al nosotros, al yo colectivo, o no, nos conduce a pensar que el salto cuántico que da la humanidad en los siglos XVIII y XIX en materia científica, tecnológica, socioeconómica, política y jurídica no tiene parangón en el terreno cultural.

A raíz de lo anterior se justifican las dos siguientes preguntas: ¿no es el factor fenotípico históricamente aprehendido y reproducido lo que desde el principio de nuestros tiempos registrados ha sido el elemento base que ha establecido la diferencia y su *interiorización* entre unos pueblos y otros?; ¿no fue así independientemente de si este factor ha sido subsumido dentro de argumentos que se sustentan en diferencias de culto, biológicas, genéticas o, finalmente, culturales (como ocurre, lo veremos más adelante, en Europa desde los años 70 del siglo xx)? La cuestión es compleja, en efecto, pero me parece importante mencionarla ya que ella, como muchas de las discusiones que involucran la dimensión cultural —en especial la historia de las men-

talidades o de las construcciones sociales— puede jugar el papel de obstaculizar largamente las transformaciones de las estructuras. El racismo, lo sabemos, es una de esas poderosas ideas obstaculizadoras, y no me parece de ninguna manera agotada la postura de quienes afirman que, al margen del argumento utilizado en tal o cual época para el odio o la exclusión del otro, de hecho es cómo uno lo ve, lo percibe, lo huele o lo escucha lo que marca en primer término el nacimiento de la larga historia humana racista, mucho antes que el momento fundacional de la tan debatida y polémica modernidad.

Los racismos ordinarios en tiempos de la modernidad

Planteada esta discusión, pero independientemente de ella, los estudiosos del fenómeno coinciden en que en tiempos de la modernidad se puede dividir al conjunto de manifestaciones racistas de nuestro planeta en dos grandes grupos: a) aquellas que responden a “la lógica de la desigualdad” y b) aquellas que responden a “la lógica de la diferencia”.

El racismo de la desigualdad

En este grupo se encuentran aquellos fenómenos que “tienen su origen en la tradición comunitaria, afirman la diferencia, exaltan la pureza de las razas y separan a los grupos” (Bastide, 1970; Taguieff, 1987). En este tipo de actitudes y prácticas racistas las mayorías o el grupo en el poder considera que el otro tiene su lugar en la sociedad, en la nación o en el imperio, con la condición de que sea aminorado, confinado en lo más bajo de las relaciones de producción, explotado o sobreexplotado (Wieviorka, 1994).

Esta es la lógica tradicional del racismo, la que plantea que el otro no es igual, que es inferior; desde el nacimiento de la modernidad rigió durante siglos las relaciones interculturales entre mayorías y minorías, en el seno de Europa, en Estados Unidos y durante los procesos de colonización.

El racismo de la diferencia

Dentro de este segundo grupo se encuentran aquellos fenómenos de discriminación y/o exclusión en los que más que proceder a la inferiorización del otro lo que se exalta es la absoluta e irreductible dife-

OLIVIA GALL

rencia cultural, no racial, de este último con el yo colectivo. Este es el racismo que queda claramente plasmado en el argumento de un famoso genetista de la Universidad de Stanford, el doctor Luca Cavalli-Sforza, quien afirma:

La tendencia a descalificar a la gente sobre la base de su raza es profundamente injusta e incorrecta, ya que las razas no existen y, por lo tanto, el concepto de raza humana es totalmente arbitrario. Detesto la palabra raza porque se la identifica con la superioridad y la inferioridad de los pueblos, *superioridad e inferioridad que de ninguna manera son biológicas sino culturales* (citado por Stolcke, 1993, subrayado mío).

El racismo que responde a esta lógica ha sido llamado también “nuevo racismo”, “neorracismo” o “fundamentalismo cultural” (Stolcke, 1993). Se ha manifestado en general a lo largo de los últimos 20 a 25 años en los países del llamado Primer Mundo. En éstos, al lado de las viejas manifestaciones del racismo de la desigualdad, como el antisemitismo, ha surgido una nueva forma de la discriminación sociocultural, que resulta del desprestigio sufrido por el racismo a raíz de la tragedia del holocausto. Como ser racista es malo, como mostrar que uno considera a los otros —sobre todo a los inmigrantes— como seres inferiores, ahora se inventa otra justificación: “no podemos convivir con ellos porque son simplemente diferentes”. El resultado, es, sin embargo, la marginación, la exclusión y, en muchas ocasiones, una violencia de tipo fundamentalista.²

² Estará de acuerdo el lector en que existe una contradicción de base en la obra de los autores que sostienen que sólo se llama racismo a aquel fenómeno en el que la exclusión se fundamenta en las diferencias fenotípicas o genotípicas, pero simultáneamente sostienen que este “fundamentalismo cultural” —que no basa sus razones discriminatorias en lo biológico— se puede llamar racismo. Varios de estos mismos autores sostienen que si el racismo “nació con la modernidad en Occidente” es porque fue ahí donde se originó la razón naturalizante de la desigualdad inferiorizante, pero entonces podría preguntárseles si no se reconoce en las discriminaciones premodernas rasgos racistas porque éstas no fundamentaban su argumento en el biologicismo; ¿por qué considerar entonces al diferencialismo como una forma de racismo si tampoco procede sobre la base de este argumento? Desde mi punto de vista hay aquí también una contradicción, que en todo caso fortalece la posición de aquellos que sitúan el nacimiento del racismo en la premodernidad.

México, ¿un país racista?

El 17 de mayo de 2001, hace menos de un mes, el Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN) ordenó “la suspensión total” de los contactos con el gobierno federal, al considerar que la reforma constitucional en materia de derechos y cultura indígenas aprobada por el Congreso es “una burla legislativa”; “una grave ofensa a los pueblos indios”; va a “prolongar la guerra en Chiapas”; “ignora por completo la demanda nacional de reconocimiento de los derechos y cultura indígenas”; “revela el divorcio total de la clase política respecto de las demandas populares”; “asegura que los indígenas sigan siendo objeto de limosnas y desprecios” (*La Jornada*, 18 de mayo de 2001).

En este comunicado a la nación, en voz del subcomandante Marcos, el EZLN concluía con tres frases contundentes: la reforma es el instrumento de los legisladores federales que “quieren convertir en derrota la marcha de la dignidad indígena”; “Fox la saluda y así demuestra que simuló hacer suya la iniciativa de la Comisión de Concordia y Pacificación (Cocopa), mientras negociaba con el Congreso y sus sectores duros una reforma que no reconoce los derechos indígenas”; “si algún nombre merece esa reforma es el de ‘reconocimiento constitucional de los derechos y la cultura de latifundistas y racistas’.” (*La Jornada*, 18 de mayo de 2001).

Escasos 17 días después de este comunicado, el artista plástico jalisciense Juan Soriano declaró a *Reforma*:

A Orozco, Rivera y Siqueiros los mencionan donde quiera por razones políticas, las mismas razones por las que tiene éxito el movimiento indígena en Chiapas, por la “cosa tan rara” de quienes tienen la idea de que son indios en un país en donde toda la gente es mestiza [...]. Por tercetos siguen siendo indios, y no pueden revivir sus tradiciones porque no las conocen, no saben escribir, ni se entienden entre ellos porque hablan diferentes idiomas, y los hablan muy mal. No hacen más que emborracharse, pegarle a las mujeres y protestar; no aprenden a trabajar la tierra, no aprenden a ser ciudadanos del lugar donde viven, es absurdo, y llevan más de 300 años de hacer eso y ahí siguen, pero son muy poquitos (*Reforma*, 17 de mayo de 2001).

La declaración de Soriano me hizo recordar un párrafo escrito por don Emilio Rabasa cuando era gobernador de Chiapas, a fines del siglo XIX:

OLIVIA GALL

Todo pueblo atrasado padece y se diezma al contacto del pueblo que le es superior y, sin embargo, no es humano impedirlo, porque no hay más medio que la vida común con todas sus asperezas, sus intolerancias, sus injusticias, sus abusos, sus violencias y sus crueldades, para que el inferior, por el ejercicio de la lucha y el dolor, se fortalezca y sobreviva. Aislarlo por una conmiseración real o hipócrita es condenarlo a la muerte tras una larga agonía (Rabasa, 1969).

Entre la severa acusación de Marcos y el racismo abierto del artista criollo, Samuel Ruiz también elevó su voz para sentenciar: “El sistema tiene en mente el exterminio indígena. Por eso, cuando se habla de la opción por los pobres el sistema tiembla, aunque sean legisladores” (Galán, 2001).

Las palabras del obispo de Chiapas sugerían en esa entrevista que no legislar a favor de las autonomías de los pueblos indios era equivalente a reiterarles, con la *Constitución* por arma, que no podían seguir siendo indios; que tenían que seguir pensando en su integración. Lo mismo pensaban, durante el siglo XIX, conservadores y liberales. Hace más de 130 años, por ejemplo, el conservador y funcionario del gobierno de Maximiliano, Francisco Pimentel, escribió que el objetivo del mestizaje debería ser la eliminación de la “amenaza roja”, lo que él llamaba el “genocidio humanitario”. Cuatro décadas antes que él José María Luis Mora, el padre del liberalismo mexicano, escribía algo muy parecido: “Los indios son cortos y envilecidos restos de la antigua población mexicana. Es indispensable poner en marcha un proyecto, que deberá concluir en el espacio de un siglo, con la fusión completa de los blancos y de los indios, y la extinción de la ‘raza india’ ” (Hale, 1987).

Cuatro días después de la entrevista con el *tatic* Ruiz, el mismo periódico publicaba las declaraciones del abogado y jurista mixteco, luchador social por la causa de los pueblos indios y actual director de Procuración de Justicia del INI, Francisco López Bárcenas: “Los legisladores aún no entienden que la reforma indígena que aprobaron no resuelve el conflicto chiapaneco y representa además una regresión para el país, al colocarlo al nivel de Guatemala y otras naciones que no han querido reconocer los derechos de sus pueblos indios”.

Entonces volvieron a mi memoria las siguientes frases, pronunciadas en una entrevista de los años 80 del siglo xx por integrantes de las elites guatemaltecas: “Me gusta España profundamente, y cada vez me identifico más con ella porque todo es blanco; los pueblos son blancos, su gente es blanca, huelen a blanco y no a carbón y leña como nuestros pueblos indios” y “los indígenas no pueden tener cul-

tura dado que son cerrados, analfabetos, retrasados, flojos y, sobre todo, ladrones” (Casaús Arzú, 1992).

En algunas de mis notas de campo de 1998 correspondientes a una investigación sobre el pensamiento racista de las elites en la historia de Chiapas registré cómo en varias de las familias coletas y comitecas entrevistadas algunos de sus integrantes no sólo avalaban sino que suscribían las dos frases arriba mencionadas de los finqueros guatemaltecos.

El racismo oculto tras la política estatal del binomio mestizaje-indigenismo

Me parece que la pregunta central con la que hay que abrir este tema es: ¿hasta qué punto se puede decir que el indigenismo mexicano del periodo posrevolucionario –Gamio, Caso– y la corriente mestizófila de la misma época –Vasconcelos, Molina Enríquez–, dos vetas del gran proyecto de forjar patria, estaban imbuidas de racismo?

Hoy podemos afirmar que como construcciones ideológicas y políticas estatales el mestizaje y el indigenismo no eran sino las dos caras de un programa cultural institucional del nuevo Estado posrevolucionario mexicano, construido gracias al desarrollo de políticas culturales, cuyo primer propósito era integrar a los indios dentro del universo demográfico y cultural mestizo. El objetivo de ambos lados de la moneda era, por lo tanto, el mismo: una fusión nacional en términos raciales, étnicos y culturales. Sin embargo, mientras que los mestizófilos –que no se oponían a las ideas y propuestas de los indigenistas– ponían tradicionalmente el acento en los beneficios que la nación obtendría gracias a tal política, los indigenistas –que no se oponían a las ideas y propuestas de los mestizófilos– insistían en que el bien de la nación sólo podía lograrse a través de pensar en el bienestar de los indígenas, como prioridad número uno.

En efecto, como sabemos la lógica de la que partía el binomio mestizaje-indigenismo era el asimilacionismo, el cual era de hecho el resultado de una ideología de mezclas de sangre en la que el blanqueamiento progresivo era el objetivo inmediato y la disolución de las identidades diferenciadas la meta de largo plazo. Como lo señala Alicia Castellanos, este tipo de ideología y de práctica no tolera la existencia de modelos distintos de vida colectiva. En lugar de imponer simplemente al otro que viva segregado del modelo cultural dominante necesita que éste se inserte de una forma subordinada en el entreteji-

OLIVIA GALL

do de las nuevas relaciones sociales regidas por las leyes del mercado. Para ello el otro tiene que disolver su identidad diferenciada, mediante la asimilación, en el modelo fenotípico y cultural dominante que sigue siendo visto como referencia y como libremente elegido entre los muchos ofrecidos por otros pueblos.

Hoy podemos afirmar que el asimilacionismo propio de las políticas indigenistas no sólo ha sido un fracaso desde el punto de vista de la solución a los problemas de los pueblos indios y de las relaciones interculturales en nuestro país, sino que también tiene un lado racista, ya que:

[...] mientras que el mestizaje [en México] aparece como enemigo de la discriminación racial a la que pretende combatir mediante su contrario, la integración racial, se contradice con su propio fundamento. En efecto, produce una nueva polarización sociocultural: por declararse la única forma válida de integración reemplaza la polarización blanco-indio a la que pretendía combatir con la polarización mestizo-indio, en la que el mestizo reemplaza al blanco en el lugar dominante (Machuca, 1998: 47).

A lo largo de toda nuestra historia –tanto la colonial como la independiente, y tanto bajo los argumentos de la superioridad de la civilización española, de la cultura criolla, como el del mestizaje– siempre se ha impuesto una solución no india a los asuntos que conciernen a los pueblos indios. En lo que se refiere a nuestra historia posrevolucionaria, sin necesariamente quererlo en sus corazones, los indigenistas, en esencia mestizófilos, legaron a las instituciones federales que nos han regido hasta ahora una herencia ideológica profundamente teñida de racismo, en su versión asimilacionista.³ Posteriormente, a principios de los años 70 –cuando 30 años de dominio del Partido Revolucionario Institucional (PRI) ya habían borrado el contenido básico de la política social implícita en el indigenismo cardenista, cuando se desarrolló un fuerte movimiento social de lucha por la tierra como consecuencia de una importante crisis agrícola, cuando el papel principal de dicho movimiento fue primordialmente el de la reivindicación de los derechos de los distintos grupos étnicos del país por parte de los campesinos indígenas y mestizos– el Estado mexicano se vio obligado a ir transformando paulatinamente el contenido ideológico de su discurso indigenista. Propuso entonces reconsiderar el proyecto de construcción nacional mediante el abandono de sus aspiraciones homogenei-

³ Para una mayor profundización sobre este tema, véase Gall, 2001.

zantes como fundamento de la nación mediante la incorporación a su concepción de identidad nacional de la diversidad étnica, a la que desde entonces se hace referencia en términos de “uno de los elementos fundadores de la nación mexicana” (Castellanos Guerrero, 1994). Sin embargo, el tiempo pasado desde entonces no ha sido suficiente para que el Estado —regido por el PRI y ahora por el Partido Acción Nacional (PAN)— precise con claridad las estrategias que va a emplear para que la transformación de su discurso se traduzca en una política que articule las identidades colectivas con las identidades diferenciadas (Castellanos Guerrero, 1994).

De esta forma, disfrazada de reformas legales y políticas, de políticas públicas y de prácticas culturales poco claras, la ideología oficial sigue buscando maneras para justificar por qué aquellos que aún son vistos como los otros también continúan siendo excluidos —sea bajo el argumento asimilacionista, sea bajo el actual argumento en contra de la balcanización enemiga del interés supremo de la nación— no sólo de las decisiones que conciernen al país en su conjunto sino incluso de las que les conciernen a ellos mismos.

Sin embargo, ello no sólo ocurre desde el ámbito estatal. El terreno civil también merece ser cuestionado al respecto, incluso aquel sector que se considera profundamente enemigo de las palabras recientes de Juan Soriano. Dos breves ejemplos a falta de espacio: la consigna “todos somos Marcos” fue —como bien lo apunta Marisa Belaustegui-goitia en su excelente trabajo *Descarados y deslenguados: el cuerpo y la lengua india en los umbrales de la nación*— “la primera frase [surgida de la sociedad civil solidaria con el EZLN] que, aunque eficiente para crear resistencia y apoyo en la detención de medidas gubernamentales radicales, demostró lo que ya se sabía: que todos queremos ser Marcos y que ninguno queremos ser indios y menos indias” (2001: 6). Este fenómeno se hizo ampliamente evidente ante mis propios ojos cuando durante la reciente marcha zapatista hacia el Congreso de la Unión, concretamente en el mitin de Tlaltizapán, sede del cuartel general de Emiliano Zapata, varios campesinos morelenses de inflamado discurso zapatista y maya-zapatista se reían burlones de la imposibilidad que tenían los comandantes y las comandantas de pronunciar correctamente el español y, en particular, los nombres nahuas de los pueblos de la región. No mostraban con ello sino hasta qué punto la solidaridad de clase o de causa puede perfectamente no estar exenta de racismo; hasta qué punto el discurso oficial dominante del mestizaje ha penetrado en las capas pobres, urbanas y rurales, de nuestro país. Como también lo

OLIVIA GALL

apunta Belausteguigoitia: “El cumplimiento de las promesas de la modernidad es posible sólo para aquellos que hablan su lenguaje”. Y aquellos que ya lo hablan mejor, que ya manejan mejor los escenarios de “propiedad” (pertinencia) y “propiedad” (pertenencia) de los lenguajes de la modernidad (2001: 1-2) pueden permitirse, sin ni siquiera percatarse de ello, desplegar actitudes racistas que nunca se permitirían hacia, por ejemplo, un ciudadano alemán que no supiera pronunciar los nombres propios de su lengua, tan asimilados al español del altiplano.

*El racismo en Chiapas,
eje estructural obstaculizador de transformaciones*

En diversas regiones de nuestro país, entre las cuales destaca el estado de Chiapas, nos encontramos con varias formas de racismo, en ocasiones mucho más agresivas que el asimilacionismo. Entre ellas, algunas como el segregacionismo han pervivido y constituyen, como ya lo decíamos, importantes obstáculos a la transformación de las mentalidades y de la vida de estas sociedades, con consecuencias en las prácticas sociales, políticas y culturales.

Para entender estos otros racismos mexicanos es necesario cuestionarse acerca de qué ocurre cuando el mestizaje no es visto como lo vio durante cerca de un siglo el Estado mexicano, es decir, como un ideal histórico-biosocial convertido en cultura, que se presenta como un ente empalmado con el conjunto de la sociedad, pero situado por encima y más allá de las diferencias socioculturales. ¿Qué pasa cuando en lugar de ello todavía se ve al mestizo de una forma totalmente distinta —lo que sucede en Chiapas—: como la encarnación misma del sector socioeconómico y cultural dominante de caciques y de finqueros en regiones de fuerte población indígena?

Indios, ladinos y racismo en el lejano Chiapas

Históricamente, los conceptos mestizo y mestizaje construidos desde los sectores del poder ideológico-político y económico en Chiapas no se han empalmado con los del centro de la República, a pesar de que en algunos momentos de la etapa posrevolucionaria de la región las elites de los valles bajos centrales chiapanecos comulgaron con ellos por razones de estrategia económico-política. De hecho, al igual que en Guatemala, en Chiapas no se utiliza siquiera el término mestizo; se emplea “ladino”, cuyo significado local, como veremos, ni histórica ni ideológicamente puede considerarse sinónimo de aquél. Mientras que en el centro del país la palabra “mestizo” dejó de ser peyorati-

va en el siglo XIX, el término “ladino” siempre lo ha sido y sigue siéndolo. Como lo explica Manuel Hidalgo:

Al igual que el término de “indio”, el de “ladino” (deformación de la palabra “latino”) nace estigmatizado: su utilización permite un señalamiento o una interpelación despectiva del otro. En la época de la Colonia los indígenas utilizaron por primera vez la denominación “indios muy ladinos” para designar a los primeros mestizos, hijos de español e india, quienes eran ya objeto de discriminación (Hidalgo, 1996).

En el análisis del antropólogo guatemalteco Carlos Guzmán Böckler, los ladinos de ese país —y es el mismo caso para los de Chiapas— tienen características que los distinguen de los mestizos de otras regiones latinoamericanas por varias razones, la principal de las cuales es de carácter demográfico y está a su vez marcada por ciertos factores histórico-económicos. En casi todas las naciones latinoamericanas la población mayoritaria es mestiza, y de manera paulatina a lo largo de varios siglos el mestizo ha ido reemplazando al blanco en el control del poder económico y político. Sin embargo hay casos —como los de Guatemala y Chiapas, en especial en los Altos y la Selva— en los que la cantidad de población mestiza ha sido constantemente muy baja, trayendo como resultado que sea actualmente minoritaria frente a la población india: 34% en Guatemala, entre 20% y 30% en la Selva y los Altos de Chiapas. Por ello, escribe Guzmán Böckler: “El ladino es al mismo tiempo nacional y extranjero respecto de su propio país. Es nacional porque ocupa parte del territorio y extranjero porque desconoce a más de la mitad de sus habitantes (la población india)” (Guzmán Böckler, 1996: 194).

Este hecho crucial lo ha colocado históricamente en una suerte de aislamiento por su posición de intermediario entre una ínfima franja de blancos, cuyo poder sobre los indios no tenía muchos límites, dada la lejanía de estas provincias de los poderes centrales, y una apabullante mayoría de indios totalmente sometida a la sobreexplotación y la discriminación sin medida de las que hablamos más arriba.

Esta especie de soledad identitaria, que Guzmán Böckler llama “intento de fuga del ladino”, lo lleva a tratar de agarrarse, como de una tabla de salvación, de los valores y la cultura del mundo occidental, aunque sólo sea por los símbolos externos que le permiten considerarse heredero de la civilización cristiana de Occidente. Y cuando, como en el caso de Chiapas, su soledad identitaria se ve reforzada porque se encuentra en una situación demográficamente minoritaria, el

OLIVIA GALL

colonialismo mental puede traducirse en diversas situaciones, entre las cuales destacan el miedo, el odio y el racismo con respecto al indio.

Este intenso miedo colectivo ladino del otro indígena se ha traducido, en varias ocasiones a lo largo de la historia de Chiapas, en una violencia grupal aparentemente defensiva, bajo el argumento de la inminente necesidad de autoprotección contra la población india. Es preciso mencionar que también el caso contrario tiene lugar y el indio alberga igualmente un sentimiento de miedo-odio respecto del ladino, algo profundamente arraigado en los corazones y en las cabezas de los indígenas de Chiapas. Tal situación se alimenta de una larga historia de derrotas, sumisión y humillación.

Cargados de odios y miedos se han ido desarrollando en Chiapas varios tipos de racismo, entre los cuales merece una especial mención el racismo segregacionista de la región de los Altos. La concepción arriba mencionada de los sancristobalenses acerca de los ladinos como sinónimo de cruzados, mañosos o aindiados es fundamental para entender con más claridad el fenómeno que ahí se desarrolló. Mencionaré algunos ejemplos significativos de esta visión racista del indio.

Hasta 1937 los indios no podían hacer uso de las banquetas, montar a caballo ni circular por las calles de San Cristóbal después de las siete de la noche, bajo pena de muerte o cárcel (Favre, 1992). Por otra parte, la manera en la que un ladino le habla a un indio ha sido siempre distinta de aquella con la que le habla a cualquier otra persona. Como lo dice el finquero de Rosario Castellanos en *Balún Canán*: “El español es privilegio nuestro, y lo usamos hablando de usted a los superiores, de tú a los iguales, de vos a los indios” (Castellanos, 1957).

En 1998 Michel Chanteau, el párroco católico francés del municipio tzotzil de Chenalhó, quien después de 35 años de servicio en su comunidad fue expulsado del país por el gobierno federal, declaró a la prensa francesa:

Yo vi el *apartheid* entre indios y mestizos en los Altos. Todavía hay gente en Chiapas que considera que los indios son “gente sin razón”, como en el tiempo de Fray Bartolomé de Las Casas. En mi parroquia, el primer día que celebré la misa [en lengua tzotzil] los ladinos abandonaron la iglesia. Y cuando yo decía: “mis hermanos indios o mis hermanas indias” los ladinos me contestaban: “tal vez usted es hermano suyo, nosotros no”.⁴

⁴ *La Jornada* (4 de marzo de 1998) reproduce un artículo de *l'Humanité Hebdo* (sin mencionar la fecha de referencia). Michel Chanteau era uno de los miembros de

Como podemos observar con claridad, en México la categoría “mestizo” tiene una gran capacidad de metamorfosis, en función de la historia nacional concebida desde el corazón del poder federal o de la historia regional vista con los ojos de las élites de las regiones, sobre todo si estas últimas tienen fuerte poblamiento indígena. El discurso del mestizaje no funciona en nuestro país en un solo y único sentido. En efecto, el concepto mestizo es polisémico: mientras que en el centro del país representa –bajo la forma del amplio conjunto formado por los trabajadores urbanos y rurales, los sectores populares y las clases medias– el ideal de la *raza cósmica*, en otros lugares representa un grupo social y político formado por los explotadores de indios, odiado y temido por ellos. En tales sitios, según escribe Jesús Antonio Machuca, el mestizaje:

[...] se revela como un fenómeno que, lejos de amalgamar el mosaico de la diversidad nacional, aparece como un proceso inacabado y una expresión de la propia diferenciación y [de] la parte discriminatoria de la sociedad. En una de sus vertientes sirve como una aberrante evidencia fenotípica para enfatizar aún más, desde los rasgos físicos, las distancias socioeconómicas y culturales de la población. La calidad de mestizo sirve para identificar el lugar de una persona en la jerarquía socioeconómica como un criterio de discriminación (1998: 44).

Es en gran parte por ello que los indios de Chiapas han sufrido el *apartheid* –el racismo segregacionista– durante siglos, sin que el Estado haya intervenido para detenerlo. Así, entre las actitudes de los ladinos y la pasividad del Estado, la violencia interétnica teñida de racismo ha sido alimentada sin cesar en Chiapas a lo largo de la historia colonial y poscolonial. Parte de ella se ha traducido en un número importante de rebeliones indígenas, uno de cuyos elementos en común –de manera implícita, excepto en el caso del neozapatismo que lo ha hecho explícito– ha sido la lucha en contra de la discriminación racial y de clase.

Estoy por ello de acuerdo con Carlos Monsiváis cuando dice, en la entrevista que él y Herman Bellinhausen le hicieron a Marcos en *La Jornada* el 8 de enero de 2001: “Creo que una de las grandes aportaciones de este movimiento es introducir a la discusión el tema del racismo como una de las características nacionales innegables [...] y es una aportación muy notable”. En efecto, pero me parece que esto no sólo debe

la diócesis de San Cristóbal de Las Casas, encabezada durante 35 años y hasta noviembre de 2000 por el obispo Samuel Ruiz García.

OLIVIA GALL

quedar enunciado así; debe explicarse brevemente. Primero, creo que es cierta esta afirmación porque fue justo tras las múltiples ocasiones en que el EZLN pronunció la palabra antes tan proscrita que muchos la introdujeron en su léxico personal; segundo, porque el EZLN condujo su rebelión en un sentido en el que no lo habían hecho antes otras sublevaciones indígenas: no ir en contra del blanco o del mestizo, sino proclamar: “somos indios, pero también somos mexicanos”. Esta frase, que parece tan sencilla, no lo es, ya que implica decir: ni somos sólo indios que queremos vivir aislados, ni somos sólo mexicanos que queremos ser todos mestizos; lo que deseamos es ser de valor igual pero de cultura diferente; iguales en la diferencia. Y esta es simplemente la consigna por excelencia del movimiento antirracista en el mundo entero.

Raza, género y nación

Rescatar del olvido en el que varias disciplinas han colocado a las mujeres indígenas en tanto actoras sociales implica en parte contribuir a crear conciencia del fenómeno que indica que “en contraste con la no muy añeja pero sí creciente preocupación por los problemas de raza manifestada por algunas académicas feministas,⁵ la preocupación por el género ha estado ostensiblemente ausente de la literatura reciente sobre los problemas de raza y etnicidad” (Stolcke, 1993: 23). Implica sobre todo tratar de contrarrestar la discriminación de clase, raza y género de la que las mujeres indígenas han sido objeto desde hace siglos y que aparece constantemente en sus testimonios. Entender la correlación existente entre la estratificación de clase, género y raza resulta así fundamental no sólo para explicar la triple opresión de las mujeres indígenas, sino para comprender las distintas estrategias de lucha que ellas han desarrollado frente al Estado, la sociedad mestiza y sus propias comunidades y organizaciones (Gall y Hernández Castillo, 2001).

En las sociedades coloniales

Según explica con claridad Apen Ruiz en su magnífico trabajo *La india bonita: nación, raza y género en el México revolucionario*, “todos los nacionalismos, de forma explícita o implícita, se fundamentan en una apropiación de las mujeres, bien [sea] simbólica, discursiva o físicamente” (Ruiz, 2001: 4). Por otra parte, en las sociedades fuertemente estratificadas, entre las cuales se encuentran en forma importante las de

⁵ En especial las estadounidenses, pero sólo a partir de los años 80 del siglo xx.

pasado colonial, se crean estrechos vínculos en términos de raza, clase y género. Verena Stolcke, en su ya clásico artículo, escribe:

Por lo menos en las sociedades clasistas la homologación entre raza y sexo y entre etnicidad y género se mantiene [...] e incluso existe un vínculo ideológico y político entre ambos pares de relaciones. De manera similar [...] las diferencias “sexuales” al igual que las “raciales” han sido y continúan siendo marcadas ideológicamente como “hechos” biológicos que son socialmente significativos, en una sociedad clasista, como una manera de naturalizar y así perpetuar las desigualdades de clase y género. La naturalización de las desigualdades sociales —es decir, el racismo— es una doctrina político-ideológica fundamental diseñada para reconciliar, obviamente de manera fallida, la igualdad de oportunidades con una realidad desigual. Cada vez que la condición social se atribuye a deficiencias “naturales”, las mujeres se ubican en el centro de la discusión como madres, como portadoras y reproductoras, para una clase, un grupo étnico o una nación. [...] Es esta compleja constelación de elementos político-ideológicos la que, en las sociedades clasistas, vincula las diferencias de género con las diferencias sexuales y la etnicidad con la “raza”. Las diversas experiencias de opresión de las mujeres dependiendo de su clase o “raza” son una importante manifestación de este hecho (Stolcke, 1993: 30, traducción mía).

También Partha Chatterjee, en su estudio sobre nación y género en India, muestra “cómo los discursos coloniales y nacionales compartieron una serie de dicotomías sobre lo femenino-masculino, lo espiritual-material y lo interior-exterior. Estas dicotomías, que se basaban en una noción de la mujer siempre colonizable (para el hombre, para el imperio o para la nación) fueron además básicas para el traspaso de un sistema patriarcal imperial a uno nacional” (Chatterjee, 1993, citada por Ruiz, 2001: 4).

En el México moderno

Las almas y los cuerpos de las mujeres indígenas mexicanas, literal y metafóricamente, han sido la materia prima tanto para la tan mencionada necesidad de una profunda “regeneración moral” en el siglo XIX (Escalante, 1992), como para el nacionalismo oficial basado en el mito del México homogéneo y mestizo. En *Forjar patria*, Manuel Gamio les confiere a las mujeres un papel central al escribir: “Cuando México sea una gran nación lo deberá a muchas causas, pero la principal habrá de consistir en la fuerte, viril y resistente raza, que desde hoy moldea la mujer femenina mexicana” (Gamio, 1960: 130, citado por Ruiz, 2001: 9).

OLIVIA GALL

Aparece aquí claramente cómo, si bien en el México de 1920 ya no era la Iglesia la que controlaba las almas, los cuerpos y la sexualidad de los hombres y las mujeres, sí era otro ente patriarcal, el Estado, el nuevo depositario del control de los cuerpos y de la sexualidad, ya no de los hombres pero sí de las mujeres, porque éstas eran “más maleables”. Y bajo este control su papel era parir al México mestizo, un México con un pie —el masculino— en el cambio, en la modernidad, pero otro —el femenino— bien fincado en la tradición, es decir, en el mundo indígena. Escribe Ruiz: “La mujer mestiza, aunque racialmente estuviera mezclada, podía mantener ciertos aspectos de su cultura indígena”. Por eso Gamio *racializaba* o *biologizaba* aspectos culturales de la mujer indígena (Ruiz, 2001: 14), por ejemplo cuando escribía que ésta:

[...] goza del supremo don del amor y puede aspirar a la suprema gloria de la maternidad, [mientras que entre la raza blanca] decenas, quizás centenas de millares de mujeres aptas para la maternidad y dispuestas al amor vegetan, sin embargo, miserable, ridícula, ignominiosamente célibes y enloquecidas por ver satisfecho el legítimo deseo de sus entrañas sedientas (Gamio, 1923: 70, citado por Ruiz, 2001: 14).

Por todo ello, concluye Ruiz en forma pertinente, para el nacionalismo revolucionario que construía el país sobre la base de la invención de una identidad nacional mestiza, en la que los cuerpos de las mujeres eran fundamentales portadores de la nueva nación, “está claro que el mestizaje, entendido como blanqueamiento, funcionaba para los hombres indígenas, pero no para las mujeres” (Ruiz, 2001: 17), que debían seguir siendo morenas, “no modernas”, tradicionales, “naturales” o, como lo decía Gamio, “femeninas pero no feministas” (Ruiz, 2001: 17).

Por otra parte, también para las culturas indígenas —e incluso hoy en día para gran parte del movimiento indio— los cuerpos y las almas de las mujeres son considerados como propiedad de la comunidad, es decir, de los hombres de la comunidad. El discurso patriarcal consiste en fundamentar la reivindicación de las tradiciones milenarias considerando a las mujeres como las transmisoras por excelencia de la cultura (Gall y Hernández Castillo, 2001).

Tomado en su conjunto, este análisis arroja la conclusión de que, colocadas en el más bajo nivel de la escala de las diferencias sexuales, de clase y de raza, las mujeres indígenas de nuestro país sufren no sólo el más alto grado de discriminación sino también de aquella que combina el mayor número de registros de tipos de discriminación, entre los cuales el político no está exento. Al enfocar la inferiorización por ellas

sufrida desde el punto de vista que aquí nos concierne, el del racismo, podemos ver claramente cómo las ha afectado en forma especialmente violenta. Durante una buena parte del siglo xx no adoptó hacia ellas, por lo menos, su cara asimilacionista en la misma forma en la que lo hizo con los hombres indígenas porque, como ya vimos con Apen Ruiz, el blanqueamiento progresivo no estaba precisamente destinado a ellas. Adoptó en cambio una modalidad paternalista, profundamente sexista, una forma extrema del racismo segregacionista, cuyas manifestaciones más drásticas, pero comunes, han sido en extremo violentas.

Un finquero guatemalteco, para mostrar cuán favorable al exterminio de los indios era y, por el contrario, cuánto apoyaba el mestizaje como una manera de blanquear a los naturales de su país, le decía a la socióloga Martha Casaús Arzú en los años 80 del siglo xx: “La única solución para Guatemala es mejorar la raza, traer sementales arios para mejorarla. Yo tuve en mi finca durante muchos años un administrador alemán, y por cada india que preñaba le pagaba yo 50 dólares extra” (Casaús, 1992: 279).

La situación en Chiapas no ha sido muy distinta. Los documentos históricos y la historia oral dan cuenta de que en las fincas cafetaleras del Soconusco se sigue promoviendo este servicio nacional, la mayoría de las veces de manera forzada. Documentos oficiales de mediados del siglo pasado hacen referencia a la “acción civilizadora mediante el mestizaje”, que en muchos casos fue asumida por capataces y finqueros de las plantaciones cafetaleras, en donde las mujeres indígenas que bajaban a cortar café con sus esposos eran concebidas como parte de las propiedades del patrón. Testimonios recabados en 1994 con ancianas mames dan cuenta de la vigencia que seguía teniendo esa práctica hasta hace apenas unos años:

Las mujeres también trabajamos a la par del hombre, pero aparte teníamos que echar tortilla, nos levantábamos a las tres de la mañana y nos sentábamos hasta que se metía el sol. Era dura la vida en la finca, pero lo más fiero era cuando el patrón o el caporal se fijaban en alguna solterita; entonces había que aguantar y hacer lo que ellos dijeran. En las fincas empezaron a nacer muchos niños más blanquitos [...] muchos de estos niños ya no aprendieron tokiol (mam).⁶

⁶ Testimonio de N. V. Canadá, *El porvenir*, recabado por Rosalva Aída Hernández Castillo.

OLIVIA GALL

En Chiapas las mujeres indias han sido siempre violadas por los ladinos.⁷ Como ha sido documentado por muchos autores (Arizpe, 1994; Hernández Castillo, 1998; Van der Berghe, 1971; Favre, 1992; Guillén, 1994) esta práctica ha sido aceptada durante siglos por los ladinos de casi todo el estado, con especial énfasis en la región de Los Altos. A través de ella los miembros de la elites de la región no han hecho sino reiterar que los cuerpos de las indias —por ser ellas de esa raza y de ese sexo inferior, dos rasgos naturales que no les permiten alcanzar ni la ciudadanía ni la igualdad— les pertenecen y que, por tanto, es legítimo que su desprecio por ellas se traduzca en la violación.

¿Qué pasa entonces, plantea Marisa Belausteguigoitia, cuando la mujer indígena defiende a pedradas y con palos su tierra frente a las fuerzas del Estado? “La metáfora que iguala la mujer a la tierra se invierte, se reforma. Mujer y tierra componen una nueva ecuación [que] rompe el pacto fundacional de la nación mexicana”, en el que la mujer representa pasivamente a la tierra (Belausteguigoitia, 2001: 17). Esta nueva ecuación le cuesta carísimo a la mujer indígena, por racizada y por rebelde. Tiene —al fin Malinche y chingada— que pagar la traición de haberse rebelado “contra las zonas geográficas marcadas para su visibilidad, los fillos de las normas culturales, y contra el Estado que la obliga a ser o indígena o mexicana, y siempre mediada por lo masculino” (2001: 15). Por ello, el cuerpo de las mujeres indígenas de hoy se vuelve nuevamente terreno de disputa; se le somete a dos violentas formas de apropiación: la violación o el exterminio.

“La violación o amenaza de violación es la forma de castigo y apropiación del cuerpo de las mujeres que traicionan” (2001: 16). Al igual que en la Colonia y que en el periodo posrevolucionario, el Estado de hoy indica a estas mujeres hasta qué punto ellas siguen perteneciendo a las instituciones nacionales. Concretamente, en el caso de Chiapas, al ejército, cuyos honorables miembros han practicado la violación de mujeres indias en reiteradas ocasiones desde 1994, sin recibir castigo alguno por ello.⁸

⁷ Lo que no impide, como ya dijimos, que las mujeres indígenas sean violadas también por los hombres indígenas.

⁸ Es importante tomar en cuenta que para poder analizar el tema de la mancuerna racismo-sexismo contra las mujeres indígenas en el contexto de la realidad económica, social, política y cultural de Chiapas hay que considerar que está marcada por un pasado colonial que aún no ha sido enteramente superado, algunos de cuyos rasgos incluso se han agudizado por el incierto ingreso de la entidad a la esfera de la modernidad. En un caso como este,

Acteal, “la carne sin mediaciones, sin verbo”, “las mujeres rajadas al filo de la modernidad” (2001: 12 y 4) es el símbolo más claro de cómo las mujeres de los grupos indios colocadas en situación de racizadas-rebeldes pueden sufrir formas de racismo-represión más violentas que el asimilacionismo, la exclusión, el segregacionismo o la apropiación de sus cuerpos. “En Acteal, en efecto –sigue escribiendo Belausteguigoitia– el clamor protector de ¡mujeres y niños primero! se transformó en un ¡cabemos con la semilla!” Las madres indias de la nación mestiza se transformaron en sospechosas. El castigo fue ponerlas “fuera de la nación” –como lo están sus hombres–, pero también “fuera de todas las protecciones constitucionales”: rajadas a machetazos, de acuerdo con el registro último del sexismo-racismo mexicano (2001: 12, 18 y 16). Exterminadas, de acuerdo con el registro más extremo del racismo mundial... el holocausto.

Conclusiones en dos tiempos: el mundo y México

Primer tiempo: el mundo

No es correcto concluir un tema como este sin revisar una de sus bases planetarias: la dualidad universalismo-particularismo. Abramos el planteamiento con un pasaje de Castoriadis:

En nuestro tiempos, algunos espíritus claramente liberales o demócrata-liberales se inclinan hacia el universalismo como, a pesar de todo, la única base posible y sólida sobre la cual pueden y deben seguir descansando los principios fundamentales de la defensa de los derechos del hombre. Otros espíritus muy cercanos y sensibles a las complejas y a veces dramáticas problemáticas de los grupos étnicos marginados se inclinan hacia el relativismo cultural, es decir, a una posición que sostiene que la diferencia tan radical entre culturas prohíbe que se proceda, desde una de ellas, a hacer juicios de valor sobre alguna(s) otra(s). Sin embargo, la mayor parte de la gente procede en forma medio inconsciente a desarrollar un mecanismo intelectual demasiado esquizofrénico, frecuente en los últimos tiempos, que consiste en defender al mismo tiempo el universalismo y el relativismo (Castoriadis, 1985).

una historia de género tiene que incorporar como elementos centrales de análisis los fuertes contrastes socioeconómicos, las relaciones interculturales y los conflictos interétnicos, tratando de determinar hasta dónde son o no estrechos los vínculos existentes entre clase, raza y género.

OLIVIA GALL

Defender los derechos del hombre se ha sustentado hasta ahora, en efecto, en creer —desde el liberalismo o el marxismo— que la “compresora cilíndrica del progreso” conduciría a todos los pueblos a la misma cultura, y entonces todo lo anteriormente planteado se resolvería de manera automática. Sin embargo, lo que pasó fue todo lo contrario: la victoria planetaria de Occidente no es la de las garantías individuales sino la de las metralletas. En este contexto, el problema de cómo podría una cultura aceptar la existencia de otras en las que es basura lo que para ella es alimento se vuelve uno de los problemas político-prácticos mayores de nuestra época.

Es claro que Occidente está desgarrado por una antinomia: pretende por un lado ser una cultura entre otras; por otro, aspira a ser una cultura “única en tanto que [no sólo] reconoce la otredad de las otras” (algo que nunca antes se había hecho), sino también en tanto ha “planteado significados imaginarios sociales y reglas de ellos derivadas, que tienen valor universal; para tomar el ejemplo más fácil, [es posible mencionar a] los derechos del hombre”.

Vamos a un ejemplo claro de lo anterior: practicar el desprecio a o la inferiorización del empleado africano porque es el *otro*, negro inmigrante que viene a poner en peligro la unidad étnico-nacional, es un acto de racismo; llegar a estimarlo en la vida diaria como compañero de trabajo es una conquista personal contra el racismo imperante. Sin embargo, ¿cómo definiríamos no decir nada frente al hecho de enterarnos de que este empleado negro africano se prepara para la excisión-infibulación de su hija adolescente?, ¿debemos como occidentales guardar silencio y, con ello, no incurrir en una falta de respeto a los principios de su cultura, no incurrir en la aculturación, no transgredir el principio de la incomparabilidad de las culturas?, ¿debemos acusar al padre ante las autoridades por el delito de estar a punto de proceder a la mutilación del cuerpo de su hija?, ¿debemos, por el contrario, tratar de cambiar las ideas del padre?, ¿intentar convencerlo de que esa práctica lesiona profundamente los derechos humanos —entre los cuales está de manera importante la integridad física— de su hija? (Castoriadis, 1985: 21-22). El propio autor responde:

[...] quienes creemos en que hay derechos humanos universales, válidos para todos, tenemos que proceder a dos cosas distintas: combatir el racismo sin descanso, así sea un fenómeno de extrema probabilidad histórica, y no capitular ante la defensa de los valores que creemos válidos para todos, a los cuales deseamos razonablemente convertir a toda la humanidad, y que nada tienen que ver con la raza o el color de la piel.

En esta no capitulación está incluida obviamente la lucha sin descanso porque el dominio de Occidente no sea el de las metralletas sino el de los derechos humanos (1985: 23).

Esto es cierto, pero creo que ambos procesos tienen que desarrollarse en forma simultánea. Si lo dicho no ocurre, una de dos: 1) al creer que combatimos el racismo porque capitulamos ante los valores de aplicación universal caeremos de forma inevitable en la defensa a ultranza del relativismo cultural, lo cual no nos conducirá sino hacia un supuesto antirracismo que procede curiosamente a ser racista. ¿Por qué? Porque se encierra en sí mismo, y así sólo logra desprestigiar y excluir por principio la posibilidad de que algunos valores, independientemente de en qué cultura hayan nacido, sean susceptibles de ser aceptados o entendidos por otros; o 2) al no capitular ante el ataque a principios que consideramos susceptibles de ser positivamente universales podemos caer en la defensa a ultranza de la superioridad de los valores de Occidente. Esta circunstancia puede redundar, en forma imperceptible para algunos, pero consciente y políticamente útil para otros, en hacer uso del discurso de los derechos humanos en forma colonialista, de manera que —en aras de esta causa universal sublime e incuestionable— se omite escuchar lo que puede haber de justo en las voces y en las razones culturales de los otros (Collier y Speed, 2001).

Segundo tiempo: México, cierre y sugerencias

La lucha por los derechos humanos y por la posibilidad de que se escuche y reconozca lo que puede haber de justo en las razones culturales de los otros son dos temas en los que México está enfrascado en este momento.

En el ámbito de los derechos humanos lo está gracias a múltiples y puntuales luchas en el amplio y diverso territorio de lo civil. Y en el campo de la diversidad étnica y cultural lo está porque la frase de Jesús Reyes Heróles citada al principio de este ensayo —según la cual estamos exentos de racismo dada nuestra “tradicción de libertad e igualdad natural que arraigó en la cultura del pueblo”— sintetiza un mito fundador que se nos desmorona entre los dedos gracias a variadas e insistentes voces indígenas que, aunque diversas —lo indígena tampoco es, como parece sostener el discurso no indígena, un bloque— coinciden en muchos puntos. Cabe observar que tampoco hemos demostrado aún una clara disposición a encontrar otro mito refundador,

OLIVIA GALL

alguno que por lo menos dé mayor cuenta del reconocimiento pleno de nuestra diversidad étnica y cultural.

Para demostrar esta clara disposición tendríamos que proceder a dar varios pasos. Entre ellos, el primero es en el que estamos insistiendo ciertos académicos, integrantes de organizaciones civiles y no gubernamentales, así como algunas instituciones del Estado como el Consejo Nacional para Prevenir la Discriminación: la necesidad de tipificar –ponernos de acuerdo en qué es y cómo se come– cada uno de los diversos fenómenos de discriminación y exclusión presentes en nuestro país. Sólo esta clasificación nos permitirá en un segundo momento entender cómo podemos abordar y abocarnos a combatir cada uno de ellos en lo que tiene de específico y a todos ellos en lo que tienen en común, que es básicamente una raíz bien anclada en el ancho mundo de la intolerancia.

Para ejemplificar la importancia de estos dos primeros pasos respecto del racismo puedo valerme de la confusa respuesta –*melting pot* de todo tipo de discriminaciones– que he recibido en varias ocasiones por parte de audiencias diversas ante preguntas del tipo: ¿cómo definirían ustedes la palabra “racismo”?; ¿quién de ustedes ha sido víctima de actitudes o conductas racistas?; o ¿qué actitudes o conductas racistas han descubierto en ustedes mismos?

Desde mi punto de vista, una vez tipificado el fenómeno en nuestras instituciones y academias tenemos que desarrollar diversas acciones que garanticen que la aprehensión del mismo penetre con claridad en la sociedad instituida. Para ello los caminos son varios y, de todos ellos, me parece que los fundamentales son: a) el institucional; b) los de la ley; c) los del sistema educativo nacional en todos sus niveles; d) los de los medios masivos de comunicación; y, finalmente, e) los de la formación de sectores clave de mediación.

EL CAMINO INSTITUCIONAL

Hoy en día, después de mucho bregar, ya existe afortunadamente el CONAPRED, un organismo federal descentralizado y autónomo, creado tras la aprobación y promulgación, en 2003, de la *Ley Federal para Prevenir y Eliminar la Discriminación* (LFPED, CONAPRED, 2004). Me parece que la existencia de esta institución es una condición inicial *sine qua non* para que se empiece a estructurar una política antidiscri-

minoritaria a la altura de las que se desarrollan ya en varias partes del mundo democrático, que incida en los ámbitos político, jurídico, social, económico y cultural, pero de manera absolutamente independiente de los prejuicios y estereotipos discriminatorios que suelen tener lugar en ellos; una política que, por otra parte, se ha construido a lo largo de la historia, tanto a escala nacional como regional, en el corazón mismo del pensar y del quehacer de los tres poderes de la federación, de los partidos políticos representados en las cámaras y de aquellos que luchan por conquistar dicha representación.

LOS CAMINOS DE LA LEY

Sabemos bien que este renglón ocupa un espacio importante dentro de la escena política e ideológica en general, de la cual son partes integrantes las ideas, las prácticas y las políticas públicas racistas o antirracistas. Si bien se “podría argüir que las leyes son el resultado de la conciencia y la organización políticas y que juegan, por lo tanto, un papel secundario, ha sido frecuentemente la existencia de las leyes lo que a lo largo de la historia se ha transformado en la génesis de la organización y de la conciencia políticas. De hecho, más que una jerarquía entre estos factores parece haber una mutua y activa dependencia entre ellos” (Roldán, 1996).

En nuestro país hemos estado enfrascados desde el levantamiento zapatista de 1994 en una discusión en las escalas nacional y estatal acerca de “los derechos y la cultura indígenas”, tema alrededor del cual se juega la prolongación o la transformación de las visiones y prácticas racistas hacia el indígena.⁹ En las manos del Poder Legislativo está en gran parte la transformación de fondo del marco legal de la modernidad construido básicamente en torno a los derechos individuales; es decir, un cambio que le dé sustento jurídico a las diferentes acciones tendentes a erradicar el conjunto de los registros de la discriminación –social, económica, política, cultural y racial– que sufren los pueblos indios. Las leyes en contra de la discriminación deben in-

⁹ Hay que hacer notar que en los últimos días de junio de 2001 el Congreso local de Chiapas rechazó las reformas a la *Ley de Derechos y Cultura Indígenas* de la Comisión de Concordia y Pacificación, aprobadas por el Congreso de la Unión en mayo de ese mismo año. Esta sorprendente votación por parte de un cuerpo legislativo chiapaneco de mayoría priísta –recordemos que bajo el dominio nacional y estatal del PRI se estaba avanzando en Chiapas, en los años 1995-2000, hacia

OLIVIA GALL

cluir de manera específica leyes en contra del racismo, como aquella forma de discriminación que, fundada básicamente en un rechazo del otro construido alrededor de razones que giran imperceptible y visiblemente en torno del fenotipo —cómo lo veo, huelo, escucho, etcétera—, echa mano de múltiples argumentos (los de la unidad nacional amenazada, los culturales, los de la defensa de los derechos humanos o los de tipo político) que confluyen en que los indios mexicanos no logran salir de sus territorios de miseria y discriminación.¹⁰ En este sentido la LFPED constituye un gran avance. Si bien no se alinea con los Acuerdos de San Andrés Larráinzar, ya que se acoge a las enmiendas constitucionales aprobadas tras la comparecencia de la comandanta Esther ante el Congreso de la Unión en 2001 en cuanto al tema de los derechos colectivos, sí es un intento por retomar las propuestas más abiertas de la Comisión de Concordia y Pacificación (Cocopa) en este sentido, y sí introduce claramente una legislación en contra de las diversas ideologías racistas traducidas en prácticas también diversas.

LOS CAMINOS DEL SISTEMA EDUCATIVO NACIONAL

Una tarea que me parece fundamental echar a andar sin tardanza es educar a los maestros y a los niños y jóvenes de nuestro país en la existencia del racismo; en las formas que adopta en el mundo y en México; en los elementos sutiles y burdos de los que está compuesto; en su origen intolerante; en las formas como puede reconocerse desde su manifestación más cotidiana e individual —incluida la propia— hasta la más compleja y colectiva; en los planteamientos y acciones de los movimientos racistas y antirracistas en el mundo entero; en las leyes existentes en contra de este fenómeno; en las instituciones a las que se puede acudir en caso de querer denunciar, protegerse de o combatir una acción racista.

Así como la conquista de la educación laica ha protegido a nuestro país de intolerancias y conflictos múltiples, la educación en contra de la discriminación racial podría arrancar parcialmente el control de esa tan poderosa arma de la exclusión de la esfera privada familiar y de la esfera pública prejuiciada; podría ahorrarnos años luz de esfuerzos y dar frutos en el avance hacia el pleno reconocimiento del

un franco racismo de Estado— es reveladora de la conciencia que a pesar de todo se ha desarrollado en los sectores medios chiapanecos acerca de la inminente necesidad de legislar para solucionar los problemas interétnicos y no sólo para posponerlos.

¹⁰ Véanse los crudos datos sobre pobreza indígena en México en Julio Boltvintik, 2001.

carácter multicultural y pluriétnico de nuestro país, dentro del concierto de las naciones.

LOS CAMINOS DE LOS MEDIOS

Sería fundamental lanzar una eficaz campaña de medios orquestada, controlada, monitoreada y administrada por el CONAPRED. Este Consejo tendrá que ser capaz de medir los tiempos, espacios, ambientes y temperaturas sucesivas de nuestras sociedades nacional y regionales para saber qué mensajes son pertinentes y eficaces y a través de qué vehículos mediáticos deben hacerse pasar en cada momento específico. Tendrá simultáneamente que dotarse de un equipo de publicidad imaginativo e inteligente para que el mensaje sea claro, inequívoco y, sobre todo, muy atractivo en imagen, contenido y sonido.

LOS CAMINOS DE LA FORMACIÓN DE LOS SECTORES CLAVE DE MEDIACIÓN

Este es desde mi punto de vista un aspecto crucial para desarrollar una política antirracista seria y eficaz. Con el fin de abordarlo quisiera retomar una muy interesante conclusión a la que llega para nuestro país Marissa Belausteguigoitia, a cuyo trabajo ya me he referido aquí: hasta hoy la nación no ha podido ver al indio y oírlo al mismo tiempo. Se requieren mediaciones para que eso ocurra. En palabras de la autora:

Descarados y deslenguadas, indígenas presentes en cuerpo y lengua, no habían podido ser oídos y vistos al mismo tiempo y en el mismo escenario. La atención y escucha de las demandas indígenas implican la separación de su cuerpo y de su lengua. Hacía falta la separación de sus cuerpos indios de sus lenguas que hablan un español quebrado. No se puede ver al indio y constatar su abismal diferencia, oírlo. Tal evento rebasa todas las posibilidades modernas de comprensión, expresión y recepción de un mensaje. [...] Por ello nuestras formas de racismo difieren de las estadounidenses. En nuestro país, a diferencia de Estados Unidos, es imprescindible la mediación. En Estados Unidos, particularmente en los movimientos feministas, las mediaciones de las mujeres blancas, las donaciones de sus lenguas para hablar por las minorías de mujeres de color, se han analizado como muestras de racismo. Paradójicamente, en México nuestra forma de racismo no es la donación de la lengua, sino precisamente la ausencia de mediación, el abandono en cuerpo y lengua de los tan diferentes a la vista y el oído de aquellos que sólo pueden ver

OLIVIA GALL

y oír lenguajes “apropiados”.¹¹ El problema principal es el grado de dilución y posterior reconocimiento por la otredad, del mensaje o discurso mediado (Belausteguigoitia, 2001: 5-6).

Como hemos visto líneas arriba, en México las mediaciones –los Mora, los Vasconcelos, los Gamio, los Caso, se han dedicado a dar soluciones no indias al siempre llamado “problema indio”. En otras palabras, las políticas de ellos surgidas han logrado en gran medida su cometido asimilacionista: borrar al indio. Hoy lo siguen haciendo desde el mundo criollo de Fox y Fernández de Ceballos, desde el mundo mestizo, desde el mundo legislativo y, contra las mujeres indígenas, desde el mundo masculino, el indígena incluido. Precisamente por eso:

[...] una mediación exitosa y un signo de lucha contra el racismo en México se da cuando ésta es capaz de desplazar los signos del racismo, el cuerpo prieto y la lengua quebrada, a otros continentes (el “biendecir” en el cuerpo correcto) sin alterar, hasta hacerlo irreconocible, el sentido del mensaje de la otredad. En una palabra, las luchas en México contra el racismo se dan hoy únicamente a partir de la mediación (Belausteguigoitia, 2001: 8).

La escritora sostiene que es precisamente por esta razón que Marcos ha sido receptáculo y mediación de fundamental importancia para la representación y circulación de las demandas indígenas, ya que se ha constituido en el vehículo que, más que ningún otro, ha hecho visible el profundo racismo del pueblo y de las instituciones mexicanas. Muy recientemente –añade– vivimos en nuestro país un evento inédito y fundacional: la comandanta Esther en la tribuna del Congreso de la Unión, “reclamando acceso a la modernidad, a la ciudadanía y a la nación, y además hablando con la lengua quebrada y el cuerpo pletórico de señas de la diferencia, color, [sexo], facciones, pelo tieso, prietez” (Belausteguigoitia, 2001: 24). La autora argumen-

¹¹ Sobre el particular Belausteguigoitia presenta un ejemplo notable: “Cuando Ramona dio su discurso como oradora principal en el Congreso Nacional Indígena en 1996 fue traducida del tzotzil al español. Su discurso estaba lleno de alusiones a la situación de las mujeres indígenas. Sin embargo, cuando la tradujeron, alguien más leyó un texto previamente escrito y, en lugar del fragmento en que se aludió a información específica de mujeres, que difícilmente llega de la selva al Zócalo o a la UNAM, se leyó uno de los comunicados de Marcos” (2001: 19).

ta que lo inédito y fundacional no es sólo que haya sido vista y escuchada desde el centro del centro de la nación, sino que lo fue sin mediaciones, pero habría que preguntarse: ¿ocurrió realmente sin mediaciones o con algunas mediaciones iniciales que estaban ahí, tras bambalinas, como la ya mencionada de Marcos o la largamente construida de don Samuel Ruíz y las comunidades eclesiales de base, y con otras recientes y más colectivas: la de los núcleos de mujeres indígenas que hoy reclaman claramente demandas de género, la de la prensa nacional e internacional que no quitó el tema de la primera plana o la de un movimiento civil masivo de solidaridad o incluso de mero acompañamiento del *zapatou*?

Las mediaciones pueden ser múltiples, individuales o colectivas, civiles o políticas, de larga duración o coyunturales, pero hay sectores clave —además de aquellos que, desde donde se encuentren, se acercan a y abrazan esta causa por convicción propia— que el país deberá preparar consciente y concienzudamente para que sean vehículos de esta mediación. Entre ellos están, como ya dijimos, maestros, legisladores, jueces,¹² abogados y ministerios públicos; los y las líderes sociales, civiles y democráticos; intelectuales; feministas; luchadores por los derechos humanos y civiles e, incluso, algunos sectores entre los funcionarios públicos.

En México acabar con el racismo es sinónimo de denunciar sin descanso la violencia de la eliminación vía el asimilacionismo, el segregacionismo o la apropiación del cuerpo y de la vida de aquellos que son racizados; es exponer toda palabra que, al erigirse en traductora de lenguaje, cuerpo y valores, enmiende o borre; es dar voces acerca de la representación a la que es sometido el otro —el diferente, visto y escuchado como inferior o como peligroso— sin desdibujarlo nuevamente, ya sea por el deseo explícito o implícito de desaparecerlo o de salvarlo.

¹² En Colombia la Suprema Corte de Justicia ha lanzado un programa de formación multicultural y antidiscriminatoria de los jueces, conducido por la antropóloga jurídica Esther Sánchez, en el que participan grupos interdisciplinarios de profesionistas.

OLIVIA GALL

Bibliografía

ARIZPE, LOURDES

1980 *Indígenas en la ciudad de México. El caso de las Marias*, Secretaría de Educación Pública, México DF.

ANDERSON, BENEDICT

1983 *Imagined Communities*, Verso, Nueva York.

ÁVILA PALAFOX, RICARDO

1993 “Elites, regiones e identidad en el Occidente de México”, en R. Ávila Palafox y T. Calvo Buezas, *Identidades, nacionalismos y regiones*, Universidad de Guadalajara y Universidad Complutense de Madrid, s. l.

BANKS, MARCUS

1996 *Ethnicity: Anthropological Constructions*, Routledge, Londres.

BARTH, FREDERIK

1976 *Los grupos étnicos y sus fronteras*, Fondo de Cultura Económica, México DF.

BASAVE, AGUSTÍN

1992 *México mestizo. Análisis del nacionalismo mexicano en torno a la mestizofilia de Andrés Molina Enríquez*, Fondo de Cultura Económica, México DF.

BASTIDE, ROGER

1970 *El próximo y el extraño*, Amorrortu, Buenos Aires.

BELAUSTEGUIGOITIA, MARISA

2001 “Descarados y deslenguados: el cuerpo y la lengua india en los umbrales de la nación”, *Debate feminista*, año 12, vol. 24, octubre, México DF.

BOLTIVITNIK, JULIO

2001 “Pobreza indígena”, en la columna “Economía moral”, *La Jornada*, 4 de mayo.

Racismos ordinarios en el mundo y en México

CASAÚS ARZÚ, MARTHA

1992 *Guatemala: Linaje y racismo*, Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales, sede Ciudad de Guatemala.

CASTELLANOS GUERRERO, ALICIA

1994 "Asimilación y diferenciación de los indios de México", *Estudios Sociológicos*, núm. 35, El Colegio de México, México DF.

CASTELLANOS, ROSARIO

1996 *Ciudad Real*, Alfaguara, México DF.1957 *Balún Canán*, Fondo de Cultura Económica, México DF.

CASTORIADIS, CORNELIUS

1985 "Reflexiones en torno al racismo", memorias del coloquio "Inconsciente y cambio social", Association pour la Recherche et l'Intervention Psychologiques, marzo de 1985.

COLLIER, JANE Y SHANON SPEED

2001 *Memoria*, mayo, México DF.

CONSEJO NACIONAL PARA PREVENIR LA DISCRIMINACIÓN

2004 *Ley Federal para Prevenir y Eliminar la Discriminación*, México DF.

CHATTERJEE, PARTHA

1993 *The Nation and its Fragments. Colonial and Postcolonial Histories*, Princeton University Press, Princeton.

CHEBEL D'APPOLLONIA, ARIANE

1998 *Les racismes ordinaires*, Presses de Sciences Politiques, París.

DELACAMPAGNE, C.

1983 *L'Invention du racisme: Antiquité et Moyen Age*, Fayard, París.

ESCALANTE, FERNANDO

1992 *Ciudadanos imaginarios*, El Colegio de México, México DF.

FAVRE, HENRI

1992 *Cambio y continuidad entre los mayas de México*, Instituto Nacional Indigenista, México DF.

OLIVIA GALL

FOSSAERT, ROBERT

1983 *Les structures idéologiques*, Seuil, París.

GALÁN, JOSÉ

2001 "Samuel Ruiz: el sistema tiene en mente el exterminio de etnias", *La Jornada*, 11 de mayo, México DF.

GALL, OLIVIA

2001 "Estado federal y grupos de poder regionales frente al indigenismo, al mestizaje y al discurso multiculturalista. Pasado y presente del racismo en México", *Debate feminista*, año 12, vol. 24, octubre, s. l.

1998(a) "The Historical Structure of Racism in Chiapas", *Social Identities*, vol. 4., núm. 2, pp. 235-261.

1998(b) "Racism, Interethnic War and Peace in Chiapas", *Peace and Change*, vol. 23, núm. 4, octubre, pp. 531- 543.

GALL, OLIVIA y ROSALVA AÍDA HERNÁNDEZ CASTILLO

2001 "La historia silenciada: El papel de las campesinas indígenas en las rebeliones coloniales y poscoloniales de Chiapas", en *Voces disidentes: debates contemporáneos en estudios de género*, Centro de Investigación y Estudios Superiores en Antropología Social, México DF, en prensa.

GAMIO, MANUEL

1960 *Forjando patria. Pro-nacionalismo*, Porrúa, México DF.

1923 "El celibato y el desarrollo de la población en México", *Ethnos*, abril, ciudad de México.

GOBINEAU

1973 *Escritos políticos*, Extemporáneos, México DF.

GUILLÉN, DIANA

1994 "Estructuras tradicionales de poder y modernización política en América Latina: el caso chiapaneco", tesis de doctorado en Estudios Latinoamericanos, Facultad de Ciencias Políticas y Sociales, División de Estudios de Posgrado, Universidad Nacional Autónoma de México, México DF.

Racismos ordinarios en el mundo y en México

GUZMÁN BÖCKLER, CARLOS

1996 *Donde enmudecen las conciencias. Crepúsculo y aurora en Guatemala*, Secretaría de Educación Pública, Centro de Investigación y Estudios Superiores en Antropología Social, México DF.

HALE, CHARLES ADAM

1987 *El liberalismo mexicano en la época de Mora*, Siglo XXI, México DF.

HERNÁNDEZ CASTILLO, AÍDA, coord.

1998 *La otra palabra, mujeres y violencia en Chiapas antes y después de Acteal*, Centro de Investigación y Estudios Superiores en Antropología Social, México DF.

HIDALGO, MANUEL

1996 "San Andrés Larráinzar: una tipología de los ladinos en los Altos de Chiapas", artículo inédito, CIHMECH-UNAM, San Cristóbal de Las Casas, Chiapas.

KROTZ, ESTEBAN

1994 "¿Naturalismo como respuesta a las angustias de identidad?", *Estudios Sociológicos*, vol. XII, núm. 34, enero-abril, pp. 17-36, El Colegio de México, México DF.

LIEBERMAN, LEONARD y LARRY T. REYNOLDS

1996 "Race: the Deconstruction of a Scientific Concept", L. T. Reynolds y L. Lieberman (eds.), *Race and Other Misadventures: Essays in Honor of Ashley Montagu in His Ninetieth Year*, General Hall Inc., Dix Hills, Nueva York.

LISÓN TOLOSANA, CARMELO

1993 "Identidad: *collage* cultural. Las múltiples voces de la identidad", en R. Ávila Palafox y T. Calvo Buezas (coords.), *Identidades, nacionalismos y regiones*, Universidad de Guadalajara y Universidad Complutense de Madrid.

MACHUCA RAMÍREZ, JESÚS ANTONIO

1998 "Nación, mestizaje y racismo", en Alicia Castellanos Guerrero y Juan Manuel Sandoval (coords.), *Nación, racismo e identidad*, Editorial Nuestro Tiempo, México DF.

OLIVIA GALL

MORENO FELIÚ, PAZ

1994 “La herencia desgraciada: racismo y heterofobia en Europa”, *Estudios Sociológicos*, vol. XII, núm. 34, enero-abril, El Colegio de México, México DF.

PÉREZ SALAS, ESTHER y DIANA GUILLÉN

1992 *Chiapas, una historia compartida*, Instituto de Investigaciones José María Luis Mora, México DF.

PIMENTEL, FRANCISCO

1864 *Memorias sobre las causas que han originado la situación actual de la raza indígena en México y medios para remediarla*, Imprenta de Andrade y Escalante, México DF.

RABASA, EMILIO

1969 *Antología*, Porrúa, México DF.

RIDLEY, MATT

2000, *Genoma, la autobiografía de una especie en 23 capítulos*, Taurus, Madrid.

ROLDÁN, ROQUE

1996 “El reconocimiento de los derechos indígenas, un asunto de incumbencia global”, en Enrique Sánchez (comp.), *Derechos de los pueblos indígenas en las constituciones de América Latina*, Disloque Editores, Santa Fe de Bogotá.

RUIZ, APEN

2001 “La india bonita: nación, raza y género en el México revolucionario”, *Debate feminista*, año 12, vol. 24, octubre.

STAVENHAGEN, RODOLFO

1994 “Racismo y xenofobia en tiempos de la globalización”, *Estudios Sociológicos*, vol. XII, núm. 34, enero-abril, pp. 17-36, El Colegio de México, México DF.

STOLCKE, VERENA

1993 “Is Sex to Gender as Race is to Ethnicity?”, en Teresa del Valle (editora), *Gendered Anthropology*, European Association of Social Anthropologists-Routledge, pp. 17-37.

Racismos ordinarios en el mundo y en México

TAGUIEFF, PIERRE ANDRÉ

1987 *La force du préjugé, essai sur le racisme et ses doubles*, La Découverte, París.

VAN DER BERGHE, PIERRE

1971 *Problemas raciales*, Fondo de Cultura Económica, México DF.

WADE, PETER

1997 *Race and Ethnicity in Latin America*, Pluto Press, Londres-Chicago.

WIEVIORKA, MICHEL

1998 *Le racisme, une introduction*, La Découverte-Poche, París.

1994 "Qué es el racismo", *Estudios Sociológicos*, vol. XII, núm. 34, enero-abril, El Colegio de México, México DF.

Contra la discriminación, más allá de la diferencia: los derechos fundamentales¹

ERMANNO VITALE

Lugares comunes y recetas simplistas

Olivia Gall tiene razón al subrayar repetidamente, y con vigor, que sobre los temas del prejuicio, discriminación y racismo existe mucha hipocresía (véase *supra*). Norberto Bobbio repetía con frecuencia: “quien esté libre de prejuicios que arroje la primera piedra. Debemos ser muy cautos al combatir los prejuicios ajenos. Con frecuencia combatimos el prejuicio con otro prejuicio” (Bobbio, 1994a: 143). Y poco más adelante, refiriéndose a los peores efectos de este fenómeno, agregaba:

No existe nada más irritante que un antirracismo prejuicioso, que se resiste a considerar las verdaderas razones del racismo. Para parafrasear una idea que se ha hecho célebre, triste pero injustamente, de Sciascia,² invitaría a desconfiar de los profesionales del antirracismo [...]. Es necesario, en cambio, intentar entenderlo, porque si por “racismo” se entiende, en una primera aproximación, una actitud de desconfianza hacia el diferente, en especial hacia el diferente que aparece inesperadamente en nuestra vida, hay un poco de racismo en cada uno de nosotros, y no hay nada peor que el moralismo barato, porque generalmente cuando es barato también es hipócrita (Bobbio, 1994a: 144).

Y la hipocresía no sólo es irritante: también genera mucha confusión. Con frecuencia, en el lenguaje común términos como “prejuicio”, “discriminación” y “racismo” se utilizan o se perciben como sinónimos y, por lo tanto, sin las distinciones necesarias. A menudo, quien pretende expresar una dura condena considera cualquier tipo de prejuicio o de discriminación inmediatamente como una forma de racismo, ya que esa acusación resulta socialmente infamante. Por otro

¹ Traducción de Pedro Salazar Ugarte.

² El escritor Leonardo Sciascia (1921-1989) era un observador agudo de la sociedad italiana y de los temas relacionados con la mafia.

ERMANNO VITALE

lado, hoy nadie se considera racista y, por lo mismo, nadie quiere ser considerado como tal. Por este motivo, las manifestaciones indiscutibles de racismo se presentan, en nombre de la diferencia, como formas oportunas de protección y conservación de la identidad o cultura de los que las practican, las aprueban o sienten el deber de justificarlas, por lo menos parcialmente. En Italia, cada tanto, los presuntos responsables, por más evidente que sea el caso, rechazan con indignación la idea de que se les atribuya un comportamiento racista. Una maestra musulmana de nivel preescolar es alejada de una escuela privada en la que debería trabajar como profesora. “Mire —responde avergonzado el director de la escuela al entrevistador— no es un asunto de raza o de religión, pero el *chador* que lleva puesto podría haber espantado a nuestros niños, que no están acostumbrados”. Como si los niños italianos no estuvieran acostumbrados a ver monjas que desde siempre han estado presentes en la educación de la primera infancia. Una muchacha de color es rechazada de un hotel de lujo en el que aspiraba a trabajar como recepcionista. “Mire —explica con falsa desenvoltura el gerente— el color de la piel no tiene nada que ver, pero nuestra clientela podría sentirse incómoda, usted sabe, se esperan cierto tipo de personas”. Blancas, posiblemente con los cabellos rubios y los ojos azules.

En Italia existe un partido político que es, sin duda, racista y xenófobo, la *Lega Nord*, que ha pasado del odio hacia los migrantes internos que provenían de las regiones meridionales del país, al odio a los inmigrantes extranjeros que provienen de las regiones más pobres del mundo. Y bien, a pesar de haber propuesto más de una vez que se disparen cañonazos en contra de las balsas en las que llegan estas personas a las costas italianas, dicho partido se considera profundamente democrático y respetuoso de los derechos humanos. Los modos rudos se invocan como necesarios, como medidas preventivas ante el riesgo de una invasión, de corte particularmente islámico, que amenazaría nuestras raíces cristianas y, más en general, nuestras costumbres (más civilizadas. Y aunque afortunadamente la Lega es un partido pequeño, sus palabras de orden son consideradas en seriedad por un número bastante considerable de ciudadanos, que simplemente consideran excesivo utilizar el cañón. Acontece algo parecido a lo que sucedía (y todavía hoy sucede) en relación con los judíos. Cuántas veces he escuchado decir: “por caridad, yo no soy antisemita, pero...” Precisamente, en ese “pero” reside el antisemitismo profundo y su hipocresía, su ficción de vergüenza pública. De la misma manera escuchamos: “No es

un asunto de racismo, para mí todos los hombres son iguales, blancos, negros, cristianos o musulmanes, pero...”

En suma, sobre todo si el caso nos toca de cerca, en estos discursos las pasiones parecen derrotar cualquier intento de argumentación racional. Y, lo reitero, la abundante hipocresía con la que, en nuestros días, se enfrenta el argumento, no ayuda a despejar el campo de confusión. En todos los Estados democráticos de derecho los ordenamientos jurídicos prohíben cualquier forma de discriminación, comenzando por la racial. Las instituciones escolares y los programas de educación a la ciudadanía hacen campañas para combatir la discriminación y promover una convivencia civilizada basada en el respeto de los principios constitucionales. Y, sin embargo, precisamente la necesidad de insistir en el punto nos debe llevar a pensar que, en lo profundo de nosotros mismos y, por lo tanto, en lo profundo de la opinión pública que en su mayoría se considera inmune de prejuicios y de actitudes discriminatorias, tales ideas y tales actitudes persisten. La tentación de limitarse a esconder el polvo debajo del tapete es fortísima. Precisamente, dado que se condenan con desprecio, como expresiones de incivildad cuando se refieren a los otros —otros pueblos, otros grupos, otras personas—, es muy difícil admitir que podemos ser portadores de prejuicios y potenciales autores de discriminación.

Profesar que se está en contra del prejuicio, de la discriminación y del racismo como si se tratara de un credo, sin intentar entender las razones que subyacen en su fondo, suele ser inútil, en ocasiones incluso dañino. Agregó un par de experiencias personales. En 1980, muy joven e ingenuo, me enfrenté por primera vez a la tarea de enseñar en la escuela media inferior (con estudiantes de entre 11 y 14 años) y consideré que era mi deber civil hacer profesión de antirracismo, incluso porque en la Italia septentrional era común un sentimiento de intolerancia y hostilidad hacia los ciudadanos que migraban desde las regiones meridionales en busca de trabajo. Estos últimos, en su mayoría campesinos, eran denominados con desprecio *terronnes*.³ No pudiendo encarar de frente el argumento y partiendo del programa previsto para las clases de historia pensé en profundizar con detenimiento en la discriminación racial hacia los negros, discriminación que en Estados Unidos sobrevivió hasta más allá de 1865 —año en el que se aprobó la decimotercera enmienda— y que, en cierta medida, aún sobrevive en nuestros días. Después de un mes de trabajo realicé una

³ En italiano “*terroni*” de “*terra*”; en castellano “tierra” (nota del traductor).

ERMANNIO VITALE

evaluación e invité a un jovencillo muy despierto, que había hecho la mejor tarea, a que leyera su texto en voz alta. Al final de la lectura cometí un error fatal y, al mismo tiempo, revelador: le pedí que agregara un breve comentario concluyente sobre los conceptos que había demostrado haber comprendido tan bien. Se detuvo a pensar un poco y me respondió con seguridad: “Mire, profesor, usted me ha enseñado que no debemos despreciar ni odiar a las personas de color pero, en lo personal, en efecto nunca he sentido ni desprecio ni odio en contra de ellos; ¡a los que no soporto son a los terrones que viven aquí entre nosotros! Y usted, ¿está seguro de que no tiene prejuicios? No, sólo que aquí no puede decirlo”. En el fondo tenía razón: mi trabajo había sido inútil.

Más recientemente, una amiga mía —ciudadana de Estados Unidos con una sólida cultura *liberal*, que vino a Europa con la finalidad específica de visitar los campos de exterminio de los judíos— se declaraba impresionada por el antisemitismo que condujo a la barbarie nazi pero, poco más adelante, manifestaba tranquilamente sus prejuicios hacia los afroamericanos (“esa sí, gente dudosa, que habla un idioma extraño para que los demás no los entiendan”). Naturalmente, apenas intenté insinuar que probablemente ella también era prisionera de ciertos prejuicios, se resintió argumentando que las suyas eran observaciones objetivas y que, antes de aventurar juicios, debería intentar tratar con esas personas. Preferí cambiar de tema. Al contrario de mi estudiante, que no tenía nada en contra de los afroamericanos, pero sí en contra de los inmigrantes meridionales, me imagino que mi amiga no tenía nada en contra de éstos últimos, pero sí en contra de los afroamericanos.

Estas observaciones, en sí mismas un poco banales y que todos nos hemos hecho alguna vez, siguen siendo útiles para comprender sin reticencias la cuestión, es decir, sin condenar hipócritamente las manifestaciones de los pensamientos y sentimientos que, en alguna medida, son parte de todos nosotros. Esto no significa aceptar lo existente; aceptar que no hay nada que podamos hacer en contra de las diversas formas de prejuicio, discriminación y racismo. Por el contrario, dicha admisión dolorosa podría ser el primer movimiento no tanto para librarnos del prejuicio y de la discriminación (sería como intentar cambiar la naturaleza humana), pero sí para intentar controlar racionalmente sus consecuencias en las relaciones con el otro y, sobre todo, en las relaciones sociales y políticas. Con el fin de iniciar este recorrido es necesario, antes que nada, definir de forma clara los

conceptos de prejuicio, discriminación y racismo como premisa para identificar algunos remedios, algunas respuestas útiles orientadas a reducir sus manifestaciones; en segundo lugar, es necesario evitar la ilusión de que las soluciones pueden ser fáciles, que provienen simplemente de un mejor conocimiento de los problemas y, por lo mismo, de que pueden obtenerse en el breve medio plazos y a través de una ruta maestra.

En particular, creo que es necesario evitar tres respuestas simplistas. La primera consiste en pensar que es suficiente la educación receptiva a la tolerancia y a la diversidad, sin tomar en cuenta que las mentes de los seres humanos no son hojas en blanco, sino que se encuentran históricamente condicionadas y, generalmente, predisuestas al prejuicio y a la intolerancia. La segunda consiste en pensar que la respuesta pueda confiarse a la democracia en cuanto tal, o sea, a sus procedimientos y a la laicidad de las instituciones del Estado democrático: todos podemos ver que en los regímenes democráticos también compiten por el poder movimientos, grupos de interés y partidos con programas políticos y electorales caracterizados por una u otra forma de discriminación. La tercera consiste en considerar que es suficiente con separar, todo lo que sea posible, a los diferentes y a los potenciales contendientes, creando espacios y comunidades homogéneas, o sea conjuntos de presuntos seres idénticos en raza, cultura, etnia, sexo, religión o cualquier otro criterio objetivo o subjetivo y, de esta forma, terminar destruyendo con homologaciones (más o menos forzadas) la individualidad y la diversidad que, precisamente, se querían preservar.

Prejuicios, discriminación, racismo

Comencemos, pues, con un poco de filosofía analítica, que en el fondo no es otra cosa que hacer un intento por definir y distinguir los conceptos de la manera más clara posible, disipando (al menos en parte) la ambigüedad y las confusiones del lenguaje común. ¿Qué es el prejuicio? Podemos definirlo, en un primer momento, como un juicio irreflexivo, emitido antes de llevar a cabo un juicio suficientemente profundo, sobre un argumento. Y para llevar a cabo dicho juicio, antes que nada, son necesarios datos empíricos atendibles sobre los cuales razonar. Pero esto no es suficiente. Incluso teniendo datos e instrumentos a nuestra disposición es necesario llevar a cabo un análisis racional. En el siglo XVII el cardenal Bellarmino le respondía a Galileo, quien lo invitaba a observar desde el catalejo para constatar empíricamente que la *Biblia* se equivocaba en materia de astronomía,

ERMANNO VITALE

que el catalejo era un instrumento del demonio y, por lo mismo, que lo habían creado para engañarlo, no para corregir los presuntos errores del texto sagrado. Hoy todos sabemos que Galileo tenía razón, pero la aceptación acrítica y pasiva de la tradición, en este caso de un libro sacro, había generado un prejuicio tan fuerte y radical que fueron necesarios más de tres siglos para que la Iglesia admitiera sin reservas que había perseguido injustamente al astrónomo.

El prejuicio es una opinión equivocada que se asume con tesón como si fuera verdadera; un error que, a diferencia de otros, es muy difícil admitir. Todos, o casi todos, están dispuestos a aceptar, por ejemplo, un error de cálculo o de gramática. Muchos están dispuestos a admitir que recibieron una información engañosa y, por lo mismo, haberse equivocado de buena fe, pensando que era correcta una información que posteriormente se había revelado errónea. Por ejemplo, me dicen que Antonio me robó una pluma del cajón del escritorio pero, después de examinar con atención las circunstancias, me doy cuenta de que eso no puede ser verdad porque Antonio ese día no se encontraba en la oficina. Me dieron una información falsa y estoy contento de que el error se haya manifestado, impidiéndome de acusar injustamente a Antonio. Pero si Antonio es, supongamos, un ciudadano albanés y pienso que, por lo general, los albaneses tienen una inclinación a robar, entonces es mucho más difícil superar el error en el que reside el prejuicio. Intentaré construir las hipótesis más retorcidas para convencerme de que, no sé bien cómo y cuándo, pero debe haber sido él quien me robó la pluma. Pongamos un ejemplo menos banal, extraído (desgraciadamente) de la realidad: en Italia los extranjeros *extracomunitarios* representan aproximadamente 3% de la población residente. Si además tomamos en cuenta que no tienen ninguna forma de ciudadanía y que se ubican, casi todos, en la parte más baja de la pirámide social, es difícil considerar que estén cerca de conquistar el poder o que Italia termine por convertirse en una república islámica, como sostienen algunos exaltados. Y, sin embargo, esta estupidez, este evidente prejuicio, este absurdo síndrome de invasión, tiene un cierto éxito en la opinión pública. No sirve para nada replicar que no puede ser simultáneamente cierto que un partido cuando obtiene el 3% de los votos es un partido pequeño pero que, cuando se trata de extracomunitarios, la misma cifra es un número exorbitante y, por lo tanto, representa una verdadera amenaza de dominación cultural y política (incluso admitiendo, contra todo juicio sensato, que esta dominación sea la intención escondida de los extracomunitarios en su conjunto).

Podría citar muchos otros ejemplos, pero no quiero aburrirlos. Más bien, deberíamos preguntarnos cuál es la razón por la que el prejuicio tiene una capacidad de resistencia tan fuerte frente a los ataques de la argumentación racional. Si queremos poner en duda al menos nuestros prejuicios más burdos creo que debemos ser lineales, evitando las respuestas ambiguas que terminan pareciendo cultas justificaciones del prejuicio. Me refiero, por ejemplo, a la justificación filosófica del prejuicio —ciertamente de grandes alcances intelectuales— que nos aportó la hermenéutica, desde Heidegger hasta Gadamer, sin excluir, en cierta medida, a Rorty.⁴ Puede ser razonable afirmar que nuestra tradición, nuestra precomprensión, nuestro prejuicio sean el punto de partida de todo proceso cognitivo, estético y moral, pero todo se resuelve en la conclusión más ambigua posible cuando se sostiene que lo único que hace el proceso cognitivo es reelaborar individualmente y colectivamente ese prejuicio, superándolo y al mismo tiempo construyendo uno nuevo, desde el cual comenzará un ulterior proceso de interpretación lingüística y así hasta el infinito (en ello consiste, reducido a una formulación quizá pobre pero comprensible, el llamado “círculo hermenéutico”). Por este camino se produce una paradójica indiferencia de los valores, frente a la cual todas las interpretaciones del mundo, incluso las históricas, éticas o políticas, pueden reivindicar, caminando hacia atrás, una tradición que las legitime y una “diferencia”, “identidad” o “alteridad” específica que les otorgue sentido, razón de existir. En el fondo, si todo es una interpretación, el nazi convencido de la superioridad de la raza aria lo único que hace es interpretar y reelaborar una tradición, de la misma forma que el universalista convencido de que todos los seres humanos son iguales en derechos fundamentales. Son mundos incomunicables, entre los que no es posible construir ningún puente.

Norberto Bobbio proponía una respuesta mucho más clara —diría que casi de sentido común— que, en cambio, reconocía un papel importante, aunque siempre consciente de sus limitaciones, a la razón moral, a la razón normativa (una razón capaz de darle reglas a la conducta individual y colectiva de seres humanos considerados plenamente responsables). De esta forma, respondiendo a la pregunta sobre la fuerza del prejuicio, de ese error que resiste con persistencia ante la duda y ante la acción correctiva de la razón, afirmaba:

⁴ Las referencias que no serán profundizadas son, obviamente, a Martin Heidegger (2003); H. G. Gadamer (1984) y Richard Rorty (1979).

ERMANNO VITALE

La fuerza del prejuicio depende generalmente de que pensar que es verdadera una opinión falsa corresponde a mis deseos, responde a mis pasiones, es útil para mis intereses. Detrás de la fuerza de convicción con la que creemos en lo que el prejuicio quiere que creamos, descansa una *razón práctica* y, por lo tanto, precisamente como consecuencia de esta razón práctica, una predisposición a creer en la opinión que el prejuicio promueve. Esta predisposición a creer también puede llamarse prevención. Prejuicio y prevención comúnmente se encuentran ligados mutuamente (Bobbio, 1994b: 124-125).⁵

Bobbio invita a identificar tres causas del prejuicio: deseos, pasiones e intereses individuales.⁶ Si queremos hacer una distinción ulterior diría que, por un lado, se encuentran los deseos y las pasiones y, por el otro, los intereses individuales. En cuanto tales, los primeros pertenecen irremediabilmente a los movimientos irracionales; los segundos pueden ser el resultado de la reflexión más o menos profunda y metódica sobre el conjunto de deseos y pasiones a partir de los cuales actuamos. Ello significa que los intereses pueden modificar y hacer menos irracionales a los deseos y a las pasiones. La transformación de un deseo o de una pasión en un interés puede ser el resultado de un cálculo racional meramente estratégico orientado a aumentar las probabilidades de tener éxito en satisfacer mi pasión o mi deseo (por ejemplo, ante mi miedo a los extranjeros respondo apoyando políticas que limitan su llegada o facilitan su expulsión); o, manteniéndonos siempre en el ámbito del cálculo racional, es posible emprender la ruta del proyecto de medio-largo plazo, que implica una estrategia —que no parezca una paradoja— de resolución o mediación del conflicto y que *también* considere algunas pasiones, deseos y, sobre todo, intereses del otro. Si, para continuar con el ejemplo, en lugar de considerar al inmigrante como un pérfido invasor que trae el mal lo vemos como una persona que escapa del mal (miserias y persecuciones), entonces quizá nos predisponemos a superar el prejuicio, a construir los puentes de la convivencia en lugar de los muros de la discriminación.

Hago notar que Bobbio, aunque consideraba los deseos y las pasiones como causa del prejuicio, se detenía en la dimensión del interés de los grupos, en el componente colectivo que constituye y hace más peligroso al prejuicio. Si alguien desea llevar consigo un amuleto convencido de que lo protege en contra de las desgracias, o

⁵ El subrayado es mío.

⁶ Sobre estos temas la referencia obligada es Hirschman (1977).

tiene miedo de viajar en determinados días, etcétera, podemos simplemente sonreír; en el fondo esas supersticiones y esos prejuicios no dañan a nadie. Y, siempre y cuando no raye en lo patológico, es inevitable que la mayoría de nosotros lleve consigo, inocuamente, un conjunto de prejuicios favorables o desfavorables ante las personas individuales, los grupos o los intereses nacionales. Si me encontré bien en Italia tendré una tendencia a confiar en un italiano; en caso contrario, tenderé a desconfiar. En cambio detrás del prejuicio colectivo –por ejemplo, todos los albaneses son delincuentes– existe algo más. Existe, sobre todo –explica Bobbio–, una “razón práctica”, es decir, un interés que puede darle al prejuicio una fuerza tal que es capaz de transformarlo en discriminación: no es tanto el sentimiento inicial y genérico del miedo al otro, al diferente, al extranjero, como su reelaboración en un sentido o en otro, la que es decisiva. Es decir, la preferencia conforme a una estrategia puramente conflictiva, que utiliza la razón para producir las justificaciones morales y los instrumentos jurídico-políticos idóneos para defender mi interés puramente egoísta, o el que creo que es mi interés o, por el contrario, la preferencia que responde a una estrategia destinada a componer el conflicto, reconociendo los intereses del otro y buscando, en las instituciones públicas y en los ordenamientos jurídicos, un punto de equilibrio, un compromiso entre intereses diversos.

Me explico mejor, de nuevo mediante un ejemplo, en el que me parece evidente que los intereses, sobre todo los económicos, son determinantes para la formación del prejuicio social que se orienta contra ciertos colectivos identificados por las *razones prácticas*. De nuevo tomo como punto de partida al caso italiano, las migraciones internas que en el curso de los años 60 y 70 del siglo XX trasladaron del norte al sur a millones de personas. Hago notar que se trataba, como quiera que sea, de ciudadanos italianos, no de extranjeros, ni de grupos netamente diversos por razones de religión, de lengua, etcétera. Ciertamente habían diferencias de costumbres y los menos jóvenes hablaban casi sólo en dialecto, como sucedía también en el norte, pero eran diferencias superables, y en gran medida superadas, por los elementos de homogeneidad cultural e institucional. Sin embargo, con los meridionales se produjo, como con los extranjeros que vienen de quién sabe qué mundo lejano y ajeno, toda la variedad de prejuicios peligrosos (esos que abren las puertas a la discriminación) que acompaña la llegada de un grupo de *diferentes*. No de un grupo genérico de diferentes sino de un grupo de diferentes pobres, miserables,

ERMANNO VITALE

necesitados de ayuda y, sobre todo, numerosos (o considerados numerosos por los autóctonos). En una palabra, de diferentes portadores de nueva miseria y no de riqueza.

Olvidadas las humillaciones que poco tiempo antes habían sufrido como inmigrantes en Europa y en América, los italianos de las regiones del norte (ahora más rico) no olvidaron, en cambio, ninguna de las ofensas recibidas y las revirtieron sobre sus connacionales del sur: los meridionales son delincuentes, no quieren trabajar (pero, al mismo tiempo, nos roban el trabajo), son sucios y nos traen enfermedades, etcétera. La discriminación, al no poder transformarse en actos legislativos (por fortuna los meridionales también eran ciudadanos a título pleno) se expresaba en el desprecio y en una voluntad de separación total, casi de *apartheid* social, sintetizada en el letrero, expuesto en diversas casas de las ciudades del norte: “No se renta a meridionales”. En los mismos años, y todavía hoy, ninguno habría soñado ni soñaría con poner un cartel que dijera: “No se renta a ciudadanos estadounidenses” (o ingleses o franceses o japoneses), aunque fueran más ajenos desde un punto de vista lingüístico, religioso y cultural. Por el contrario, sería patético sino fuera triste, ver cómo los italianos se esfuerzan por pronunciar alguna palabra en inglés para lograr el reconocimiento de algún visitante angloparlante —que siempre es considerado rico, culto e incluso inteligente—, mientras pretenden ser comprendidos inmediatamente en italiano por parte de los que provienen del sur del mundo y se muestran altamente impacientes con quienes hablan un italiano incierto.

La razón de esta diferenciación en el trato es práctica, en el sentido socioeconómico. Los meridionales de entonces, y actualmente los extracomunitarios, eran y son considerados como una masa indistinta de desharrapados que tocaba y toca la puerta de nuestro bienestar, una masa que tomaba nuestras oficinas, hospitales, escuelas, cárceles, etcétera. Los americanos (en el sentido de estadounidenses, a su vez entendidos como el símbolo del llamado norte del mundo) eran y son personas singulares que, en la mayoría de los casos, se considera un honor hospedar, porque como quiera que sea se piensa que se obtendrá alguna ventaja o, como mínimo, ningún daño. Disfrutan de un prejuicio favorable. Pueden ser admirados o envidiados, o temidos o incluso odiados, pero son respetados. De hecho, el eventual temor acompaña al respeto, no al desprecio. Estamos dispuestos, hasta el extremo de lo inverosímil, a su música así como a todas sus manifestaciones culturales; frecuentemente tendemos a la imitación más cursi.

En suma, lo que es decisivo para que una colectividad sea tendencial o abiertamente hostil ante el extranjero no es la diferencia cultural, sino la idea de que el bienestar de la comunidad se encuentra amenazado por un grupo extranjero tan numeroso que es capaz de causar una sensible disminución en la calidad media de la vida social.

Es oportuno advertir que, si bien amplificada y distorsionada, esta impresión puede contener elementos de verdad factual. Con frecuencia una sociedad se encuentra poco preparada para recibir personas ajenas y para las grandes transformaciones. Y las tensiones se advierten negativamente aunque la enorme mayoría de los nuevos llegados solamente desee trabajar y construirse una vida mejor y, de esa forma, si lo vemos con perspectiva, contribuir al bienestar y al desarrollo de la sociedad huésped. Sin embargo, por ahora, sólo se perciben las tensiones y se otorga mayor importancia a las desventajas. Es posible que algún día los recién llegados contribuirán a hacer crecer el tamaño, el sabor y la belleza del pastel del bienestar y todos podrán tener una rebanada más grande pero, por ahora, lo que tenemos es que, si verdaderamente debemos tratarlos como iguales en derechos fundamentales, a nosotros, los autóctonos, nos tocará con toda probabilidad un pedazo más pequeño y menos atractivo del pastel. Si esto es razonable, la primera disyuntiva que enfrenta una comunidad es la de elegir entre defender con obstinación el *status quo*, elevando las barricadas para proteger un cierto nivel de vida, o abrirse a las razones del otro, a la consideración de sus motivaciones e intereses, asumiendo que esta es una mejor forma de defensa tanto de los intereses de los individuos locales como de los recién llegados.

No se trata, que quede claro, de oponer el interés al desinterés, el egoísmo al altruismo, los malos a los buenos: se trata de distinguir entre dos formas de egoísmo, en las que la diferencia radica en el alcance de miras de los actores involucrados en el continuo proceso de transformación de la sociedad. Sobre todo de los actores más importantes y poderosos (pero no en todos los casos responsables), representados por las clases dirigentes de un país. He presentado el ejemplo de los migrantes, de los recién llegados, pero algo similar sucede, aunque parezca paradójico, con todos aquellos —como por ejemplo las comunidades indígenas, los nativos o los autóctonos de mayor abolengo y las diferentes minorías que forman parte del tejido social (no sólo étnico-religiosas) e incluso con esa minoría mayoritaria que son las mujeres— que, con frecuencia, son considerados como extranjeros en donde viven, porque su inclusión a título pleno en la

ERMANNO VITALE

ciudadanía y en los procesos de desarrollo significaría, en lo inmediato, repensar en su totalidad los equilibrios de una sociedad y, sobre todo, los mecanismos para partir el pastel, la utilidad que esa sociedad produce en su conjunto. Por ejemplo, sin duda, hacer que una ciudad sea más habitable para las personas con discapacidad, eliminando las barreras arquitectónicas, es una medida civilizadora pero también es, en primer lugar y esencialmente, una medida costosa. Y no reeditúa desde el punto de vista electoral.

La respuesta instintiva por parte de una comunidad que se siente amenazada —digamos que la típica respuesta del egoísmo miope, o de la razón meramente estratégica— es la exclusión y la discriminación social, cultural, política. El primer movimiento es una consideración factual, difícil de negar: los hombres y, sobre todo, para los fines que nos interesan, los grupos humanos, son diferentes entre ellos por motivos de costumbre, lengua, religión, etcétera, pero a esta consideración se agrega inmediatamente un segundo paso, un juicio de valor: se afirma que este o aquel además de ser diferente es inferior, en su conjunto y observando a cada uno de sus miembros. Desde la perspectiva teórica este hecho puede ser perfectamente recíproco, por lo que también un grupo objetivamente débil y en desventaja puede considerarse superior a otro o incluso a todos los demás grupos. No obstante, el segundo paso sólo funciona, empíricamente hablando, para seguir defendiendo los intereses de los grupos fuertes, que tienen en los hechos una posición dominante. Para los demás grupos, reivindicar su propia superioridad (cultural) puede valer como un consuelo o ser la base, realmente ambigua y peligrosa, de una lucha para la futura revancha económica y política. En todo caso, los poderosos son los que establecen, al menos mientras en realidad lo son, lo que está bien y lo que está mal, lo que vale mucho y lo que vale poco y, en fin, lo que es civilización y lo que es barbarie. Es el tercer movimiento, sin embargo, el que concreta la verdadera discriminación: consiste en sostener que no debe permitirse que los inferiores se emancipen —y mucho menos debemos ayudarlos a emanciparse como debiera hacer un buen padre con sus hijos— sino que, por el contrario, en virtud de que su naturaleza es inferior debe tratarseles como tales, atinadamente oprimidos, aplastados, avasallados hasta donde sea posible y mientras sea posible. E incluso, si se considera necesario, es válido exterminarlos.

En suma, si observamos atentamente, la argumentación racista no es más que la última parada, la cerradura extrema, de lo que podemos

llamar el círculo vicioso latente entre quienes privilegian los elementos de diferenciación sobre los elementos de igualdad entre los seres humanos. Es decir que, a su pesar, se encuentra latente (aunque sea de manera moderada) en todas las formas de particularismo y diferencialismo: me refiero al etnocentrismo, nacionalismo, multiculturalismo y comunitarismo, pero también, por ejemplo, en una cierta derivación del feminismo que reivindica para el género femenino una particular y superior sensibilidad humana, entendida como *primum movens* de un mundo mejor.⁷ El círculo vicioso inicia en la constatación objetiva de elementos de diferencia entre los grupos humanos —que, no seamos hipócritas, implica, al menos en ciertos ámbitos, la relación superior-inferior: por ejemplo, la diferencia tecnológica solamente puede expresarse en términos de superioridad-inferioridad tecnológica—; acto seguido procede el prejuicio, y con frecuencia, si bien en formas y grados diferentes, la discriminación. Resumen, de nueva cuenta, con las palabras de Bobbio:

[...] de la relación superior-inferior puede derivarse tanto la concepción por la cual el superior tiene el deber de ayudar al inferior para que alcance un nivel más alto de bienestar y civilidad, como la concepción según la cual el superior tiene el derecho de suprimir al inferior. Sólo cuando la diversidad conduce a este segundo modo de concebir la relación entre superior e inferior se puede hablar de verdadera discriminación con todas las aberraciones que la acompañan. De entre todas las aberraciones históricas la más destructiva ha sido la “solución final”, instrumentada por los nazis para resolver el “problema judío” en el mundo: el exterminio sistemático de todos los judíos existentes en todos los países en los que el nazismo dominaba. Para llegar a esta conclusión, los teóricos del nazismo tuvieron que atravesar tres fases diferentes: a) los judíos son diferentes a los arios; b) los arios son una raza superior; c) las razas superiores deben dominar a las inferiores, incluso suprimiéndolas cuando sea necesario para su propia conservación (Bobbio, 1994b: 130).

⁷ Me permito, para aquellos que pudieran estar interesados en un mayor desarrollo de estos argumentos y en algunas referencias bibliográficas, remitirlos a mis trabajos: *Liberalismo y multiculturalismo* (2004a) y *Derechos y paz. Destinos individuales y colectivos* (2004b). En cuanto al feminismo, después de la guerra en Irak en la que también diversas mujeres hicieron muestra de crueldad y de cinismo, ya comienzan a circular algunas dudas sobre la supuesta superioridad de ese género. Véase, por ejemplo, Ehrenreich, 2004: 299-302.

ERMANNO VITALE

¿Vencerá la democracia a la discriminación?

Hasta ahora he intentado hacer un ejercicio de claridad conceptual y lingüística y de dar una explicación simple, que no simplista, de los orígenes del prejuicio, la discriminación y el racismo. He sostenido que no son posiciones viejas de unos pocos reaccionarios *duros*, de una derecha aristocrática, sino que están vivas entre nosotros y que se presentan cuando y en donde menos lo esperaríamos (por ejemplo, al interior también de una cierta izquierda).⁸ Pero también he intentado insinuar que saber y entender tales conceptos no es suficiente. O, al menos, que sólo es suficiente para el conservador, o para el que dice profesar el realismo político, para quien la historia, como decía Hegel, ha sido y seguirá siendo un gran matadero, en parte debido, precisamente, a las manifestaciones extremas de discriminación y de racismo. Ciertamente, la hipocresía de los profesionales del antirracismo termina por darle la razón a los conservadores y a los realistas políticos. No obstante, quienes piensan —con los ojos abiertos y con conciencia de los miles de obstáculos que enfrentan— que una migaja de progreso moral es posible no pueden limitarse a describir el fenómeno de la discriminación en sus diferentes etapas y dimensiones, alzando los hombros ante la injusticia y el sufrimiento. Pero las respuestas convincentes escasean. Ciertamente, en principio, dado que el prejuicio reside en la cabeza de los hombres es ahí en donde debemos trabajar para erradicarlo, mediante una paciente obra de educación laica, de formación del espíritu crítico, que implica un largo proceso de aprendizaje moral —fácil decirlo pero difícil hacerlo— para entender y discutir las razones del otro y, finalmente, para saber tolerar la diversidad. Es un discurso análogo al de la paz. Si la paz residiera en la cabeza de los hombres no habría más guerra, pero sería necesaria una *palingenesia*, un cambio radical de la naturaleza humana, una revolución antropológica. Esta vía, difícil de llevar de la teoría a la práctica, se enfrenta con las posiciones de quienes la consideran —como los multiculturalistas— una forma de occidentalismo enmascarado de universalismo.

Se podría objetar que el universalismo es simplemente una idea reguladora y así es como debe considerarse, sin sobrecargarla de significados y de expectativas: es decir, conviene pensarlo como la estrella polar de un régimen político que, no obstante todo, se sedimentó his-

⁸ Enfrenté este tema con mayor detenimiento en mi artículo intitulado “Multiculturalismo y civilización”, 2001: 38-44.

tóricamente a lo largo del siglo pasado, la democracia. Prescindiendo de las formas parciales y de los diferentes grados con los que se ha manifestado históricamente, la democracia le parece a Bobbio la respuesta político-institucional más convincente para enfrentar la discriminación y el racismo:

Educación universalista y democracia, además, proceden paso a paso; en cambio, democracia y racismo son incompatibles, al menos por dos razones: la democracia, a diferencia de los gobiernos autocráticos, se inspira en principios universales, como la libertad, la justicia, el respeto del otro, la tolerancia, la no-violencia. El racismo es anti-liberal, anti-igualitario, intolerante y, en casos extremos, violento y criminal (¿Auschwitz enseñe!). En segundo lugar, la democracia es incluyente, en la medida en la que tiende a incluir en su área a los “otros”, a los que están fuera, ampliando también a ellos sus beneficios, de los cuales el primero es el respeto de todas las creencias. El proceso de democratización del siglo pasado hasta nuestros días ha sido un proceso gradual de inclusión de individuos que antes estaban excluidos. El hecho de que no sea posible incluirlos a todos, así como no es posible tolerar todo y a todos, es un problema práctico que debe encontrar soluciones que respondan a las circunstancias, pero una democracia no puede ser “exclusiva” sin renunciar a su esencia de sociedad abierta (Bobbio, 1994a: 153-154).

En esta cita se manifiesta una paradoja –tal vez *la* paradoja– de la democracia de nuestros días, que tiene que hacer frente en los *hechos* a sociedades plurales y multiculturales. La democracia debe ser incluyente pero, al mismo tiempo, debe ser el régimen en el que los ciudadanos, ya del todo incluidos en muchos aspectos de la vida pública, deciden de conformidad con la regla de mayoría. Planteo una pregunta: ¿el problema práctico relativo a quién, caso por caso, debe ser incluido y tolerado –problema que según Bobbio “debe encontrar soluciones que respondan a las circunstancias”, es decir, que no se limita al nivel estrictamente constitucional– no constituye precisamente uno de los ámbitos de la legislación ordinaria, de la decisión mayoritaria?⁹

Intento articular de una mejor manera el razonamiento. En tanto forma de gobierno esencialmente incluyente, la democracia exige que todos, directa o indirectamente, participen en la vida política y asuman la responsabilidad de las decisiones colectivas pero, precisamente por

⁹ Entiendo por “mayoría” no a la mayoría calificada, sino a la mayoría absoluta (la mitad más uno de los titulares del derecho de voto) e incluso a la mayoría simple (la mitad más uno de los votantes efectivos).

ERMANNO VITALE

eso, en tanto forma de gobierno exigente e incluyente, *excluye que puedan hacerse exclusiones* o, para decirlo mejor, que puedan hacerse distinciones sin un fundamento racional, sin un criterio objetivo y pertinente; en suma, excluye, en primer lugar, que se pueda actuar violentando el principio de justicia (que nos dice que se debe tratar igual a los iguales y de manera desigual a los desiguales). Por ejemplo, en relación con la atribución del derecho-poder de elegir a nuestros representantes no tiene relevancia el nacimiento, el género, el color de la piel o las preferencias sexuales, pero sí es relevante si somos menores o mayores de edad. Para darle un poco de espesor histórico a esta afirmación se podría decir que la democracia no puede dejar de lado los principios de 1789, “libertad, igualdad, fraternidad” (esta última entendida como solidaridad pública, como “solidaridad entre extraños” para retomar a Habermas). Entonces, la democracia es esencialmente tolerante, contraria a las discriminaciones, y sobre todo a la discriminación que históricamente ha asumido las formas más odiosas y criminales, el racismo, que con frecuencia ha degenerado en limpieza étnica y exterminio de masas. Debo confesar que, durante muchos años, esta perspectiva, identificada por Bobbio como una posible solución en el largo plazo, me había tranquilizado. Ello, a pesar de que no ignoraba, como tampoco lo hacía Bobbio, las numerosas violaciones que los propios estados democráticos hacían de sus propios principios inspiradores. Pensaba que los partidos y movimientos que promovían formas de discriminación eran solamente fuerzas antisistémicas, grupos que aprovechaban la tolerancia de las sociedades abiertas con la finalidad de acabar con la democracia.

Hoy en día –y éste me parece el rasgo más contundente de la paradoja– lo que está en juego ya no es la elección entre democracia protegida y democracia no protegida. Me parece que, al menos en la práctica de los regímenes democráticos, incluso de los que se consideran más evolucionados, es inquietante la presencia creciente de fuerzas sociales y políticas que buscan mezclar, sosteniendo que son perfectamente compatibles, a la democracia y a la discriminación. Aún peor, afirmando que la democracia, en cuanto expresión del poder de la mayoría, no debe tener límites, consideran también, en consecuencia, que toda decisión de esa mayoría, incluso si es evidentemente discriminatoria, es legítima. Y sobre la base de la llamada legitimación popular, incluso lo que es ilegal, anticonstitucional, tiende a convertirse en legal; precisamente por tratarse de la decisión de un gobierno que cuenta con la legitimidad del voto popular.

Para decirlo en síntesis: no estoy seguro de que las democracias históricamente existentes sean el mejor antídoto en contra de la discriminación y del racismo. En cambio, me parece que las democracias se están alejando de los principios de 1789, aceptando en su seno, en sus constituciones materiales, una peligrosa mezcla de orden prerrevolucionario (la sociedad de estamentos) y de exaltación de la libertad salvaje, de la competencia como valor en sí, de la que la democracia es sólo una expresión en el plano político. Una forma de gobierno cuyo espíritu ya no es el que Montesquieu llamaba “la virtud”, el sentimiento de igualdad entre los ciudadanos, sino el espíritu que el propio Montesquieu le atribuía a la monarquía, el amor por la distinción y el privilegio, justamente lo que hoy llamaríamos discriminación. Parece que está resurgiendo desde el fondo oscuro de la historia que el hombre es, para decirlo con una fórmula un poco fuerte pero eficaz, *por naturaleza de derecha*. Que en el fondo desea la desigualdad y la discriminación. Las propias víctimas parecen no desear el fin de la discriminación sino el fin de la *discriminación en su contra*; apenas pueden transformar la revancha en venganza. En nuevos privilegios, en nuevas discriminaciones, esta vez obviamente a su favor. Con esa finalidad, se ponen en las manos de un jefe, de un vengador. Pues bien, para dar un paso más en la reflexión sobre la discriminación y sobre sus raíces profundas es necesario intentar responder con gran honestidad intelectual a esta incómoda pregunta: ¿a pesar de la democracia, es el hombre *naturalmente* de derecha?

La cultura de la derecha y su encanto perenne

¿Puede existir una cultura de derecha que asuma como valores fundadores, irrenunciables, los que por comodidad llamamos los principios del 89? O, por el contrario, ¿lo que identifica a la derecha, prescindiendo de sus posibles derivaciones, no es justamente una antropología de fondo, una visión del mundo profundamente incompatible con la que debería estar en la base de las democracias liberales? La cuestión que intento enfrentar, lo subrayo, no es inmediatamente política: no dudo que puedan existir partidos o posicionamientos políticos de derecha que estén dispuestos a hacer suyos y a respetar en buena medida los *procedimientos* democráticos. La duda se refiere a las *precondiciones culturales y axiológicas* de la democracia, o sea, a los criterios de valor con los que se juzga al individuo y a la sociedad y, en consecuencia, a las relaciones civiles y políticas.

ERMANNIO VITALE

Desde esta perspectiva, la primera pregunta se refiere al denominador común de la cultura de derecha, los rasgos que la caracterizan en cuanto tal, por esencia, antes de todas las posibles derivaciones, mezclas y metamorfosis más o menos tácticas (estoy consciente de que existen partidos de derecha diferentes entre ellos). Dicho de otra manera, me pregunto quién es el hombre de derecha, cuáles son sus creencias profundas, la visión de las relaciones humanas y sociales que está detrás de su acción como persona y como ciudadano. Giuseppe Prezzolini, uno de los intelectuales italianos del siglo xx que fue un punto de referencia para la derecha culta, autorreflexiva, recoge y considera esenciales a su visión del mundo algunas características que, desde su perspectiva, identifica todo aquel que no tema observar la realidad de modo desencantado, sin sobreponerle construcciones ideológicas o juicios de valor: “los principios comunes a todas las derechas “se fundan en la realidad; antes de ser principios son hechos” (Prezzolini, *s. f.*)¹⁰ Podemos presentarlos en seis puntos:

1. El principio de la desigualdad, concebido claramente en los términos de Nietzsche: “Sólo la ceguera humana no puede ver la desigualdad. O la locura: Rousseau era un utópico loco. O la fe: es la religión la que ha impuesto la idea de la igualdad”.
2. La prioridad del ser sobre el devenir (en el sentido reaccionario de la sacralización de la tradición): “el conservador pone el acento en el ser antes que en el devenir. Y entiende el *devenir* como un cambio, no como un progreso”.
3. La propiedad privada es, como la desigualdad, un hecho natural, de donde emerge el rasgo lockeano, liberal-conservador, del individualismo propietario: “la propiedad privada es otro principio inalienable de la derecha [...]; es propio de la derecha reconocer lo que es natural al hombre”.
4. La concepción etológica de la vida como lucha, que expresa una especie de darwinismo social y político: “cada sociedad lucha por su conservación, ante todo, y después por mejorarse, enriquecerse, afirmarse en los diferentes campos. Y cada hombre, al interior de cada sociedad, hace la misma cosa”.
5. El orden de la convivencia se funda en las diferencias raciales, biológicas; debemos considerar seriamente el pensamiento racista de

¹⁰ Esta cita y las siguientes, relativas a los puntos que van del 1 al 6, se encuentran en las pp. 222 a 227.

De Maistre y Gobineau: “para la derecha, en cambio, existen las diferentes razas, los diferentes pueblos. Un indio es un indio y no lo conviertes en un americano con el paso de las generaciones [...]. Y ello porque la célula es conservadora. La evolución —que sería mejor llamar cambio— siempre es el producto de un error”.

6. Por último, la inevitable reducción del positivismo a la ley del más fuerte, según la cual la naturaleza no ofrece indicaciones normativas a partir de las cuales valorar la conducta humana y las leyes positivas: “la justicia es una invención humana”.

Ente estos puntos, que ofrecen una mezcla de elementos reaccionarios, conservadores y liberales, hay muchas incongruencias evidentes. Me limito a indicar dos. Es inconsistente afirmar la sacralización de la tradición y la centralidad del conflicto que, si no se reduce a un insensato rito cíclico de destrucción y muerte, aspira a transformar la tradición, a cambiarla, como hace por ejemplo el liberalismo, precisamente en nombre del individualismo propietario; asimismo, es incongruente apelar continuamente a elementos naturales pero, cuando resulta conveniente, sostener que la justicia es un artificio humano que el más fuerte le impone al más débil. Y, sin embargo, conviene detenernos en estas incongruencias, intentar explicarlas, reducirlas a una unidad plausible, porque en este contexto —en esta contradictoria pero difundida y persuasiva red de prejuicios ideológicos presentados como evidencias— es donde encuentran su lugar y su justificación profunda, incluso en los regímenes democráticos, la discriminación y el racismo. Creo que la batalla ideal contra la discriminación no debe combatirse sólo contra sus fenómenos más visibles, contra la punta del *iceberg*, sino también contra la visión del mundo que los produce y alimenta constantemente. Una visión del mundo integral, monolítica y descarada al mismo tiempo, y por lo mismo astutamente ambigua, huidiza, capaz de presentar siempre el más oportuno de sus múltiples rostros y, por lo tanto, difícil de anclar en sus responsabilidades históricas. Intentémoslo.

¿Qué es lo que le permite al hombre (y también al intelectual) de derecha, que no se cansa de predicar una visión desencantada de la realidad, poner a convivir tesis tan contradictorias? Considero que ello proviene de un rasgo aún más profundo del hombre de derecha —el rechazo inconsciente del pensamiento crítico, la desconfianza hacia la proyección humana y la inclinación a un tipo de razonamiento no científico que un tiempo se dejaba en manos del mito y ahora

ERMANNO VITALE

en las del sentido común (así como al mito del sentido común). Para aclarar esta afirmación es necesario reducir el pensamiento de derecha a su más profunda esencia. La antropología de derecha se funda, a fin de cuentas, en dos categorías que pueden tener diversas derivaciones: los fuertes y los débiles, los ricos y los pobres, los cultos y los ignorantes, las elites y las masas. En una palabra: los depredadores y las presas. Que los primeros encuentran en la desigualdad y en sus corolarios una ideología acorde a la salvaguarda de su posición de privilegio es muy evidente. La naturaleza y la historia son un campo de fuerzas arcanas cuyo sentido profundo e incommunicable sólo se revela a pocos espíritus superiores. La elección, la vocación, la misión providencial en el orden superior de la historia —en donde el curso de los acontecimientos escapa a una racionalidad de tipo calculador, instrumental— son los argumentos eternos con los que los depredadores han afirmado su arbitrio como orden, se han justificado ante sí mismos y ante sus víctimas. En el fondo, la más antigua mitología griega es lo mismo: un misterio inescrutable conecta y justifica la interminable secuencia de los actos arbitrarios y caprichosos de las divinidades inmortales, actos que deciden la vida de los hombres, de los mortales. Una relación análoga corre entre los elegidos y la masa. Por lo tanto, el pensamiento de derecha tiende a transferir de la mitología antigua al sentido común actual la idea de que tal condición primigenia, con toda su carga de discriminaciones, más o menos recogida en la invención humana que llamamos derecho positivo, sigue siendo un hecho natural, inevitable e incorregible que, como si se tratara de un río, encuentra la manera de continuar su curso sin importar los diques artificiales que quieran oponérsele. Fuera de toda metáfora, incluso si los diques son contruidos por el Estado democrático de derecho, dioses y semidioses no dejarán de existir y de diferenciarse de los ciudadanos comunes en la constitución material del mismo Estado democrático de derecho.

Desde el punto de vista cognoscitivo, la versión contemporánea, secularizada, del pensamiento mítico es la afirmación de la superioridad del sentido común sobre la reflexión, sobre el análisis de la complejidad de lo real. Se aprecian los atajos. Por otro lado, Prezzolini reivindicaba para la derecha la afirmación de aquello que es natural; y ¿qué cosa se percibe cómo más natural que el sentido común que la propensión a tomar la evidencia como verdad, que la convicción de que la naturaleza es tal como se presenta en el sentido común? Apparently el Sol gira alrededor de la Tierra: en el lenguaje común

seguimos expresándonos como si esta fuera la realidad. El sentido común es, precisamente, la percepción de que aquello que se afirma debe darse por descontado porque pertenece al orden evidente del mundo, por su inmediatez sensible, sin requerir ningún otro esfuerzo analítico –esfuerzo que se presenta como un intento de confundir las ideas–, que sólo logran hacer artificiosamente difícil y oscuro lo que es simple y claro.

Al hombre común –desconcertado como el hombre primitivo ante el poder de la naturaleza, de frente a la dificultad de entender transformaciones tecnológicas, sociales y políticas rapidísimas y de grande envergadura en sus consecuencias– este discurso le gusta mucho. Le permite creer que comprende justo cuando se aleja de la posibilidad de comprender. Le otorga la ilusión de un mañoso atajo. Y las elites populistas lo persuaden fácilmente cuando le sugieren: “No es verdad que, en la actualidad, para decidir responsablemente son precisos una mayor participación, conocimiento e inteligencia: es más, las cosas no son necesariamente tan complicadas, basta con confiar en personas como nosotros que asumimos la responsabilidad de aplicar en gran escala el mismo sentido común que tú aplicas en la conducción de tus asuntos personales o familiares”. El Estado, en este discurso, vuelve a concebirse como una familia en grande: y, se entiende, como una familia patriarcal, en la que el gobernante se considera naturalmente predispuesto a actuar por el bien de los gobernados, y con esa finalidad no considera la necesidad de ponerle límites a sus poderes. Un gran padre que ofrece asumir todas las responsabilidades, sustrayendo a sus protegidos del fatigoso trabajo de pensar y, por lo mismo, quitándoles aquello que los convierte en seres humanos. En un cierto sentido tiene efectivamente razón: él ya no tiene nada en común con los políticos *menores* cuya tutela, de hecho, asume; ya no los representa.

Desde el punto de vista moral, el problema crucial es la aquiescencia, la *natural* predisposición del hombre común. Pietro Barcellona, en un ensayo sobre las razones de la primera victoria electoral de la derecha italiana en 1994, dedicaba incidentalmente alguna reflexión al hombre de derecha que pertenece a la masa. Éste ni siquiera se concibe a sí mismo como un dominador potencial: por el contrario, se considera naturalmente y atinadamente sometido, con la única condición de que haya (o al menos tenga la convicción de que existe) alguien que ocupe un lugar todavía inferior en la escala social: “el sargento es, como es bien sabido, la figura emblemática de quien adora

ERMANNO VITALE

al jefe, al mismo tiempo que es arrogante y prepotente con los que están sometidos a su comando. El sargento representa el conjunto de frustraciones, de deseo de omnipotencia y de perversión sádica que, con frecuencia, anidan en la estructura del carácter del hombre 'aparentemente' normal" (Barcellona, 1994: 361). Sin embargo, si el hombre es naturalmente de derecha, entonces tiene razón Prezzolini cuando sostiene que sus principios son evidencias naturales y que los que se oponen deben estar preparados para el cansancio de Sísifo: a repetir sin fin, vanamente, todos sus esfuerzos. Si las cosas son así será inevitable y corresponde a lo que es correcto desde el punto de vista de la equidad natural que las instituciones más o menos autocráticas, expresiones de aristocracias naturales, gobiernen de hecho a las comunidades y a los pueblos, aun cuando en apariencia se trate de Estados democráticos de derecho.

Preguntémosnos nuevamente por qué los hombres, o la mayor parte de ellos, parecen adherirse por naturaleza a la idea de la desigualdad, de la diversidad profunda e incommensurable con la mayor parte de los miembros de su propia especie, los otros seres humanos. Se podría responder fácilmente: porque en el fondo no consideran pertenecer a la misma especie, dada la enorme diferencia que los elementos culturales siguen reproduciendo sin cesar dentro y fuera de las sociedades humanas. La agresión intraespecies, baja y controlada en las otras especies animales, es alta y destructiva en el hombre porque en realidad los hombres no creen que exista el hombre sino, como De Maistre, que existen indios y americanos, indios y budistas y musulmanes, americanos blancos y negros, y así sucesivamente. Creo que la raíz profunda, quizás inextirpable, de la discriminación y del racismo debe buscarse aquí, en la absolutización de las diferencias, en la prioridad irreflexiva que reconoce lo que nos diferencia por encima de lo que nos hace parecidos. Consecuentemente, creo que la discriminación y el racismo deben enfrentarse en este plano. ¿Cómo?, ¿qué es lo que podemos oponer a esta tesis de que el hombre es *naturaliter* de derecha, ya sea dominante o dominado? Creo que para intentar una respuesta es conveniente retomar una metáfora que le gustaba al viejo Hobbes. Me refiero a la imagen del hombre que tiene un cerebro de niño que, al crecer, se ha convertido simplemente en un *puer robustus*, en vez de en un individuo capaz de utilizar la razón. Afirmaba Hobbes:

Los niños, si no se les da lo que quieren gritan, hacen caprichos, incluso pueden llegar a pegarle a sus propios padres; y todo esto lo hacen por

Contra la discriminación: los derechos fundamentales

instinto natural, pero no son culpables, ni malos [...] Pero cuando, una vez que crecieron y adquirieron la fuerza suficiente para hacer daño, siguen actuando de la misma manera, entonces se empieza a decir que son malos. Y de hecho lo son. Así, un hombre malo es como un niño grande y gordo, o como un hombre con el alma infantil, y su maldad es la falta de razón en una edad en la que la razón suele haber sido adquirida mediante la naturaleza misma, orientada por la educación y por la experiencia del daño que puede producirse (Hobbes, 1959: 68-69).

Retomando (con mucha libertad) la imagen de Hobbes es fácil observar cómo los niños perciben rápidamente las diferencias y las desigualdades y suelen ser despiadados con los más débiles. Así, también para muchos adultos la desigualdad (en el carácter, en las costumbres, en las condiciones sociales, etcétera) es el dato que se asume inmediatamente, aconsejando proverbialmente el rechazo de los que parecen desiguales o diferentes (“las esposas y los bueyes, de tu pueblo”;¹¹ hay otros proverbios parecidos). Solamente la reflexión, que llega después del sentido común, puede identificar por debajo de las diferencias evidentes las razones de la igualdad entre los hombres y las posibilidades de diálogo. Sin embargo, en general, en todos los casos de moral privada y de ética pública en los que no invertimos suficiente reflexión somos presas del prejuicio, de formas de superstición, del sentido común: en una palabra, tendemos a recalcar acriticamente, en nuestra actuación, modelos culturales adquiridos, tradicionales, en ocasiones ancestrales. En este contexto tendemos, como hacen los niños, a formar caprichosamente, de manera irreflexiva y con corta visión, nuestras opiniones y preferencias.

El hombre no es *naturaliter* de derecha, si por *naturaliter* nos referimos a la naturaleza humana como conjunto de facultades físicas y, sobre todo, psíquicas; facultades dentro de las cuales se encuentra la razón. Si así fuera, sólo nos quedaría aceptar que las razones de los autores de derechas son las triunfadoras. El hombre, en cambio, es *naturaliter* de derecha si con este adverbio nos referimos a la posición espontánea, instintiva, irreflexiva que, por definición, constituye la primera respuesta ante un problema, un temor, una amenaza real o presunta. En este intercambio entre naturaleza y nacimiento, por así decirlo, se funda la afirmación, común a todas las derechas, de que la desigualdad de los hombres y su inevitable lucha incesante –así

¹¹ En italiano el dicho popular reza “*moglie e buoi dei paesi tuoi*”, que textualmente se traduciría “esposas y bueyes de los pueblos tuyos” (nota del traductor).

ERMANNO VITALE

como las irreductibles diferencias raciales o culturales que los llevan a vivir materialmente e identitariamente ligados en comunidades orgánicas en permanente conflicto mortal entre ellas— son *leyes naturales* que debemos simplemente reconocer si no queremos caer en una utopía moral o política. Inicialmente, en la infancia de cada individuo y de la humanidad, tal vez es plausible que así sean las cosas, pero esto no significa que sean naturales en el sentido de racionalmente necesarias. No sólo existen los pactos leoninos, no sólo existe el hacer o sufrir un daño, el prevalecer o perecer, el ser colonizadores o colonizados. Son posibles otras formas de convivencia, pero para conocerlas y practicarlas en serio es necesario cultivar públicamente, desde la infancia, la parte racional del individuo, y promover aquel pensamiento crítico y laico, no meramente instrumental, en el que se funda la teoría de los derechos fundamentales que, a su vez, es la precondition de la posibilidad del diálogo entre opiniones y culturas diferentes, y de la construcción del respeto recíproco entre individuos y grupos humanos. Es un trabajo que todavía está por hacerse y, admitiendo que sea posible llevarlo a cabo, serán necesarias generaciones, quizá siglos. Tal vez nos quedará un cansancio de Sísifo, pero los atajos, como suele pasar en los senderos de la montaña, pueden desviarnos y, en ocasiones, llevarnos a caer en un barranco.

El único antídoto: los derechos fundamentales

Llegados a este punto alguien podría decir: bonito discurso (quizá), pero le falta concretarse; algún otro, menos tierno, podría agregar: se trata de una mera exhortación utópica, típica de la retórica universalista. ¿Qué es esta teoría de los derechos fundamentales?, ¿qué novedad aporta respecto de las constituciones nacionales y de las cartas de derechos supranacionales que todos conocemos? Y, en específico, ¿cuáles otros fundamentos sólidos aporta para enfrentar las múltiples formas de discriminación y de racismo? Si no estuviera cerca de las conclusiones debería comenzar el ensayo con estas preguntas, o reenviar al lector a otro ensayo. Sin embargo, intentaré recapitular en sus líneas esenciales la teoría de los derechos fundamentales —en la versión, ampliamente conocida, propuesta por Luigi Ferrajoli, y en la que ese mismo autor sigue trabajando con la finalidad de perfeccionarla y completarla—, deteniéndome a ilustrar los argumentos teóricos que puede ofrecer contra la discriminación y el racismo. Finalmente, a la luz de esta teoría, haré alguna consideración crítica sobre la *Ley Federal para Prevenir la Discriminación* y sobre las posibles

consecuencias que, en materia de legislación indígena, supone la introducción de los derechos culturales o colectivos en la *Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos*.

Vayamos en orden. Si es verdad, como he intentando argumentar, que la causa remota de la discriminación y del racismo reside en la visión del mundo de derecha que puede concentrarse en los seis principios que, para Prezzolini, son evidentes, entonces puede resultar clarificante ilustrar el sentido filosófico y el contenido político de la teoría de los derechos fundamentales en oposición a ellos. El primero se refiere a la desigualdad natural entre los seres humanos, pero así como es empíricamente falso, en absoluto evidente e incluso impensable un perfecto igualitarismo que considerara a todos iguales en todo —incluso los teóricos de esta tesis han tenido que reconocer formas de desigualdad entre los individuos—, también es falso, para nada evidente e impensable negar una medida de igualdad entre los seres humanos. Por el solo hecho de que nos definimos como seres humanos, nos reconocemos una cierta igualdad. Se trata, con claridad, de determinar la medida, de establecer en qué debemos reconocernos como iguales. La definición misma de derechos fundamentales se propone establecer esta medida de igualdad, especificando quiénes son los titulares de éstos: “Son fundamentales los derechos adscritos por un ordenamiento jurídico a todas las personas físicas en cuanto tales, o en cuanto ciudadanos o en cuanto capaces de actuar” (Ferrajoli *et al*, 2001: 5). Al desarrollar esta definición, Ferrajoli puede afirmar que los derechos de la persona (integridad física, libertad personal, etcétera) deben atribuirse a todos los seres humanos indistintamente; los derechos de autonomía privada (por ejemplo, acudir a los tribunales) a todos los capaces de actuar, mientras que los derechos de autonomía pública (*in primis*, los derechos políticos) se reservan a los ciudadanos capaces de actuar.

No se trata, por lo tanto, de proponer una igualdad indiscriminada y absurda, sino de afirmar una *igualdad que no discrimina*, porque hace suyo e instrumenta teóricamente el principio de justicia, identificado mediante la razón, según criterios atinentes a la materia, los iguales de los desiguales. Negar los derechos de autonomía privada y pública a un bebé de pecho, dado que es evidente que carece de la facultad de juicio, tiene un fundamento racional, no es una discriminación; sí resulta discriminatorio, en cambio, negar ese derecho en función del ingreso, del género, de la religión o del color de la piel. Obviamente, este es un ejemplo fácil, pero el criterio no cambia en

ERMANNO VITALE

los casos difíciles: para dirimir cada uno en lo particular es necesario argumentar racionalmente a favor o en contra de la pertinencia de un trato diferenciado. Les propongo un ejemplo mucho más concreto, que extraigo de mi experiencia. Fui invitado a una escuela para hablar de derechos fundamentales. Concluida la exposición llegó el momento de las preguntas de los estudiantes que suelen ser imprevisibles. Uno de ellos, con discapacidad auditiva, me pidió una opinión sobre el hecho de que, llegando a los 18 años, podrá seguir viajando prácticamente gratis en tren pero se verá obligado a comprarse un costoso aparato que le permita oír y que hasta ahora le pagaba el Estado. Le contesté que, si lo que afirmaba era cierto, encontraba injusto y discriminatorio el umbral de la edad en relación con una discapacidad que por desgracia no se resolverá a los 18 años, pero que también me parece injusto, carente de motivación, como una especie de discriminación inversa, el hecho de que haya podido viajar casi gratis en tren y que pueda seguir haciéndolo. Simplemente intenté explicar, porque no veo cuál es el nexo entre la sordera y dicho beneficio, que se convierte en un privilegio, aunque sea pequeño, en vez del goce, al igual que las demás personas, del derecho a la salud.

Este último caso me permite pasar rápidamente al segundo principio de la derecha: la primacía del ser sobre el devenir como predominio de la tradición sobre la razón. Que los sordos y otros discapacitados puedan gozar de ventajas ferroviarias representa un pequeño ejemplo de una mala costumbre civil, de una tradición que, aun careciendo de buenas razones, se ha venido afirmando. El derecho positivo, sobre todo en sus niveles inferiores, está plagado de disposiciones irracionales, contradictorias con las normas constitucionales que, con frecuencia, producen distinciones injustificadas entre los sujetos que están sometidos al mismo ordenamiento: por un lado discriminaciones y, por el otro, privilegios. Lejos de imaginar al derecho positivo como la voz de la razón pura, la teoría de los derechos fundamentales propone que las antinomias y las lagunas de los ordenamientos jurídicos se enfrenten progresivamente y, si no se resuelven, por lo menos que se reduzcan. Plantea que, ante la afirmación de un derecho, a la salud, por ejemplo, corresponde la predisposición de las garantías del caso para hacerlo efectivo. Y considera que esto no es sólo un cambio, sino un *progreso* jurídico, moral y civil que debe perseguirse con los instrumentos de la lucha política democrática:

Nada impediría, por ejemplo, que se establezcan en el nivel constitucional cuotas mínimas del presupuesto destinadas a diferentes capítulos del

Contra la discriminación: los derechos fundamentales

gasto social y que, de esta manera, fuera posible el control de constitucionalidad sobre las leyes financieras [...]. Pero entonces digamos que los obstáculos son de naturaleza política, que el desafío planteado a las fuerzas democráticas es, precisamente, político y que hoy más que nunca consiste en la lucha por los derechos y sus garantías (Ferrajoli *et al*, 2001: 32).

La propiedad privada —que para la cultura de derecha es un dato natural—, para Ferrajoli es otro terreno de enorme confusión, en donde no debemos dar nada por descontado, en el que todo debe someterse a un riguroso análisis racional. Nadie niega que la propiedad privada sea un derecho, pero definirla así no significa necesariamente que se trate de un derecho fundamental, de cuyas características adolece: “Los derechos fundamentales son derechos irrenunciables, inalienables, inviolables, intransigibles, personalísimos. Los derechos patrimoniales, en cambio, son renunciables, por su naturaleza —desde la propiedad privada hasta los derechos de crédito— negociables y alienables. Estos últimos se acumulan, los otros no cambian. No es posible ser jurídicamente más libres, pero si podemos ser jurídicamente más ricos” (Ferrajoli *et al*, 2001: 15). Me parece claro que distinguir el derecho fundamental a tener una propiedad del derecho real de propiedad, *degradando* al derecho a la propiedad privada como un derecho patrimonial (y, en cuanto tal, alienable y transigible), significa abrir enormes espacios jurídicos y políticos para afrontar desde la raíz aquella que, desde mi perspectiva, es la causa remota, sino de todos, al menos de gran parte de los prejuicios y las discriminaciones: la excesiva desigualdad económica no sólo entre el norte y el sur del mundo, sino al interior de los propios Estados del norte y del sur del mundo. En todas partes tenemos al otro, al diferente, sobre todo cuando amenaza la seguridad y la calidad de nuestra vida, nuestro nivel de vida. Por ejemplo, tal distinción significaría poder imponer un pequeño impuesto patrimonial, o un mínimo impuesto sobre las enormes ganancias que generan las transacciones financieras, sin llamar al escándalo por la supuesta violación del derecho natural de propiedad.

Al cuarto principio de la derecha, la concepción de la vida como lucha que inevitablemente deja víctimas en el campo de batalla, la teoría de los derechos fundamentales responde considerando al derecho como *la ley del más débil*; esta concepción desemboca en la centralidad de la protección del valor opuesto, la paz: existe “una conexión biunívoca entre el grado de paz y el grado de garantía de todos

ERMANNO VITALE

estos derechos: la paz social es tanto más sólida y los conflictos tanto menos violentos y dramáticos, cuanto más sólidas y efectivas son las garantías de dichos derechos” (Ferrajoli *et al*, 2001: 333). También a este respecto me parece que es fácil comprender que la relevancia jurídica que se le da a la cultura de la paz sea una de las premisas indispensables para superar las diferentes formas de discriminación y, sobre todo, sus consecuencias más peligrosas y trágicas, que adoptan el nombre de racismo, limpieza étnica y genocidio.

El quinto principio propio de la derecha se refiere al orden fundado en las diferencias raciales y biológicas (tal vez en nuestros días la derecha moderada diría “culturales”), diferencias por las que un individuo es, antes de nada, miembro de su comunidad o nación y, en el mejor de los casos, sólo en virtud de esa pertenencia, es una persona, un ser humano. Esta necesidad (creada) de comunidad y de patria, este malentendido sentido de pertenencia a un grupo antes que al género humano, necesidad que en las formas atroces del más exasperado nacionalismo devastó el siglo que acaba de terminar y amenaza con devastar también el actual, no genera adeptos sólo en la derecha, por desgracia. Para desactivar localmente, regionalmente y globalmente la bomba de los odios étnicos y tribales, de las guerras de religión, de los choques de civilización, de los nacionalismos y de los fundamentalismos enfrentados, es necesario, sobre todo, renunciar al principio de que la diferencia –ya sea que se exprese en términos de raza, cultura o género– sea ontológica y, por lo mismo, sea constitutiva de la convivencia, fundadora de las relaciones intersubjetivas y, como ulterior consecuencia, desde el punto de vista del derecho, también sea un *prius*, un principio constitucional. Constitucional es exactamente su opuesto: la afirmación y la protección de los derechos fundamentales como terreno común, como intransigente pacto de convivencia que otorga a los portadores de culturas diferentes el derecho de conocerse, enfrentarse y tolerarse; la igualdad:

[...] consiste en el igual derecho a las propias diferencias –religiosas, políticas, ideológicas, nacionales y, por lo tanto, culturales– que hacen de cada persona un individuo diferente de los demás y de cada persona una persona como todas las demás. De esta manera se entiende cómo el constitucionalismo y el universalismo de los derechos fundamentales, en primer lugar los derechos de libertad, son la única garantía del pluralismo cultural, o sea de la convivencia y del respeto recíproco entre las diferentes culturas (Ferrajoli *et al*, 2001: 345).

Queda, finalmente, el sexto principio de la derecha –la justicia es una invención humana, una invención de los más fuertes para dominar a los más débiles– que, traducido en el lenguaje de Ferrajoli, podremos redefinir en los términos del viejo positivismo, es decir, como una forma de sacralización del principio de *mera legalidad* del derecho positivo, según el cual la justicia se ajusta y reduce a la *legalidad vigente*, sin importar quién sea el titular de la soberanía y cuáles sean los resultados normativos de los procedimientos. Sin recaer en el *iusnaturalismo* clásico, el constitucionalismo de los derechos fundamentales propone un nuevo modo de entender el *iuspositivismo*, para el que lo central es la idea de la *estricta legalidad*, entendida como conformidad sustancial al dictado constitucional: “si el principio de la mera legalidad había producido la separación entre la validez y la justicia y el fin de la presunción de justicia del derecho vigente, el principio de la estricta legalidad produce la separación de la validez de la vigencia y el fin de la presunción apriorística de validez del derecho existente” (Ferrajoli *et al*, 2001: 34). También en este sentido es innecesario subrayar a qué grado el nuevo paradigma del derecho puede convertirse en un instrumento teórico *legalmente revolucionario* en la lucha contra las formas de discriminación, formas que, con frecuencia, apelando a niveles inferiores del ordenamiento se justifican a partir del principio de mera legalidad, haciendo prevalecer una circular administrativa sobre las normas constitucionales, elevando conflictos de competencia o aprovechándose de la (fisiológica o patológica, no lo sé) lentitud de los controles de constitucionalidad.

Insisto de nuevo: la teoría de los derechos fundamentales, a la que apenas hice algunas referencias, debe asumirse como un conjunto cohesionado y sustancialmente coherente, como una arquitectura constitucional compleja, no como un paquete de sugerencias de diversa naturaleza, entre las que es posible elegir cuál se acepta y cuál se rechaza; una un poco más, la otra un poco menos. Es una propuesta mejorable, revisable en algunas de sus partes, pero que no puede fragmentarse y recomponerse a capricho. En suma, no es posible estar un poco con Prezzolini y un poco con Ferrajoli, ser un poco diferencialistas y un poco universalistas. Respecto de los ordenamientos jurídicos vigentes en la actualidad, esta teoría es un útil *test* de coherencia, una prueba de racionalidad normativa, que sirve precisamente para criticarlos, señalar sus lagunas y antinomias con la finalidad o la intención de mejorarlos.

ERMANNO VITALE

Una mirada a México

Casi llegando a las conclusiones debo confesar que cuando me propusieron escribir este ensayo me pidieron que también mirara hacia la situación mexicana. Lo hago, como dije en otra ocasión, con el máximo respeto, aunque me parece atinado el punto de vista de Miguel Carbonell según el cual “no hace falta volver a citar a Humboldt para recordar la arraigada persistencia de la desigualdad dentro del conjunto de la sociedad mexicana. Solamente desde una visión estrechamente jurídica o políticamente cínica se puede decir que en el pasado e incluso hoy en día todos los habitantes de México somos iguales en nuestros derechos fundamentales” (Carbonell, 2004: 9). En todo caso, no pretendo conocer a fondo una realidad muy diferente a la italiana que, en cambio, me es familiar, por lo que me limito a confrontar brevemente un proyecto teórico en cuyas líneas generales me reconozco, la teoría de los derechos fundamentales, con dos textos legales que me parece que son fruto de la misma reflexión compleja y que desde hace poco tiempo forman parte de la realidad jurídica de los Estados Unidos Mexicanos: *la Ley Federal para Prevenir y Eliminar la Discriminación*, de 2003, y la reforma a la *Constitución*, de 2001, que se conoce como *Ley indígena*.

Comienzo con esta última, de la que ya me ocupé en un artículo publicado en *Nexos*, al cual me permito remitir para un análisis más detallado.¹² De aquel ensayo me limito a retomar sintéticamente los argumentos principales. Observaba que la reforma del artículo primero de la *Constitución mexicana* le confiere un espléndido punto de partida universalista, al punto de que se antoja innovador frente a las constituciones europeas más desarrolladas, porque parece proyectar la superación de la distinción entre persona y ciudadano. Se establece que todos los individuos, por el solo hecho de estar sujetos al ordenamiento jurídico que tiene como fuente suprema a la *Constitución de 1917*, gozarán de las garantías previstas en ésta y, en primer lugar, de la garantía a no ser discriminado por razones étnicas, religiosas, de género, etcétera. Se podría agregar de inmediato que esta afirmación se contradice con las disposiciones que se refieren a los extranjeros (artículo 33), pero tal vez es posible replicar que ésta y otras normas son el legado de una época anterior y que, algún

¹² “El derecho constitucional indígena. Algunas consideraciones (filosóficas)”, *Nexos*, junio de 2004, pp. 34-41. La versión completa fue publicada en las memorias del Congreso Internacional de Culturas y Sistemas Jurídicos Comparados, Instituto de Investigaciones Jurídicas, UNAM, México DF, 2004.

día, un ejercicio de racionalización de la *Constitución* podría cancelar o, por lo menos, reducir su tensión con la naturaleza de un Estado democrático de derecho como el que México aspira a ser y parece orientado a convertirse.¹³ Esta réplica, en cambio, resulta impresentable cuando lo que entra en contradicción con el artículo primero constitucional es una parte de la reforma del año 2001 que, paradójicamente, reintroduce —en el nivel constitucional y no como políticas transitorias— al menos tres formas de discriminación inversa, tal vez motivadas por la prudencia política y por el anhelo moral de comenzar a *resarcir* siglos de discriminación y exterminios, pero no por ello menos contradictorias con la teoría de los derechos fundamentales. Las señalo de modo esquemático:

- a) Independientemente de la finalidad, incluso si es resarcir los abusos y discriminaciones padecidas en el pasado, intentar establecer la pertenencia anagnáfica de una persona a grupos étnicos o comunidades, además de ser una empresa con resultados inciertos y arbitrarios, entra en contradicción abierta con el principio de no discriminación, que impone que este tipo de diferencias entre los individuos deben considerarse civil y políticamente irrelevantes.
- b) En consecuencia, el esfuerzo por proteger a esos *macrosujetos* que vienen a ser las comunidades produce un nuevo modo de discriminar a las personas —dentro y fuera de la comunidad, sobre todo en perjuicio de los más débiles. Este es el resultado que se obtiene legitimando y legalizando en cierta medida los usos y costumbres tradicionales que se fundan en la discriminación y en la subordinación personal. Es decir, dejando en manos de las *instituciones* de las propias comunidades un parcial, o paralelo, ejercicio de jurisdicción civil y penal sobre sus miembros. Del mismo modo, no pueden entrar como criterios mínimos aceptables de un Estado democrático de derecho las formas de autogobierno comunitario, en las cuales, por ejemplo, el voto no es secreto, sino público (alzando la mano) y, por lo mismo, no existe una certeza razonable de que se trate de un voto libre. Obviamente si, en cambio, las prácticas civiles y políticas de una comunidad son del todo coherentes con los estándares mínimos de un Estado democrático de derecho, el pro-

¹³ Véase Pedro Salazar, “Democracia: la transición incomprendida” (2004: 31-39). Este ensayo también fue publicado, con algunos agregados, en la tercera edición de R. Becerra, P. Salazar y J. Woldenberg, *La mecánica del cambio político en México* (2005).

ERMANNO VITALE

blema no subsiste. Sin embargo, en este caso no tendría ningún sentido reivindicar con tanta fuerza la protección de la diferencia étnico-cultural.

- c) El *test* que nos sirve mejor para verificar la existencia de discriminaciones en el interior de las comunidades se refiere a las cuestiones de género. Si basamos nuestro juicio en la insistencia del legislador por mejorar las condiciones femeninas en las comunidades indígenas me parece que advertimos preocupantes elementos discriminatorios. Este solo hecho nos debe llevar a pensar en la pertinencia de la emancipación de todos, como personas, no importa si hombres o mujeres, de sus propias comunidades, en lugar de conservar celosamente, aunque recubiertas de terciopelo, las cadenas que las comunidades imponen a sus miembros más débiles, y sobre todo a las mujeres. Agregó que diría lo mismo si se tratara de comunidades matriarcales en lugar de patriarcales.

En el fondo de esta ambigüedad legislativa y constitucional no existe una *culpa* específicamente mexicana. Lo que existe es una notable confusión teórica generada por la controversia entre liberales y comunitaristas, que desde hace un cuarto de siglo infesta la reflexión política anglosajona y, por reflejo, la de gran parte del mundo, incluyendo a México. Esta confusión no se resuelve, de hecho se alimenta, buscando terceras vías, intentando ser universalistas pero con una pincelada de comunitarismo, o viceversa, siendo comunitaristas pero sensibles a las razones del universalismo. Más bien se resuelve, al menos en el plano teórico, asumiendo que el constitucionalismo de los derechos fundamentales si bien es, como todos los demás sistemas de ideas, el fruto de una elaboración histórica particular, no contiene en su esencia una manifestación del particularismo occidental que pretende presentarse como universalismo, sino que es una gran oportunidad para afirmar como seres humanos, incluso en contra del particularismo occidental dominante que arrolla el sentido de los derechos fundamentales y los instrumentaliza, que dichos derechos y sus garantías, sólo atribuibles al individuo, son el principal remedio útil para reducir la discriminación en cada una de sus formas y manifestaciones, porque representan aquel jardín de normas positivas en el que las cien flores de la diferencia pueden florecer y crecer en el respeto mutuo.

Desde mi punto de vista, la ley contra la discriminación de 2003, siguiendo exactamente por el camino del artículo primero constitucional, está más cerca de este espíritu universalista que la ley indíge-

na. También en aquélla existe alguna fórmula ambigua a propósito de la población indígena, pero debo reconocer que el texto en su conjunto es muy claro en afirmar que se trata de medidas de compensación, y en el ámbito de lo que la *Constitución* establece, no de derogaciones, inmunidades o privilegios (véase artículo 4). La perplejidad más grande se refiere a la ciudadanía. No me resulta claro por qué las distinciones, exclusiones, restricciones o preferencias entre los mexicanos y extranjeros quedan excluidas del ámbito de lo que eventualmente puede configurar una conducta discriminatoria (artículo 5. VII). No obstante, para profundizar en este tema debemos adentrarnos en el aspecto más problemático y ambicioso del constitucionalismo de los derechos fundamentales; es decir, debemos enfrentar la idea, implícita en el mismo, de una futura ciudadanía cosmopolita, de la superación de la ciudadanía nacional.¹⁴ Una idea ciertamente utópica, pero que ya en el presente debe considerarse como un antídoto eficaz al nacionalismo, que —la historia nos enseña— ha manifestado las formas más inquietantes y destructivas de la amplia gama de los prejuicios y de las discriminaciones.

Conclusión inconcluyente (pero tenazmente universalista)

Intento recapitular. En la primera parte de este ensayo, partiendo desde constataciones elementales y de resistentes lugares comunes sugerí, apoyándome en las reflexiones de Bobbio, que la existencia de prejuicios y discriminaciones no deben escandalizarnos: se trata de un pecado tan difundido que no le permite a nadie sentirse inmune ni pronunciar una genérica condena moral (o, mejor dicho, moralista). Desde este punto de vista es preferible cuestionarse sobre la naturaleza y el origen del prejuicio y de la discriminación, y sobre sus diferentes formas, más o menos graves. Después de intentar esta descomposición conceptual me cuestioné si era suficiente la respuesta de Bobbio que, si bien con enorme cautela, consideraba que la democracia, en tanto expresión política de una sociedad abierta, pluralista y tolerante, que tiene muy en cuenta la formación del ciudadano, fuese la vía adecuada para prevenir y reducir, aunque no eliminar, la discriminación y, sobre todo, sus manifestaciones más terribles.

¹⁴ Al respecto véase Michelangelo Bovero, "Diritti e democrazia costituzionale", en Luigi Ferrajoli *et al.* (2001, sobre todo 252); también puede consultarse mi texto: "Ciudadanía: ¿último privilegio?" (2005).

ERMANNO VITALE

Me parece que, por desgracia, la democracia en su sentido más general, en cuanto régimen político en el que los gobiernos se remplazan a través de elecciones, sin recurrir a la violencia, no puede mantener la promesa de reducir la discriminación. Como ya lo he sostenido, en Italia existen partidos, actualmente en el gobierno, que fundan su política en la discriminación sistemática de las minorías social o económicamente débiles; y existen ministros y parlamentarios que, sabiendo que existe consenso en torno a cierto tipo de discriminaciones, no se avergüenzan de ofender públicamente, con bromas pesadas, por ejemplo, a los homosexuales. Ahora bien, según me acuerdo, también en México existen políticos que hacen sus campañas electorales sosteniendo que no existen derechos para las ratas. Por desgracia, hemos descubierto que la democracia, que siempre se ha considerado como un régimen incluyente, que amplía la ciudadanía, también puede producir no solamente la clásica “tiranía de la mayoría”, sino también nuevas condiciones y procesos de marginación y de exclusión.

Así, en la segunda parte del texto inicié casi de cero e intenté dar un paso atrás, preguntándome cuál cultura, aun conviviendo con formas democráticas, de hecho muchas veces aprovechándose de ellas, encierra lo que podemos llamar el *huevo de serpiente*, concentrando los procesos que conllevan a la marginación y a la discriminación y, las más de las veces, legitimándolos con el argumento en apariencia irresistible del consenso popular. Desde esta perspectiva tenemos que —si bien es cierto, como señala Gilberto Rincón Gallardo (2004: 6), que para erradicar la discriminación son necesarios muchos medios, un esfuerzo conjunto de reflexión y de acción en los distintos niveles— la teoría de los derechos fundamentales, más que la teoría de la democracia, al menos en el plano de la reflexión juega un papel decisivo.

He comenzado con Bobbio y con Bobbio quiero terminar. La primera parte del subtítulo de este apartado —conclusión inconcluyente— recupera una expresión suya (Bobbio, 1994b: 139). Significa que, ante las preguntas que nos hemos planteado, *in primis* ante la interrogante de si será posible erradicar los prejuicios y las discriminaciones, tan nocivos para la humanidad, no existe una respuesta clara y definitiva. También que el universalismo y la teoría de los derechos fundamentales pueden estar sujetos a refutación, perversiones, falsificaciones, interpretaciones fundamentalistas, lo mismo en el nivel teórico como en el momento de traducirlos en la práctica. Sobre todo en este momento, como bien demuestran, por si hiciera falta, las decisiones trágicas de

Contra la discriminación: los derechos fundamentales

algunas llamadas democracias occidentales de emprender guerras “humanitarias” o “preventivas” o para “exportar la democracia”. Sin embargo, mi preferencia neta, como la de Bobbio, apunta al universalismo. Al final, el argumento de este autor —aunque él prefiera considerarlo como un juicio de sentido común para distinguirlo de los razonamientos abstrusos de cierta mala filosofía, como un argumento, no como una moción afectiva— es muy simple:

Para convencerse de la unidad sustancial del género humano no es necesario echar mano de argumentos filosóficos. Basta con mirar la cara de un niño en cualquier parte del mundo. Cuando observas un niño, que es un ser más cercano a la naturaleza, aún no modelado y corrompido por las costumbres del pueblo en el que deberá vivir, no surge ninguna diferencia, salvo en los rasgos físicos, entre un bebé chino o africano o indio y un bebé italiano. Cuando ves a una madre somalí que llora sobre su hijo muerto o reducido a un esqueleto, ¿te parece que estás viendo a una madre diferente de las demás?, ¿no se parece ese llanto al llanto de todas las madres del mundo? (Bobbio 1994 a: 154).

Es un argumento, no un llamado a los sentimientos, incluso aunque sea difícil no conmoverse.

Bibliografía

BARCELONA, PIETRO

1994 “Il vento della destra e le ragioni della sinistra”, *Democrazia e diritto*, núm. 1.

BECERRA, RICARDO, PEDRO SALAZAR Y JOSÉ WOLDENBERG

2005 *La mecánica del cambio político en México*, tercera edición, Cal y Arena, México DF.

BOBBIO, NORBERTO

1994a “Razzismo, oggi”, en *Elogio della mitezza e altri scritti morali*, Linea d'ombra, Milán.

1994b “La natura del pregiudizio”, en *Elogio della mitezza e altri scritti morali*, Linea d'ombra, Milán.

BOVERO, MICHELANGELO

2001 “Diritti e democrazia costituzionale”, en Luigi Ferrajoli *et al.*, *Diritti fondamentali*, Laterza, Roma-Bari.

ERMANNNO VITALE

CARBONELL, MIGUEL

2004 "Introducción", en *Ley Federal para Prevenir y Eliminar la Discriminación*, Consejo Nacional para Prevenir la Discriminación, México DF.

EHRENREICH, B.

2004 "Torture e feminismo", *MicroMega*, núm. 4, pp. 299-302.

FERRAJOLI, LUIGI *et al*

2001 *Diritti fondamentali*, Ermanno Vitale (editor), Laterza, Roma-Bari.

GADAMER, H. G.

1984, *Verdad y método*, Editorial Sígueme, Salamanca.

HEIDEGGER, MARTÍN

2003 *Ser y tiempo*, Trotta, Madrid.

HIRSCHMAN, A. O.

1977 *The Passion and the Interest*, Princeton University Press, Nueva Jersey.

HOBBS, THOMAS

1959 (1642) *Elementi filosofici sul cittadino*, UTET, Turín.

PREZZOLINI, G.

s. f. Intervista sulla destra, Ciarrapico, Roma.

RINCÓN GALLARDO, GILBERTO

2004 "Presentación", en *Ley Federal para Prevenir y Eliminar la Discriminación*, Consejo Nacional para Prevenir la Discriminación, México DF.

RORTY, RICHARD

1979 *La filosofía y el espejo de la naturaleza*, Cátedra, Madrid.

SALAZAR, PEDRO

2004 "Democracia: la transición incomprendida", *Nexos*, agosto, pp. 31-39.

Contra la discriminación: los derechos fundamentales

VITALE, ERMANNNO

- 2005 “Ciudadanía: ¿último privilegio?”, en Miguel Carbonell y Pedro Salazar (editores), *El Estado garantista. Reflexiones a partir de Luigi Ferrajoli*, Trotta, Madrid.
- 2004a *Liberalismo y multiculturalismo*, Océano, México DF.
- 2004b *Derechos y paz. Destinos individuales y colectivos*, Fontamara, México DF.
- 2004c “El derecho constitucional indígena. Algunas consideraciones (filosóficas)”, *Nexos*, junio, pp. 34-41.
- 2001 “Multiculturalismo y civilización”, *Nexos*, noviembre, pp. 38-44.

Interculturalidad, democracia y ciudadanía en México¹

SYLVIA SCHMELKES

Introducción: multiculturalidad e interculturalidad

Multiculturalidad

El reconocimiento de México como país pluricultural plasmado en su *Carta Magna* en 1992 representa un cambio histórico fundamental de su autoconcepto, marcado por un afán de homogeneización cultural que caracteriza más de cuatro siglos de historia a partir de la Conquista. Desde entonces la nación se enorgullece de ser culturalmente diversa.

Se trata de un cambio paradigmático. Durante siglos lo que había caracterizado a quienes detentaron el poder político y económico a partir de la Conquista y hasta muy recientemente fue más bien el temor a la diversidad, el cual se manifestó inicialmente en la guerra y el consecuente intento de exterminio de los otros. Afortunadamente para los mexicanos –no así para otros pueblos del continente americano– este programa se interrumpió. Pronto se dieron cuenta los españoles que la tierra recién dominada poseía enormes riquezas cuyo aprovechamiento requería de mano de obra abundante y barata. La explotación que sucedió a la política de exterminio, y que aún está con nosotros, es otra manera de mostrar el temor a la diversidad. Se acepta la convivencia siempre y cuando ésta pueda darse, para quien está en el poder, sometiendo al diferente, obligándolo a actuar de manera determinada. El otro sobre el cual se tiene dominio no resulta amenazante: amenaza el que se posiciona en una situación de igualdad.

Muchos indígenas no quisieron someterse a esta explotación, ni a la convivencia que derivó en mestizaje. Huyeron a donde algunos de

¹ Una versión más breve de este artículo fue presentada como conferencia en el quinto seminario “SOCIUS: Ciudadanos y Estado en el siglo XXI: Buen Gobierno y Transparencia en América Latina y el Caribe”, organizado por el British Council en Bogotá, Colombia, los días 24 a 26 de noviembre de 2004.

SYLVIA SCHMELKES

sus descendientes todavía se encuentran: a las cañadas, los desiertos, las montañas, las serranías. Crearon las “regiones de refugio” de las que nos habla Aguirre Beltrán (1967). Se autosegregaron, pero con el beneplácito de la clase poderosa en turno. La segregación es una forma evidente de temor a la diferencia. El mensaje que se envía en este caso es que los indígenas pueden mantener sus diferencias –lenguas, costumbres, tradiciones, forma de darle significado a la vida– sólo en tanto no se mezclen con los que están en el poder y, más adelante, con aquellos que comparten la cultura dominante. Este fenómeno aún permanece en muchas regiones de nuestro país.

El precio de la autosegregación fue la marginación. Quienes no huyeron y se mantuvieron cercanos a los españoles, quienes se dejaron explotar por ellos, con el tiempo se mezclaron completamente, se hicieron mestizos, adquirieron su cultura. Ellos participaban, en mayor o menor medida, de los beneficios del progreso del país: obtenían empleo, vivían en ciudades grandes o medianas, tenían acceso a los satisfactores básicos. No así quienes se segregaron. A las sierras y cañadas no llegaron estos beneficios. En nuestros días, las regiones indígenas han sido las últimas en recibir las obras de infraestructura carretera e hidráulica, en tener acceso a la luz eléctrica y al agua potable, en contar con servicios sociales básicos de salud y educación. Todavía en muchas regiones indígenas se desconocen las instituciones de procuración y administración de justicia. La marginación es una manera más de manifestar el temor a la diferencia. Es una forma de provocar la enfermedad, agonía y muerte de pueblos enteros que no comparten, ya sea porque no lo quisieron, primero, o porque en algunos casos no han podido, después, la cultura dominante. La marginación es aún una característica de la relación de gobierno y sociedad con los pueblos indígenas, como lo atestiguan todos los indicadores de desarrollo personal y social (véase, por ejemplo, Instituto Nacional Indigenista, 2002).

A partir de su independencia, México se empeñó en suponer que la frágil unidad del país sólo podría sostenerse en la medida en que se lograra la uniformidad cultural. El México visible, urbano, tenía que ser culturalmente homogéneo. La incipiente educación del pueblo debía tender a la unidad nacional entendida como homogeneidad cultural. La diversidad amenazaba la precaria constitución del Estado-nación.

Los gobiernos posrevolucionarios reconocieron la deuda que tenía México con sus pueblos indígenas y se propusieron hacerlos partícipes de los beneficios del desarrollo. Sin embargo, consideraron que para

que ello fuera posible los indígenas debían dejar de serlo, pues tal condición representaba una rémora y, por lo mismo, un obstáculo para su plena participación en la vida nacional. El mejor ejemplo al respecto es la actividad de la Secretaría de Educación Pública (SEP) muy poco después de su creación en 1921: la educación de los indígenas comenzaba por su castellanización. Iniciaba así el integracionismo, el asimilacionismo, que sostenía que únicamente logrando que los indígenas dejaran de serlo, borrarán su identidad, olvidaran su lengua y su cultura, podrían llegar a formar parte cabal de la vida nacional. El integracionismo se convirtió en la última manifestación del temor a la diversidad.

Este recorrido por la historia de México, necesariamente breve y esquemático, nos ayuda a reconocer la profundidad del cambio que significa reconocernos como país diverso. No solamente dejamos de tenerle miedo a la diversidad, sino que ella se convierte en una característica que define a nuestro país, que distingue nuestra unidad –fruto de nuestra diversidad, lo que nos enorgullece.

Semejante transformación tiene profundas implicaciones para la vida nacional en general. Reconocernos como país culturalmente diverso significa, necesariamente, la construcción de una nueva relación con los pueblos indígenas, basada en el respeto y en el convencimiento de que éstos pueden crecer desde su propia identidad. Supone abrir espacios de participación plena en la vida social y política nacional para los indígenas, a partir del reconocimiento de su diferencia.

De manera muy especial, las implicaciones de esta mutación son profundas para la educación. Esta es la institución de la sociedad más indicada para hacerse cargo de fortalecer las lenguas y culturas que hacen de México un país reconocidamente multicultural. Si bien hay otras instancias gubernamentales y sociales que pueden coadyuvar a dicho fortalecimiento, tales como las entidades de participación política, administración de justicia y los propios medios de comunicación, entre otras, solamente el sistema educativo nacional puede plantearse el desarrollo de las diversas lenguas y culturas que definen nuestro México plural de una manera intencionada y sistemática. Ello implica que la educación cumpla funciones también radicalmente distintas a las que ha cumplido en el pasado.

Hasta ahora la moderna educación posrevolucionaria de México ha sido partícipe de la idea de que la homogeneidad cultural era necesaria para consolidar un país fuerte. La escuela se ha visto como la puerta de entrada a la cultura, en singular. Si bien hemos dado pasos

SYLVIA SCHMELKES

importantes en el reconocimiento de que la alfabetización en lengua indígena es importante, ello se ha entendido como un medio para arribar a la castellanización. Son verdaderas excepciones las escuelas indígenas en las que, siendo los niños bilingües en español y en su propia lengua, se enseña esta última.

Aprendimos en la escuela, los mestizos pertenecientes a la cultura dominante, que la cultura era una sola y que la escuela representaba la puerta de acceso a ella. Los que no poseían esa cultura eran, por definición, ignorantes. Como además eran pobres, perversamente aprendimos a identificar indio con pobre. No tuvimos oportunidad en la escuela, quiénes pertenecemos a la cultura dominante, de descubrir la enorme riqueza cultural de los pueblos indígenas, ni tampoco exploramos la riqueza que significa la diversidad.

Interculturalidad

Reconocernos pluriculturales representa un enorme paso adelante. Sin embargo, la pluriculturalidad —o multiculturalidad, que utilizamos como sinónimo— es un concepto descriptivo que se refiere a la coexistencia de diferentes culturas en un determinado territorio. Una sociedad como la nuestra, que aspira a ser democrática y que es multicultural, tiene que transitar a la interculturalidad.

La pluriculturalidad, como concepto, no se refiere a la relación entre los miembros de las diferentes culturas. La interculturalidad, en cambio, sí indica la interrelación entre grupos y personas con culturas distintas; de hecho, califica esa relación. Supone que está fundamentada en el respeto —lo que implica que acepta que el otro distinto puede ser diferente y crecer desde su diferencia—, y que la relación entre grupos y personas con culturas distintas se da desde planos de igualdad, lo que a su vez involucra la aceptación de que todas las culturas, como todas las personas, son igualmente dignas y valiosas. La interculturalidad no admite asimetrías de ningún tipo —económicas, políticas, sociales, culturales, educativas.

La interculturalidad, como podrá observarse, no describe nuestra realidad. En México siguen prevaleciendo relaciones asimétricas con los indígenas. El 89.7% de ellos se encuentran por debajo de la línea de pobreza —dato elocuente que nos ayuda a explicar por qué también existen asimetrías sociales y políticas. Son los indígenas que viven en sus comunidades de origen los que menos acceso tienen a carreteras, agua para riego, agua potable, electricidad, vivienda con piso de cemento, y también los que más padecen enfermedades y reportan los índices

más altos de mortalidad infantil y materna. Su voz se encuentra silenciada políticamente, de forma tal que quienes emitimos nuestro voto o expresamos nuestras opiniones desde el México urbano rara vez consideramos sus intereses y necesidades como constitutivos de nuestra opinión o decisión. Esa es la asimetría política.

Las asimetrías económicas, políticas, sociales y culturales deben combatirse desde la actividad cívica y política de la ciudadanía. Se espera que la educación intercultural prepare a los futuros ciudadanos a combatir mejor tales asimetrías, uno de sus propósitos centrales. Dicho objetivo tiene que ver con dos frentes principales: la cantidad y calidad de la educación ofrecida –la lucha contra la asimetría escolar– y el que se refiere a la asimetría valorativa.

La primera es la que explica que los indígenas tengan menores oportunidades de acceso a la escuela y mayores dificultades para la permanencia en la misma y para el tránsito de un nivel educativo al siguiente. Una vez en la escuela muestran menores aprendizajes. Los escasos aprendizajes ahí obtenidos les sirven menos que al resto de la población para su vida actual y para forjarse una calidad de vida en el futuro. En el caso de México (Secretaría de Educación Pública, 2003; Schmelkes *et al.*, 1997; Instituto Nacional de Evaluación Educativa, 2004; Parker, Rubalcava y Teruel, 2003), como en el de muchos otros países de América Latina, este fenómeno ha sido constatado y dimensionado.

La asimetría escolar sólo puede combatirse ofreciendo una educación de calidad a las poblaciones indígenas. Sin embargo, la calidad no se puede entender como algo homogéneo, ni se puede pretender que educando de manera idéntica a los indígenas que a los mestizos se logren resultados cualitativamente equivalentes. Es necesario comprender la compleja noción de calidad educativa. Por una parte, resulta indispensable reconocer que existen puntos de llegada, como consecuencia de la educación, que deben ser equivalentes. Éstos se refieren, fundamentalmente, al desarrollo de habilidades y de valores para la convivencia, entre ellos los propios de la interculturalidad. No obstante, existen puntos de partida distintos. Por lo mismo, el camino que debe seguirse desde diversos puntos de partida hacia puntos de llegada compartidos debe también ser distinto. Por otra parte, existen también puntos de llegada que legítimamente deben ser distintos. Los pueblos indígenas tienen o deben llegar a tener sus propios propósitos educativos, y la escuela debiera estar también a su servicio. Entre otros, el conocimiento de su cultura y el dominio de su lengua se encuentran entre los centrales.

SYLVIA SCHMELKES

La asimetría valorativa es la que conduce a que haya grupos sociales que consideren que existe una cultura superior –la suya desde luego. Muchas veces, como consecuencia de esta superioridad subjetiva, causa profunda del racismo y de la discriminación, los miembros de culturas minoritarias llegan a considerarse a sí mismos inferiores –se valoran poco frente a la cultura dominante–, causando el llamado *racismo introyectado* que impide, al igual que la superioridad subjetiva, que la relación entre grupos y personas de culturas distintas se dé desde planos de igualdad y se base en el respeto.

El combate a esta segunda asimetría, la valorativa, sólo podrá hacerse realidad cuando la educación con enfoque intercultural se ofrezca a toda la población. Con los indígenas, la educación intercultural debe proponerse la valoración de la propia identidad para comenzar el fortalecimiento de sus lenguas y culturas, como señalábamos al principio. Con los mestizos debe asegurarse el conocimiento de la diversidad de nuestro país y trabajar educativamente el respeto y el aprecio por dicha diversidad.

Interculturalidad y democracia

Sin un progreso hacia la interculturalidad no puede ser posible la democracia plena, ya que:

- a) La democracia supone pluralismo justamente porque no todos pensamos igual. El país se construye entre todos. El pluralismo no puede darse con asimetrías. Los estigmatizados, los sin voz, no encuentran maneras de defender lo propio. El pluralismo tampoco puede darse si hay quienes se sienten superiores, porque ellos no son capaces de escuchar a los demás ni de aprender de los otros diferentes.
- b) La democracia supone respeto a otras visiones del mundo, a otras propuestas de solución de los problemas, a otras formas de vivir. La interculturalidad es eso justamente: respeto a las culturas diferentes.
- c) La democracia supone al menos tolerancia, si bien la valoración de lo diverso es lo deseable. Implica respetar el derecho de cada grupo a defenderse, así como la creación de los espacios y las condiciones necesarias para realizar su vida respetando la de los demás.

Lo contrario de la tolerancia es el racismo; es lo que causa que haya quienes se sienten superiores. Es lo que explica, estruc-

turalmente, que las culturas diferentes tengan menos o peores oportunidades (económicas, sociales, políticas, etcétera) y que ello se encuentre legitimado. El racismo se incrusta en las estructuras, en las leyes, en los reglamentos, en las formas ordinarias de operar y de relacionarse de instituciones y personas.

México es un país racista. El racismo en México es difícil de enfrentar, porque se encuentra naturalizado, no se reconoce como tal. De ahí la necesidad de educar a todos, y no sólo a los miembros de las culturas minoritarias, en la interculturalidad. La tolerancia, como condición de la democracia, exige escuchar a las minorías.

- d) La democracia supone persecución de la justicia, y a la vez es una manera de perseguirla. La justicia también es un punto de llegada, pues implica en sí misma la eliminación de asimetrías. Supone madurez ciudadana, ya que la participación en las decisiones, propia de una vida democrática, no puede reducirse a tomar en cuenta y defender solamente los intereses propios, sino sobre todo los de aquellos en situación de mayor desventaja.

Democracia e interculturalidad son indispensables para la gobernabilidad, pero sobre todo por la necesidad de construir un mundo mejor para las futuras generaciones.

Educación para la interculturalidad

¿Por qué educar para la interculturalidad? A través de la educación se enfrentan las dos asimetrías mencionadas: la escolar y la valorativa. A la vez, como hemos dicho, se forma a los futuros ciudadanos en la capacidad de luchar en contra de las asimetrías políticas, económicas y sociales.

Educación para la interculturalidad supone algo distinto en los diversos escenarios. En el *mayoritariamente indígena*, la educación no debe perseguir la homogeneización, como lo ha venido haciendo hasta la fecha. Sí es preciso que se proponga lograr los objetivos nacionales de la educación básica, que deben ser para todos, pero además resulta importante que ofrezca una educación que conduzca a un bilingüismo pleno y a un conocimiento y valoración de la cultura propia, en diálogo con las culturas nacional y universal. Lo anterior, desde luego, debe perseguirse en todos los niveles educativos, y no solamente en la educación primaria, en la cual según algunos ya se practica.

SYLVIA SCHMELKES

Condición para luchar contra la asimetría escolar en estos escenarios es ofrecer una educación de calidad, capaz no sólo de producir los aprendizajes deseados, sino de atraer y retener a todos los indígenas en edad escolar el tiempo suficiente para alcanzarlos, esto es, al menos la educación básica. La calidad, sin embargo, no puede alcanzarse por los mismos caminos con diferentes poblaciones. La educación que se ofrece a los indígenas debe ser cultural y lingüísticamente relevante, probar su eficacia para la vida cotidiana actual y desarrollar habilidades básicas y superiores a partir de sus propios saberes y formas culturales, que les permitan seguir aprendiendo.

El *escenario mayoritariamente mestizo* es el de la interculturalidad para todos. Sin una educación que abarque con este propósito a toda la población no es posible una vida plenamente democrática. Es necesario partir del conocimiento de la diversidad. No puede exigirse respeto a lo que no se conoce. Es importante que la *curricula* nacional refleje la riqueza de los aportes en saberes, conocimientos, valores y producción artística de los pueblos indígenas del país.

Si bien es cierto que no puede respetarse lo que no se conoce, el respeto, y más aún, el aprecio por lo diferente, no es consecuencia automática del conocimiento. Es necesaria una intencionalidad educativa explícita para lograrlo. Ello sólo se logra con una formación valorativa profunda, aquella que, mediante la reflexión y el diálogo, permite que los alumnos individual y socialmente puedan definir su propio esquema axiológico a través de procesos de asunción de roles y de discernimiento de conflictos de valores. Esta misma formación es indispensable para que la democracia adquiera su significado profundo.

Estamos en el terreno de la educación cívica y ética. La interculturalidad, como la democracia, los derechos humanos y la paz, es una puerta de entrada a procesos educativos que proporcionen a los individuos los elementos necesarios para discernir de manera autónoma, a lo largo de su educación básica, los criterios de juicio que serán la base para juzgar sus propios actos y los de los demás. La escuela tiene la obligación de presentar los valores universales y los propios de las culturas nacionales. Mediante una pedagogía de valores que privilegie la triada reflexión-diálogo-reflexión en torno a situaciones conflictivas y dilemáticas y como resultado de ejercicios sobre la asunción de roles diferentes a los propios, los educandos van adquiriendo la capacidad de argumentar sus soluciones morales, pero también de escuchar y dejarse influenciar por los argumentos de otros, incluyendo los del docente y los que propone la escuela (universales y culturales nacio-

nales). Es el diálogo el espacio que permite la construcción social de los valores. El último paso en esta aproximación respetuosa a la autonomía individual, que opera en forma recurrente, favorece la reflexión que conduce a la libre decisión, que nunca será considerada como definitiva.

Tal aproximación a la formación en valores deberá forjar paulatinamente criterios de juicio sobre los actos propios y de los demás, incluyendo las decisiones de naturaleza política. Según los teóricos (Kohlberg, 1992), tal tipo de formación conduce a que prevalezcan como criterios o valores fundamentales, hacia el final de la adolescencia, el respeto a la dignidad de toda persona y la justicia.

Desde luego, esta aproximación a la formación cívica y ética no es exclusiva de los escenarios mestizos, sino propia de la oferta educativa de una nación multicultural. Es, sin embargo, en el escenario mestizo, como consecuencia de la exigencia de combatir a fondo el racismo, donde su necesidad es diáfana.

El *escenario multicultural* es cada vez más frecuente en los espacios sociales y educativos del país. Además de lo que hemos dicho para los escenarios anteriores, en éste la diversidad cultural debe convertirse en una ventaja pedagógica, de modo que todos aprendemos más porque convivimos con diversas visiones del mundo, diferentes experiencias y formas de expresión. En los escenarios multiculturales es posible llegar a vivir la interculturalidad a partir de las interrelaciones respetuosas que conduzcan al aprecio por lo diferente. Esto último debe perseguirse en todos los escenarios, pero si se conduce adecuadamente es más fácil donde la riqueza de la diversidad puede realmente experimentarse.

Colofón

La propuesta consiste en formar a los educandos para la democracia con un enfoque intercultural. La esperanza es que, a través de la democracia, podremos lograr combatir las otras asimetrías y el racismo estructural que las perpetúa.

SYLVIA SCHMELKES

Bibliografía

AGUIRRE BELTRÁN, GONZALO

1967 *Regiones de refugio*, Instituto Indigenista Interamericano, México DF.

INSTITUTO NACIONAL INDIGENISTA

2002 *Programa Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas*, México DF.

INSTITUTO NACIONAL DE EVALUACIÓN EDUCATIVA

2004 *La educación indígena. El gran reto*, México DF.

KOHLBERG, L.

1992 *Psicología del desarrollo moral*, Desclée de Broker, Bilbao.

PARKER, S., L. RUBALCAVA y G. TERUEL

2003 "Language Barriers and School Inequalities of the Indigenous in Mexico", en J. Berhman, A. Gaviria y M. Székely (eds.), *Who's In and Who's Out. Social Exclusion in Latin America*, Banco Interamericano de Desarrollo, Washington DC.

SCHMELKES, SYLVIA *et al*

1997 *La calidad de la educación primaria: Un estudio de caso*, Fondo de Cultura Económica, México DF.

SECRETARÍA DE EDUCACIÓN PÚBLICA

2003 *Diagnóstico de la educación primaria indígena*, Coordinación General de Educación Intercultural y Bilingüe, mimeo, México DF.