

Jesús Antonio Machuca R.

Raza, nación e ideología del mestizaje en México

En el presente trabajo llevamos a cabo una reflexión sobre las connotaciones biologicistas de la noción de raza, su proyección en la ideología racial mestiza de Estado y las características de un sector de la población de origen africano que oscila entre el elemento mestizo e indígena regional de México.

En México el mestizaje ha fungido como el estereotipo (y el imaginario) de la conformación nacional, en el seno de una ideología nacionalista de Estado que, siendo paradójicamente expresión de la hibridación y la mezcla, es también un sucedáneo invertido de la pureza mono-racial.

Mientras por un lado, el mestizaje aparece como la representación simbólico-racial que supera como síntesis las diferencias socioculturales, se traduce por otra parte, regionalmente, en la imagen repudiada de un sector socioeconómico dominante, o en otros casos en un sector discriminado de las capas sociales subalternas. Esto sucede en un contexto nacional donde (irónicamente en contravención con la ilusión estereotipada del mestizaje) las desigualdades sociales se acentúan en el conjunto de las relaciones sociales del país, en especial hacia la población indígena.

Obsesión por la unificación e ideología unificadora del mestizaje

Los siglos XIX y XX, parecen haber sido los herederos de una obsesión metafísica notoria desde Plotino y el

neoplatonismo: la intuición y convicción de que el mundo se organiza o debe aspirar a alcanzar la unificación y superación de las contradicciones. El anhelo y pretensión imperativa de acceder —en todos los planos, órdenes y ámbitos de la vida— a una integración en la que se borre por su propia virtud toda discrepancia, considerada ésta como un imperfección. Es la pretensión de absorber en lo idéntico y en lo homogéneo, los distintos aspectos de la vida social, política o cultural. Condición utópica que permitiría superar las desigualdades, miserias y discriminaciones, armonizando así, en términos de igualdad, las injusticias suscitadas por aquéllas.

Esa tentativa, la encontramos en sus distintas variantes filosóficas, políticas y sociales, pero de manera especial en el principio iluminista de la igualdad natural de los hombres y los ciudadanos ante la ley. También lo vemos en el intento de establecer la igualdad entre los sexos o en la reducción unitaria de la sociedad a una sola clase social que encarnaría la supresión de toda forma de opresión de clase, como sostenía Marx en la “En torno a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel”.¹ Cabe preguntarse por la causa de esto, especialmente por el imperativo de unificación; ya que fue durante tanto tiempo un supuesto y un a priori incuestionado que rigió paradigmáticamente innumerables proyectos y concepciones.

¹ Karl Marx, “En torno a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel”, en *La sagrada familia*, Grijalbo, México, 1967.

El principio (ideológico) de la unidad racial como fundamento del nacionalismo, expresa un fenómeno histórico destacado y singular: el del acoplamiento e identificación de la nación con la prosapia de genealogía y comunidad de sangre. En sociedades profusamente mezcladas la ideología del mestizaje se ajusta como modelo integrador, en particular si se plantea en relación con un proyecto social. Asimismo, juega el papel de dispositivo ideológico por su capacidad de metamorfosis; su polivalencia estratégica (como dice Foucault a propósito del discurso histórico de la guerra de razas)² como un discurso móvil que no funciona en un solo y único sentido.

La vinculación entre raza y nación no es gratuita, hay aspectos en los que coinciden. De hecho, un aspecto de la conciencia nacional es simbólico racial. El lazo que une al individuo con la nación y sus miembros como entidad de valor es un atadura simbólico-parental (patria-madre) y filial (hermandad de sangre): como los miembros de una raza, los cuales están ligados por lazos de parentesco cuyas características se transmiten de generación en generación.

La consanguinidad nacional aparece como el sucedáneo simbólico del parentesco efectivo del clan y las sociedades de linaje. También coincide a través del concepto de raza geográfica, donde una "población de individuos que se emparejan libremente entre sí, difieren" —aunque sea ligeramente— "de otras poblaciones en cuanto a la proporción de distintas formas de genes".³

Resulta de interés encontrar espacios en donde estos rasgos de correspondencia somática y genética aparezcan en correspondencia con la unidad de un asentamiento humano, como sucede en comunidades cuya población presenta características somáticas comunes y regionalmente definidas. Un caso aproximado, es el de la población afro-mestiza de la región costera sur de los estados de Guerrero y Oaxaca.

El afán unificador e integracionista también caracterizó a las políticas estatales de los años treinta que siguieron a la Revolución mexicana, bajo una tónica homogeneizadora que, si bien respondía a la necesidad de crear las condiciones de un mercado interno;

² Michel Foucault, *Genealogía del racismo (de la guerra de las razas al racismo de Estado)*, La Piqueta, Madrid, 1992.

³ R.C. Lewontin, Rose Steven y J. Leon Kamin, *No está en los genes. (Racismo, genética e ideología)*, Consejo Nacional para la Cultura y la Artes, México, 1991, p. 148.

eran también las de establecer condiciones estandarizadas de instrucción; lengua única y de formación de un perfil de ciudadanía en el que se superan las diferencias étnico-lingüísticas y el aislamiento económico, mas sin considerar el límite en el cual debían respetarse sus legítimas diferencias.

Dicha integración fue concebida como una continua asimilación del progreso del país en lo educativo, lo lingüístico y lo económico, desde una perspectiva hegemónica donde el Estado procedía como un agente civilizador y modernizador.

Ideología racial de la nación y racismo ideológico

En el marco de los procesos nacionalistas mundiales que proliferaron durante el primer tercio del siglo XX, especialmente en Europa, la apelación a una unidad nacional justificada en una integración racial —según una línea de genealogía única que le da consistencia de prosapia racial— estaba cerrada para países de Latinoamérica intensamente mezclados como México. Pero existía la alternativa de formular una modalidad original de unidad racial, basada en la reivindicación del mestizaje como un valor eugenésico, por vía de síntesis e hibridación. Todo esto parece extraño para la mentalidad actual, y sin embargo era el procedimiento implícito de la elaboración ideológica mestiza del nacionalismo.

Este fenómeno tuvo un lado positivo, el hecho de que frente al racismo europeo y su idea de la pureza racial en el origen de la nación, se pudiese enarbolar de manera contrapuesta e invertida (aunque análoga por su significación) la mezcla racial como muestra de orgullo; es decir la supuesta "impureza" de la mezcla, a juicio del aristocratismo racial de Gobineau, presentada como la depuración misma de la sangre.

El pensamiento racial en México durante el periodo de la Revolución mexicana está representado principalmente por dos pensadores destacados: Andrés Molina Enríquez y José Vasconcelos, ambos expresan dos vertientes distintas del pensamiento racial del país. Uno, referido a la prometida hegemonía de un determinado sector étnico y de clase del país, y el otro a una equívoca síntesis de eugenesia espiritual y culminación criolla.

El sustancialismo biológico lo podemos encontrar en el fondo de todas las ideologías nacionalistas de los

últimos 150 años; y es ambiguamente el sentido de la afinidad consanguínea (de sangre) y tribal que guarda con respecto a una estructura de familia en su sentido simbólico elemental.

Si el fundamento de la ideología racial es el supuesto de la anteposición o determinación de lo biológico sobre lo histórico, lo social y lo cultural, lo encontramos y subyace también en la argumentación ideológica del nacionalismo; en la búsqueda de su legitimación por la prosapia de la sangre y la comunidad genética de origen, de modo similar al modo como se elabora la fundamentación de la relación de casta, o la que se da entre hombres y mujeres, cuando se atribuyen diferencias sociales e individuales a partir de diferencias justificadas en la “naturaleza” biológica.

Podríamos decir, que la experiencia del mestizaje como ideología del nacionalismo en México es lo opuesto simétricamente a la convicción de Gobineau, para quien lo repudiable era el mestizaje y no la diferencia de razas. Asimismo, la formulación de una fundamentación racial unitaria para el proyecto de nación que concibe alguien como Andrés Molina Enríquez, vendría a contrastar con un planteamiento tan pesimista y radicalizado como el de Gumpłowicz, quien establecía que la relación entre razas era una confrontación entre clases dirigidas hacia la aniquilación.

Por el contrario, para Molina Enríquez el mestizaje, como predominio de la capa social del mestizo, es lo que permite el logro de la unificación y consolidación de una nación. Pero coincide en un aspecto con Gumpłowicz: en que existe una relación estrecha entre raza y clase. Para Gumpłowicz sin embargo, la confrontación racial es una lucha agónica de clases, mientras que para Molina Enríquez cabe la asimilación de unas por otra, aunque son los mestizos los únicos garantes de la consecución de un proyecto nacional.

Sin embargo, paradójicamente y en virtud de que el mestizaje aparece como el sucedáneo de la unidad racial, no sólo hereda la vocación unificadora, sino también el costo que trae consigo la discriminación consecuente de las diversidades étnicas. Tiene un “efecto perverso”—en el sentido que le da Raymond Boudon como orden social y efecto perverso— que consiste en un fenómeno cuyas consecuencias deparan lo contrario de lo que se esperaba de él.

En la discriminación de clase encontramos disfrazados varios de los componentes propios de la discriminación racial, sólo que bajo una articulación o aso-

ciación distinta, como funciones de la variable económico-social y como atributos dependientes de ella. Inversamente, el racismo viene a ser una modalidad particular o acendrada del conflicto sociocultural.

En *Genealogía del racismo* (*op. cit.*, p. 69) Michel Foucault alude a dos vertientes del racismo como “guerra de las razas”. En un caso, la identificación del “otro” está representada por una amenaza exterior, como otra nación. Pero luego sucede que el propio cuerpo social se articula en dos razas y “la sociedad es recorrida de un extremo a otro por este enfrentamiento”. Esta idea la encontramos formulada a partir del siglo XVIII, mucho antes de Darwin, y toma sus conceptos de una anatomo-fisiología que da nacimiento a la teoría de las razas en el sentido histórico-biológico.

Según una de las bifurcaciones que menciona Foucault, en la línea del evolucionismo y la lucha por la vida, se produjo un racismo biológico-social que se funda en la idea de que la otra raza no es la que llegó de afuera “sino aquella que en forma permanente, incesante, se infiltra en el cuerpo social y se reproduce ininterrumpidamente dentro y a partir del tejido social”.

Esto que “aparece como polaridad, como fractura binaria, no sería tanto el enfrentamiento de dos razas extrañas una a la otra como el desdoblamiento de una sola y misma raza en una super-raza y una sub-raza; o también, a partir de una raza, la reaparición de su propio pasado, en suma, el revés y la parte inferior de la raza que aparece en ella” (*op. cit.*, p. 70). De ahí, según Foucault, se derivan las políticas de purificación permanente, que será una de las dimensiones fundamentales de la normalización social.

Podríamos decir que esta concepción racial se sustenta en dos puntos: el higienismo como necesidad de depurar el propio cuerpo social de sus impurezas y peligros (véanse por ejemplo las actitudes de violencia purificadora y el “chivo expiatorio”) y un tipo de paranoia respectivamente en el nivel social (recuérdense las teorías sobre la “conspiración racial”).

Por supuesto que, como dice Foucault, se estableció un rápido vínculo entre la teoría biológica del siglo XIX y el discurso del poder, y no tanto en la teoría de Darwin a partir de nociones como las de: jerarquía de las especies; lucha por la vida entre ellas y la selección que elimina a los menos adaptados. Lo cual no sólo fue un modo de transcribir el discurso político en términos biológicos (biopolítica), sino de ocultar bajo una co-

bertura científica un discurso político...un modo de pensar las relaciones entre colonización, la necesidad de las guerras, la criminalidad y la enfermedad mental (*op. cit.*, p. 226).

La noción ambivalente del mestizaje como dispositivo ideológico

En la medida que se expresa como una forma de conciencia sociocultural, el mestizaje opera en un doble registro: como rasero homogenizador de una identidad nacional que permite disimular las diferencias particulares, étnicas y regionales, en sus diversos aspectos, y como modo de diferenciación de uno u otro sector social frente a otros en el nivel de la estructura social del país, estando representado ya por los sectores subalternos de la población urbana, o por los sectores sociales dominantes en regiones indígenas.

Podría suponerse que la fricción característica de las relaciones interétnicas se diluye o acentúa en sus aspectos más ríspidos, según sea el grado de homogenización y movilidad socioeconómica regional, de la cual el propio mestizaje es una muestra. Sus aristas y contrastes más marcados parecen desvanecerse cuando lo avizoramos panorámicamente, desde una visión general.

Dichas asperezas no dejan sin embargo de estar presentes en el conjunto de las relaciones sociales como manifestaciones de conflictos (por ejemplo entre indígenas y "cashlanes" en Chiapas) o formas más disimuladas cuya conflictividad aparece de manera más ocasional.

En las zonas en que conviven afromestizos e indígenas se pueden identificar ciertos trazos de demarcación como fronteras sociales entre ellos, con la formación de un estereotipo como representación y referente de la conducta de unos frente a los otros. Ello aparece por ejemplo en las formas de denegación identitaria del negro, autoadjudicado como "moreno" a partir de —y como reacción a— la propia visión que de él se forman el mestizo y el indígena:

que se expresa la problemática del fenómeno racial como la relación entre lo biológico (lo innato) y lo sociocultural (lo adquirido); al ser declarado por un lado, el papel unilateralmente dominante de lo biológico sobre lo social (racismo ideológico y científico) y, por el otro, el predominio de lo social sobre lo biológico como reacción frente a la concepción racialista.

Con ello, se ha obnubilado tanto el conocimiento de la especificidad social de lo biológico (que nos coloca en el campo de la antropología) como el reconocimiento cabal de la especificidad biológica de lo social (que nos acerca al campo de la etología social) y el papel efectivo que le toca desempeñar a lo biológico —incluso como fenómeno cultural— en las determinaciones de lo social en un marco de acción recíproca; de mutua determinación entre lo biológico y lo social.

Se sabe por ejemplo, que lo simbólico-social, opera para reforzar tendencias biológicas, como el tipo de alianzas matrimoniales, la prohibición del incesto, etc. Mientras por otro lado, lo biológico actúa para reforzar tendencias igualmente sociales y culturales, aun



Foto de Romualdo García

Biología y cultura

El conocimiento de la incidencia y el papel efectivo que ha podido tener el factor somático (biotipo), en la constitución y las formas de representación socioculturales, se ha visto eclipsado por dos visiones antípodas en las

sobre el inconsciente sociocultural, y se manifiesta a través de datos como las formas del rechazo o atracción entre individuos de culturas distintas, mediante los registros del gusto, del olfato...; o las constantes del comportamiento demográfico, territorial, etcétera.

En lo que se refiere al biotipo, muchas características que habían sido atribuidas a diferencias de origen y carácter bio-racial (como distinto de lo sociocultural), resultan ser netamente culturales, incluyendo a aquellas que parecen estar determinadas por factores y condiciones exógenas, como las del comportamiento proxémico; hábitos adaptativos vinculados al medio, formas de percepción, etc., y que adquieren un significado cultural nada menos que cuando son atribuidas, ya no digamos a la historia o a lo innato en su extremo, sino a condiciones tales como la geografía o el clima.

En todo caso, una interpretación que podría ser característica de un determinismo climático, como la de Whorf y Sapir sobre la importancia del medio en las formas de conocimiento, designación y conformación del lenguaje, alude a fenómenos que se pueden explicar como netamente culturales.

De hecho, las diferencias antes concebidas como raciales —entendidas también como formas de identificación somática significativas— son ahora reactivadas a partir de las propias diferencias reconocidas como étnicas o culturales, quedando así éstas, como sucedáneos suyos, en donde lo común y lo profundamente distinto entre culturas resurge y se actualiza aunque bajo una distinta apreciación que transita del sustancialismo al relativismo.

Aquello que —para efectos culturales— se entendía por la raza y lo racial, finalmente vendría a ser algo así como una configuración biosocial, somática o fenotípica y del genotipo, de conjuntos de población sometidos durante un tiempo relativamente prolongado a la acción y los efectos de una relación histórica con un cierto medio o complejo bioambiental (climático o ecológico) organizados como cultura.

Vendría a ser la manifestación y efecto cultural correspondiente a esa demarcación así como la representación que de este resultado biosocial se forma en el seno de una cultura dada, otorgando sentido y un significado simbólico o mítico de la misma. Así como el modo subsecuente de autoidentificación, construida acerca de un origen; una prosapia de antepasados y un sentido común, todo lo cual vendría a ser la confi-

guración de un complejo étnico-racial, en donde lo segundo (lo racial) figura como la porción somática de la cultura.

No se trata ya de oponer defensivamente lo cultural (como adquirido) a lo biológico o genético (innato) sino de comenzar por reconocer la mayor penetración que existe entre ambos, pero también a la relación de diferente tipo que se da entre los dos. Un ejemplo es la importancia considerable que tiene el fenotipo —como lo aparentemente menos cultural— en la configuración de una identidad.

En este caso la definición y el discernimiento cultural transitan por las especificidades del biotipo, incluso más allá de toda resolución intencional. Así, para estos efectos, la biología se habría convertido —sin perder su especificidad— en esquema de lo cultural. Se llega entonces, a un punto en el que hay que buscar claves de lo cultural en lo biológico y viceversa.

Por eso resulta de interés la aseveración de Claude Lévi-Strauss, según la cual “la cultura no es natural ni artificial. No depende de la genética ni del pensamiento racional” sino de “reglas de conducta que no fueron inventadas, y cuya función no es por lo general comprendida por aquellos que las obedecen [...] residuos de tradiciones adquiridas [...] en el curso de una muy larga historia, por otra parte, reglas aceptadas o modificadas conscientemente con miras a un fin determinado”. Siendo que, “entre los instintos heredados de nuestro patrimonio biológico y las reglas de inspiración racional, la masa de reglas inconscientes es aún la más importante y la más eficaz, porque la razón es [...] más un producto que una causa de la evolución cultural”.⁴

Contra la teoría policéntrica de los citotipólogos, André Laganey⁵ plantea cómo en investigaciones más recientes se está estableciendo la validez de la unicidad genética del individuo y la posibilidad de intercambios genéticos entre los grupos humanos actuales durante toda su historia, así como la hipótesis de un origen más reciente de las diferencias raciales: a lo sumo 200 mil años según Nei y Roychoudhury (*op. cit.*, p. 5).

⁴ Claude Lévi-Strauss, *Mirando a lo lejos*, Emecé, Buenos Aires, 1986, p. 56.

⁵ André Laganey, Nei y Roychoudhury, “Datos actuales sobre el origen y la diversidad de las poblaciones humanas: la aportación de la genética”, *Diógenes*, núm. 131, 1985.

En la misma dirección R.C. Lewontin, Steven Rose y Leon J. Kamin (*op. cit.*) sostienen que “el rasgo más notable de la evolución y de la historia humana ha sido el mínimo grado de divergencia entre las poblaciones geográficas en comparación con la variación genética entre individuos” por ello concluyen que, “cualquier uso de las categorías raciales debe buscar su justificación en alguna otra fuente que no sea la biología” (p. 155).

En efecto, ningún grupo es más híbrido en su origen que el de los europeos actuales, y los melanesios negros tienen esencialmente genes amarillos. “Las diferencias genéticas entre blancos y negros son insignificantes comparadas con el polimorfismo presente en cada grupo (*op. cit.*, p. 153)”. Raza no es igual a gene:

no hay ningún gen conocido que sea 100% de una forma en una raza y 100% de una forma diferente en otra raza.

Recíprocamente, algunos genes que varían mucho de individuo a individuo no presentan ninguna diferencia media entre las grandes razas [...] no hay ningún grupo puro para ningún gen, y el 75% de los genes conocidos (proteínas monomórficas) en los humanos no varían en absoluto, son comunes a todos los seres humanos de todas las razas, son completamente monomórficos en toda la especie.

Esta es fundamentalmente uniforme en lo que se refiere a los genes que la codifican (*op. cit.*, pp. 149, 151).

Por otra parte, André Laganey sostiene —de manera concordante con la tesis de Claude Lévi-Strauss acerca del papel determinante de lo cultural sobre lo genético— que hay caracteres genéticos que han evolucionado en función de las migraciones, las escisiones y las fusiones poblacionales, siendo generalmente neutros en relación con el entorno (*op. cit.*, p. 79).

El imaginario racial

Lo racial, deviene así, en la vía fenomenológica de acceso al fenómeno cultural. A diferencia —diametralmente opuesta— de la opinión de etólogos y sociobiólogos neodarwinianos como Edward O. Wilson, que reducen el problema de la cultura a una versión reduccionista meramente biológica de los bienes escasos; la digestión y la reproducción, como bien señala Lévi-Strauss en *Mirando a lo lejos*.

Se puede decir que, si en una etapa, la problemática racial (desde Linneo y Buffon, hasta Chamberlain) como una especie de naturalismo esencialista, creyó tocar el fondo de lo que pensó que era el sedimento útil del determinismo biológico y natural, después de transitar desde las teorías de los “homúnculos” y la frenología hasta los genes, en realidad se estaba ante una virtualidad o, en el mejor de los casos, ante un efecto de cultura. Hoy, todavía persistentemente los citotipólogos creen encontrar los genes negros, blancos y amarillos que darían lugar a la pertenencia racial correspondiente.

El racismo, como contrapartida o complemento científico del racismo ideológico, no ha sido otra cosa que la persecución de la “sombra de la caverna” de Platón en su intento por ubicar y establecer el núcleo duro —y desde luego que metafísico— de una sustancialidad biológica y racial última, como el fundamento de una lealtad multiplicada de los humanos.

Paradójicamente este esfuerzo de separación, contrasta, en su contrapartida complementaria, con la pretensión de unificación de una supuesta raza en sus propios contornos, para afirmarse frente a las demás, y preservar frente a la unidad (interna) la diferencia (externa) que pretende repeler.

Es importante por ello mismo, ubicar en su justo valor el papel simbólico que juega un componente como el fenotípico, al incidir en una representación mental que reforzará determinadas formas de relación de unos grupos socioculturales con otros, considerando que todo esto incidirá además, en el reforzamiento de la tendencia a la reproducción endogámica del grupo en cuestión. Por eso, una noción de raza definida como aquella: “cuyos miembros se relacionan por lazos de parentesco y sus características comunes se transmiten de generación en generación” (Lewontin *et al.*, p. 147) parece confirmar la base natural de una conducta recurrente.

Y una de sus vías características es inconsciente e ideológica, pues hace creer y produce la impresión de que aquello que no es más que el resultado de un condicionamiento cultural previo, proviene de una regularidad biológica; innata o instintiva de comportamiento tendiendo con ello en ocasiones, a reforzarla y presentarla con esa apariencia de ser natural.

Parecería que, para dar cuenta de lo que se creía esencialmente biológico o racial, no era sino una forma soterrada del propio hecho cultural, el fenómeno



Foto de Romualdo García

cultural procede mediante las astucias del inconsciente bio-racial. Digamos que lo que se entendía en un nivel como fenómeno racial ha revelado ser esencialmente cultural. Sin descartar aquel otro nivel en el que es efectivamente biológico y no ha dejado de tener por ello, en ocasiones, un significado cultural explicativo.

El problema de la raza es una cuestión esencialmente cultural. Ahí donde comienzan las diferencias y especificidades biológicas y genéticas desaparece prácticamente el asunto racial. Todos los temas sobresalientes acerca del racismo: el prejuicio de los contactos, la imagen acerca del “otro”, etc., surgen y provienen de problemas acerca de las diferencias ideológicas o culturales, fincadas muchas de ellas, en situaciones y experiencias de contacto de carácter primario, relativas a las distancias proxémicas: nociones de contacto y de pureza, así como a los hábitos alimenticios o a la higiene.

Michel Wiewiorka nos dice que “El racismo es una construcción imaginaria destinada a legitimar una categorización biológica del grupo segregado y su esencialización [...] ya sea naturalizándolo, ya estigmatizándolo,

ya haciendo ambas cosas al mismo tiempo”.⁶ Podemos añadir que ello es posible en la medida en que el modelo bio-ideológico de referencia constituye un apoyo fundamental en dicha elaboración.

Un rasgo distintivo de esta representación social racista es que se trata de un imaginario biológico de lo social. Es decir, de una mediación representacional por doble partida: de lo biológico (ya ideologizado) y lo social, donde el motivo biológico conforma un esquema intermedio entre el objeto social y la representación naturalizada de ese fondo social. La biología constituye, así, el tamiz altamente codificado ya, de una lectura de lo social: su filtro de discriminación valorativa.

Por ello es más difícil de discernir o decodificarlo como fenómeno ideológico, pues en primer lugar, nada hay en lo biológico que nos indique que un fenómeno de diferencia cultural deba ser interpretado en tal o cual sentido, lo biológico es también siempre interpretable, y segundo, finalmente lo biológico no es más que el esquema de otro código subyacente al que sirve de soporte.

Se puede aludir también al hecho de que el encadenamiento o trayecto que va de la representación de lo social hacia lo biológico —a través de la noción de naturaleza— para justificar diferencias socioculturales está operando sobre la base del modelo biológico, como un principio finalista y base última a la que toda diferencia sociocultural habría de remitirse como referente. Es el mismo fondo donde mito y “naturaleza” se articulan como sedimento de irreductibilidad inapelable.

Cuando surge el concepto de nación en función del depurador racial, se puede entender que ello se debe a la oportunidad histórica de aglutinar a los sectores sociales y culturales más diversos que contiene la nación, considerada ésta como la prolongación de una unidad de parentesco biosocial primaria. Ello no es causal, si consideramos que en este caso unidad nacional y biotipo coinciden en el imaginario social. La nación coincide así con la raza (como biotipo) y el biotipo encuentra en la unidad nacional su mejor forma de expresión político-territorial.

El racismo se construye de la misma manera que el sexismo, es decir, en su remisión a la biología en su

⁶ Michel Wiewiorka, *El espacio del racismo*, Paidós, Barcelona, 1992, p. 88.

origen causal recurriendo a la biología como código de reglamentación simbólica y a la mitificación de la naturaleza como forma de penalidad de esa clasificación.

Los afroestizos de la costa oaxaqueña de México

Una de las interrogantes planteadas al estudiar el fenómeno del mestizaje a nivel regional, como sucede en el caso de la población afroestiza de la región de la costa oaxaqueña, es la de los efectos que podrán ocasionar las tendencias que jalonan, ya hacia la integración global, ya hacia el particularismo social. Y la manera como dichas transformaciones afectan a la topología identitaria, considerando que la referencia de ésta es tanto local como regional, haciéndose ya más extensa y más difusa, según se perfile con la movilidad migratoria regional y en algunos casos internacional.

En la población negra de la costa oaxaqueña se puede advertir una autoidentificación ambivalente, de carácter polivalente o dual, ya que opera en sentidos distintos dentro de la condición mestiza: por un lado, en el contexto general de la sociedad nacional los negros, representacionalmente, se diluyen como “morenos” en la diversidad nacional; de esta manera se integran en la condición genérica mestiza. Mientras que en su relación con los sectores indígena y mestizo de la población regional establecen una separación social, así como identificación comunitaria que los distingue de aquéllos. Y en este caso, desarrollan aspectos propios de una cultura comunitaria de extensión local o subregional.

En la región de comunidades con población afroestiza, ubicadas en el municipio al que pertenece Pinotepa Nacional, se advierten algunas características como las siguientes con respecto a la identidad y la identificación:

- Se configura una identidad topológica (territorial) de tipo regional basada en lazos comunitarios y de parentesco, que matiza y se distingue tanto con respecto de una pertenencia homogénea e indistinta remitida al ámbito de una conciencia nacional, como de la indígena, aunque compartiendo rasgos comunes dados por el asentamiento y la convivencia constante y estrecha.

- Se pueden identificar aspectos del imaginario racial, en la confrontación de los grupos culturales en

función de un elemento de referencia representacional: un estereotipo del negro que se forja desde la alteridad. Es decir, desde el efecto de la interrelación (relación interétnica).

A este respecto, el concepto que se forman los mixtecos de la costa y otros miembros de la comunidad mestiza regional sobre los morenos, parece conformar un modelo de clasificación muy difundido sobre lo que es y cómo es el moreno, constituyendo así, una especie de estereotipo dicotómico y contrapuesto como antípoda a las cualidades atribuidas a la población indígena, para conformar una especie de modelo de inversión o contraposición simétrica de valores psicosociales referidos a cuestiones tales como la actitud ante el trabajo, formas de sociabilidad, temperamento, religiosidad, conductas de higiene, etcétera.

Esquemas de diferenciación de este tipo suelen operar como apoyo de determinados criterios de comportamiento, de oposición, reforzamiento de distancias o justificación de actitudes, aun cuando no ajuste del todo con la naturaleza de las relaciones cotidianas que establecen los grupos entre sí.

Como todo modelo ideológico, éste —esquema unilateralizado de clasificación de conductas-valor y “modos de ser” adjudicados— tiende a radicalizar imaginariamente diferencias que en la realidad se relativizan. Dicho estereotipo se organiza sobre la base de valores dados como oposiciones binarias que conforman un lenguaje ideológico, maniqueamente codificado de la alteridad, fundado en datos constatables pero que sustancializa en una imagen hiperbólica.

- En este espacio de la virtualidad social, la designación de sí mismos de los afroestizos como “morenos” y no negros da más la impresión de una denegación (en sentido freudiano) y de deslizamientos de sentido que de una conciencia propiamente mestiza.

A este respecto, los afroestizos resuelven de forma positiva (como “morenos” en un acercamiento al modelo mestizo) lo que en otra referencia representaría una estigmatización como negros.

Esto se da precisamente en el proceso simultáneo mediante el cual en su contrapartida los indígenas mixtecos de la costa (como un ejemplo del carácter multifuncional de la identidad) establecen, según sea el caso, ya un acercamiento a la imagen mestiza o su alejamiento. Así, distinguen al moreno de la mayor integración potencial de los indígenas a la sociedad. En efecto, en el proceso de ladinización, aculturación o aproximación

mimética del indígena al mestizo, el moreno, en virtud de su fenotipo y localismo regional, queda excluido —según ellos— de esta identificación con el mestizo.

Por ello es contradictorio, pues por otra parte los mixtecos denotan un alejamiento con respecto de la imagen mestiza, cuando en el aspecto histórico-regional se asocia al moreno —como el aliado y el capataz— con los explotadores mestizos tradicionales de la región.

Biosocial y culturalmente, el afromestizo como “moreno” es ya una especie de mestizo, pero esto lo coloca frontalmente ante el indígena y como parte de la sociedad nacional. Sin embargo, esta polarización se atenúa en el escenario social total de la región, en el que intervienen todos los sectores (mixtecos, morenos y mestizos) pues es relativa y posicional.

Por su parte, los afromestizos pugnan por reivindicar y ocupar un lugar en el espacio del mestizaje nacional y regional como “morenos”, conjurando así un estigma histórico. Hay denegación cuando el afromestizo se desconoce como “negro”, y deslizamiento cuando el negro deviene en moreno, no sólo en los términos reales de su mestizaje, sino en cuanto a su autoadjudicación identitaria.

A este respecto, la virtualidad identitaria se definiría con las siguientes características:

- El carácter posicional relativo de toda identidad como referente de comparación. Aquí, la imagen del otro y de sí, cambia conforme se modifica la relación posicional, especialmente en una estructura en donde hay más de dos integrantes (indígenas, mestizos, afromestizos y sociedad nacional).

La impresión de realidad que cobra una representación siendo sólo un efecto del imaginario social y su incidencia sobre la realidad de las relaciones sociales mismas.

- El modo especular como se constituye una imagen de la identidad y la alteridad, como un espacio (especular) de efectos y producción de imágenes (sustitución, condensación, desplazamiento, metaforización, proyección, etcétera).

En este sentido, virtualidad no se define por oposición a realidad, sino por un modo de derivación de lo real. En todo caso está más cercano a la noción de imaginario como un efecto que a su vez incide en la realidad social que lo genera; es decir, como un efecto que deviene en causa.

Se supera así también, la dicotomía entre lo subjetivo y lo objetivo: la distancia tajante entre realidad y representación, donde lo subjetivo (imaginario) también es social y objetivamente constitutivo.

- Por otra parte, el biotipo o componente somático juega un papel de importancia cultural, tanto en la fijación —o por lo menos correspondencia— de los patrones de asentamiento, de la reproducción demográfica, de los matrimonios, así como en la impronta simbólica de la vida comunitaria y sus formas de identificación y autoadscripción.

Hay una distribución fenotípica regional en función de patrones demográfico-culturales de reproducción. Sería reduccionista considerar que esto es simplemente lo biológico o lo genético sin más. En realidad, éste es un ejemplo de incidencia de lo social sobre las recurrencias o constantes del comportamiento biológico.

Más todavía, el aspecto fenotípico opera como la diferencia que interviene inconscientemente en la discriminación selectiva de las preferencias y formas de conducta que se organizan en el plano sociocultural. De ahí que las diferencias y solidaridades a que nos referimos no se agoten en la categoría y el espacio de la identidad, sino que abarcan los espacios y aspectos también inconscientes de la cultura.

- La clasificación de contraposiciones entre lo que presuntamente son el moreno y el indígena puede ser presidida por un hábitus (económico, del gusto, psicológico o laboral) que a su vez tenderá a reforzar, mantener y reproducir, la distancia consignada como un valor por la clasificación establecida. Existe por tanto, lo que podríamos denominar un hábitus (en términos de lo que Pierre Bourdieu denomina como “habitus”) propio de los afromestizos, tanto como sería otro el de los mixtecos de la costa.

Una distinción importante del hábitus de los mixtecos frente a los afromestizos está referida al “ethos” de cada grupo comunitario, las diferencias de religiosidad, actitudes ante el trabajo y el grado de solemnidad ante las formas de la ritualidad social, la diversión, el carácter más o menos hedonista o apolíneo, y la trama de las regulaciones comunitarias y su carga de obligaciones.

No importa para los efectos del análisis, el hecho de que estas distinciones se den menos en la realidad efectiva que en el nivel representacional del imaginario ético, puesto que de un modelo se desprende una regla u orientación referencial de comportamiento, frente al

ANTROPOLOGÍA

otro grupo y aun cuando sólo sea para permanecer en estado latente.

Por “habitus”, de acuerdo con P. Bourdieu, se entienden los “esquemas básicos de percepción, pensamiento y acción”; formas de conducta y actitudes frente a la vida y la sociedad como comportamientos constitutivamente deslindados en términos de “disposiciones durables y transponibles dispuestas a funcionar como estructuras estructurantes [...] y expresa el proceso mediante el cual lo social se interioriza en los individuos, logrando que las estructuras objetivas concuerden con las subjetivas”.⁷

En nuestro caso se trataría de los patrones de conducta, percepción y selectividad por los cuales los miembros mantienen la adhesión “natural” a sus grupos socioculturales, por limitados y circunscritos que éstos puedan ser. Por un lado, son adquiridos e inculcados como parte misma de la conformación identitaria que abarca el universo comunitario en el que se desenvuelve el individuo como una totalidad que, replegada sobre el sujeto, delimita un campo de absoluta vigencia para él. Es decir, se trata de la dimensión que configura tanto un hábitus como una cosmovisión.

Los hábitus de afromestizos como de los mixtecos de la costa incluyen determinantes regionales tales como las geográfico-naturales relativas a los ecosistemas. En dicho medio naturaleza y cultura están relacionados de un modo más directo y elemental, y las formas de

vida en esta región guardan una estrecha relación con la ubicación costera de su cultura económica. Así, la elección de un tipo de oficio (como el de vaquero, pescador o agricultor) es inducida y está enmarcada en el ambiente social y la tradición en los que le ha tocado crecer al individuo.

Las diferencias entre morenos e indígenas —aun aquéllas meramente atribuidas— refuerzan las posiciones del grupo sociocultural con la consecuencia de afianzar las características del hábitus que sirve de soporte a las referencias imaginarias.

• Regionalmente, encontramos tanto las recurrencias del parentesco (predominante entre afromestizos) en la comunidad, como las de localización territorial somatopológica, que nos inducen a suponer la posibilidad de una articulación interna más consistente.

Esta constante fisionómica estaría plasmada acaso en algún hábitus identitario análogo al tipo étnico, ligado no tanto a los papeles ideológicos o de clase social, como a una tendencia a la reproducción de los caracteres inherentes y de mayor raigambre en la comunidad que se definen como integralmente bioculturales.

El hábitus, en este caso, vendría a ser algo así como el equivalente sociocultural de lo que en el ámbito de la biología representa un vehículo de la transmisibilidad genética, y por supuesto que el soporte mismo que garantiza la transmisibilidad biogenética del grupo.

⁷ Pierre Bourdieu, *Sociología y cultura*, Grijalbo-Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, Col. Los Noventa, México, 1990, pp. 34-35.