



Estudios Sociológicos

ISSN: 0185-4186

revistaces@colmex.mx

El Colegio de México, A.C.

México

Treviño Rangel, Javier  
Racismo y nación: comunidades imaginadas en México  
Estudios Sociológicos, vol. XXVI, núm. 78, septiembre-diciembre, 2008, pp. 669-694  
El Colegio de México, A.C.  
Distrito Federal, México

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=59811148006>

- Cómo citar el artículo
- Número completo
- Más información del artículo
- Página de la revista en redalyc.org

redalyc.org

Sistema de Información Científica  
Red de Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal  
Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso abierto

## **Racismo y nación: comunidades imaginadas en México<sup>1</sup>**

*Javier Treviño Rangel*

EL 15 DE MAYO de 1911 un número aún indeterminado de chinos fue masacrado en la ciudad de Torreón, Coahuila, en México.<sup>2</sup> La matanza fue un evento aislado, pero diversas manifestaciones de violencia hacia las comunidades chinas continuaron, por lo menos, durante veinte años más en distintas ciudades del país.<sup>3</sup> En contraste, la negación oficial (y social) de este incidente no es un fenómeno solitario en la ciencias sociales mexicanas, sino que forma parte de un cúmulo de eventos históricos que han preferido omitirse, minimizarse u olvidarse.<sup>4</sup>

Hasta ahora, pocos académicos han abordado el tema del asesinato de chinos en México; y cuando se ha hecho, ha sido más bien de manera tan-

<sup>1</sup> Una versión anterior de este artículo fue presentada en la London School of Economics and Political Science en el seminario “Race, Ethnicity and Difference”, coordinado por la doctora Claire Alexander, a quien agradezco sus comentarios.

<sup>2</sup> Quienes han estudiado este episodio han proporcionado distintas cifras sobre el número de chinos muertos. En general, se habla de “más de doscientos”, pero su número exacto continúa aún sin ser establecido. De cualquier manera, para efectos de este artículo, el número total de asesinados, y el evento mismo, pierden relevancia frente una explicación de horizontes más amplios que busca establecer la importancia y las implicaciones del racismo en México, independientemente de sus episodios más virulentos. Véanse, por ejemplo, Knight (1986, I:207-208) y Hu-Dehart (1980:289).

<sup>3</sup> Es importante recordar que los chinos en México no sólo fueron discriminados debido a su raza, sino también por su condición de inmigrantes, pues como Knowles (2003:143) argumenta, los inmigrantes traen consigo una carga extra de marginalidad.

<sup>4</sup> Tradicionalmente, el Estado moderno en México, ciertos segmentos de la población y distintos grupos académicos se han rehusado a “reconocer” la existencia de eventos perturbadores ocurridos en el pasado —y en el presente. Así ha sucedido, por ejemplo, con relación a los métodos de cooptación, coerción y represión desplegados por el Estado en contra de los disidentes políticos en la década de los sesenta y setenta del siglo pasado; véanse Aguayo Quezada y Treviño Rangel (2006) y Doyle (2003).

gencial. Algunos de estos estudios argumentan, de alguna manera, que fueron causas económicas las que determinaron las hostiles actitudes de superioridad frente a la migración china.<sup>5</sup> Se ha asumido, pero no demostrado, que no existen *a priori* razones suficientes para observar esta masacre como consecuencia del racismo, pero sí en cambio se le sugiere como el resultado de las inconveniencias inherentes a las relaciones económicas.

No obstante lo anterior, debiera cuestionarse —o al menos matizarse— la creencia sostenida de que las actitudes de superioridad racial y la violencia frente a las comunidades chinas fueron precipitadas por sus vínculos comerciales en las ciudades en las que se asentaron. Sería insuficiente tratar de explicar la discriminación por la apariencia superficial de las relaciones económicas; tampoco podría ser teóricamente explorada si se le reduce al nivel del determinismo económico. Estas interpretaciones ignoran que gran parte del movimiento anti-chino en México basó sus argumentos en justificaciones raciales. Tampoco consideran que ciertas explicaciones raciales dominaron el debate sobre la inmigración china bastante tiempo antes de que ésta llegara a México y, por tanto, antes de que pudiera causar cualquier tipo de desequilibrio comercial. Lo cierto es que algunos de estos argumentos de tipo económico ignoran el hecho de que la raza fue un elemento integral en el nacimiento y en la transformación de la nación mexicana, así como durante la construcción del Estado en México.<sup>6</sup>

<sup>5</sup> Por ejemplo, Knight (1990:96) afirma que la sinofobia “poseía una racionalidad claramente económica”; Jacques (1976:201) sostiene que los chinos “se volvieron prósperos —muy prósperos, en realidad, su riqueza y éxito trajo consigo odio y persecución”; una idea similar puede encontrarse en el estudio de Hu-Dehart (1980); finalmente, Duncan (1994) basa en argumentos económicos el hecho de que las comunidades chinas fueron menos rechazadas en Baja California que en Sonora.

<sup>6</sup> Sería difícil pretender definir raza o racismo porque, como lo argumenta Goldberg (1999: 373), no hay una definición estática del concepto que contenga un significado único. En el contexto mexicano, el concepto de raza ha sido usado de manera distinta a través de la historia. Por tanto, en su formulación y evolución, en México, “raza” puede ser vista como un concepto “híbrido”. De acuerdo con Goldberg (1999:374), raza puede ser un concepto híbrido porque “ha asumido significado en dos sentidos: en términos de las condiciones sociales y epistemológicas en un determinado momento; y, simultáneamente, trayendo consigo huellas sedimentarias de significados pasados”.

Además, como lo advierte Knight (1990), durante el régimen colonial la idea de raza tenía un significado cultural y biológico, ligado a la preservación de “castas” o estamentos, sin que un rígido sistema de *apartheid* prevaleciera. Sin embargo, a partir del siglo XVIII, la idea de raza comienza un cambio gradual y equívoco en el que se le identifica más con un *status* de clase. Como lo afirman Solomos y Back (1996:31-59), “raza asumió significado en términos de *status* socio-económico”. Esto es, a partir de entonces, la idea de raza se vincula al uso del lenguaje, vestido, religión, tipo de organización social y cultura. Dado que estos atributos son de tipo

Desde esta perspectiva, es conveniente preguntarse de qué manera ciertas *formaciones raciales* construyen, deterioran o transforman la idea de “nación” y la naturaleza del Estado.<sup>7</sup> En el contexto mexicano, ¿cómo fue influido el concepto de nación por elementos raciales? ¿Cómo estuvo el Estado implicado en este proceso? ¿La *formación racial* de la nación en México explica la prolongada y extendida campaña anti-china en el país?

El argumento de este artículo es que la literatura sobre las atrocidades cometidas en contra de los inmigrantes chinos ignora o minimiza el hecho de que la “raza” ha sido un elemento central en la definición de la nación en México; que ha sido crucial en la formación del Estado mexicano, y que ha afectado visiblemente las relaciones sociales, económicas, culturales y políticas de su población a lo largo de la historia. De manera esquemática, el argumento puede dividirse en tres partes.

Primero, la nación no fue la extensión natural o automática de relaciones de parentesco o un producto determinado por ciertas condiciones sociológicas (como el lenguaje). La nación mexicana existe y fue hecha real porque fue “imaginada” (Anderson, 2003). Sin embargo, esta “comunidad mexicana” fue imaginada, al menos implícitamente, dentro un marco de referencia racista. De este modo, en México, el racismo, la nación y el nacionalismo mexicano, son conceptos que han evolucionado estrechamente vinculados.<sup>8</sup> Como resultado de ello, una parte significativa de la población que no fue incluida dentro de esta comunidad imaginaria de mexicanos —o que ha conformado una comunidad imaginada con distintas bases— ha sido ignorada, excluida o eliminada.

Segundo, dada la importancia de la *formación racial* en los orígenes nacionales de México, el Estado mexicano, íntimamente involucrado en la reproducción de la identidad nacional, debe ser considerado como un *Esta-*

---

social y no biológico eran (y son) susceptibles de transformación. Así, en algunos casos, a través de un proceso de aculturación (mejor educación, trabajo o migración), ciertos grupos discriminados podían convertirse en “mestizos” o, al menos, en sectores socialmente aceptados dentro de la población.

<sup>7</sup> El concepto de “formación racial”, de acuerdo con Omi y Winant (2001:124), se define como “el proceso socio-histórico por medio del cual categorías raciales son creadas, inhibidas, transformadas y destruidas”. Además, como lo argumenta Goldberg (1999:375), las “formaciones raciales” involucran la composición estructural y la determinación de grupos dentro de un marco racial, es decir, la impartición de significados y connotaciones raciales, dentro de un espacio sociocultural dado, a relaciones que previamente carecían de ello.

<sup>8</sup> El racismo o las expresiones racistas, como lo argumenta Goldberg (1999:375), pueden ser definidas como la promoción o la exclusión de personas en virtud de que su ser es considerado como miembro de un grupo racial diferente. Estos grupos raciales, sin embargo, son constituidos socialmente y pueden estar sujetos a reconstituirse.

*do racial* debido a su posición en la creación, reproducción e influencia de concepciones, modos de representación, contextos, posibilidades, inclusiones y exclusiones, moldeados racialmente (Goldberg, 2002). Y, tercero, históricamente, el Estado mexicano puede ser visto como *racista* porque ha creado y reproducido definiciones, determinaciones y estructuras de dominación basadas en categorías sustentadas en cierta idea de raza, excluyendo o privilegiando a su población en términos raciales (Omi y Winant, 2001:135; Knight, 1990). Uno de los ejemplos más evidentes de lo anterior es la historia de las prácticas discriminatorias sufridas por las comunidades chinas durante por lo menos 40 años.

### La banalidad de una masacre

La historiografía mexicana ha ignorado, minimizado o negado algunos de los eventos más perturbadores dentro de la historia nacional. Dentro de estos episodios históricos “negados”, uno de los silencios más reveladores y problemáticos es el que gira en torno a la discriminación legalizada de las comunidades chinas entre 1890 y 1930. Es posible que, como lo advierte Cohen (2001:11), “sociedades enteras están basadas en episodios de crueldad, discriminación, represión o exclusión que son conocidos pero nunca abiertamente reconocidos”. Ello podría explicar por qué la extendida hostilidad hacia las comunidades chinas es un evento que la historia mexicana ha preferido olvidar.

Pocos académicos han explorado la sinofobia en México. Empero, básicamente estos estudios han sido generalmente un *domaine réservé* de la historia económica. Se ha argumentado que la antipatía hacia las comunidades chinas era una consecuencia “natural” de los problemas económicos “normales” producidos por la inmigración (Gómez Izquierdo, 1991; González Navarro, 1997). Desde esta perspectiva, el racismo fue el producto de problemas específicos relacionados con la escasez de mano de obra o bien del desequilibrio comercial creado por la “presencia china” en el país (Cardiel Marín, 1997). La memoria de las actividades comerciales de los chinos evoca la idea de que eran un “peligro” para las relaciones económicas y para la conservación del *status* social de la población mexicana en algunas regiones del norte del país (Turner, 1968; Cumberland, 1960).<sup>9</sup>

<sup>9</sup> No limitaré mi estudio a sólo un estado en el norte del país, por lo que me referiré constantemente a la región norte. Debe reconocerse, sin embargo, que el repudio o la aceptación de las comunidades chinas en México varió de una localidad a otra, inclusive dentro de un mismo estado. Véase, por ejemplo, Duncan (1994).

Por lo general, estos estudios tienden a limitar su análisis a los casos de odio más obvios, extremos y aparentemente excepcionales: por ejemplo, la masacre ocurrida en Torreón, en 1915. En consecuencia, diferentes intentos por explorar este evento extremo han obscurecido, más que revelado, la “fotografía completa” de las prácticas discriminatorias en contra de las comunidades chinas; prácticas que fueron sostenidas —y en algunos casos habituales— durante varias décadas. Esta tendencia oculta el hecho de que la “raza” fue un elemento integral en el nacimiento, desarrollo y transformación del Estado-nación en México. Además, mantiene en la sombra el hecho de que el Estado ha sido responsable en la producción de exclusión racial. También, pasa por alto que prácticas racistas pueden ser percibidas como “normales” por ciertas “comunidades imaginadas” cuando han penetrado en su vida cotidiana a través de la rutina (*routinization*).

Esta perspectiva es sin duda limitada y restringe una exploración con perspectivas más amplias. Primero, porque dado que se concentran simplemente en interacciones comerciales en el ámbito local, estos enfoques ignoran que la masacre fue una aberración en términos del comportamiento de los actores políticos y las incipientes instituciones del Estado en ese periodo. Por tanto, no esclarecen el porqué actitudes hostiles fueron una práctica extendida en otras ciudades norteañas, incluso cuando las economías de éstas eran considerablemente diferentes.

Segundo, no toman en consideración que argumentos similares, basados en relaciones económicas o de clase, fueron esgrimidos para discriminar a algunos segmentos de la población indígena, incluso cuando ésta no necesariamente era vista como una amenaza económica (Falcón, 1998). Además, “los chinos” han sido articulados como una especie de categoría unitaria, cuyo papel en la sociedad mexicana pareciera perseverarse inalterable y descontextualizado durante cuarenta años. Es decir, desde esta perspectiva, se pasa por alto el contexto económico, social e histórico del país; se ignora la evolución en la inmigración de chinos, y el ambiente político de las ciudades en las que se asentaron. Como si los inmigrantes chinos, y sólo ellos, hubieran creado desequilibrios económicos.<sup>10</sup> Como si su impacto en la economía mexicana permaneciera idéntico durante cuatro décadas; y como si otros grupos de inmigrantes no hubieran afectado los estratos económicos de la sociedad en México.<sup>11</sup>

<sup>10</sup> Desde la independencia de México, el comercio fue crecientemente controlado por los franceses y los ingleses, no necesariamente por los españoles. Sin embargo, nunca hubo masacres o campañas de odio anti-franceses o anti-británicas.

<sup>11</sup> De acuerdo con el registro oficial de extranjeros expulsados de México durante este periodo, es posible conocer la ocupación de los ciudadanos españoles o los estadounidenses re-

Finalmente, no se explica por qué estas comunidades fueron víctimas de manifestaciones de violencia más intensas dentro de ciudades con menor número de inmigrantes; y tampoco revela por qué el odio se extendió a través de las distintas clases sociales, incluidas aquellas para las cuales la población china no representaba ningún tipo de riesgo económico. En realidad, los chinos nunca representaron un porcentaje significativo de la población en las ciudades en las que se asentaron; ni siquiera en 1910, año en que la violencia racial fue claramente extendida, las comunidades chinas representaron más de 2 por ciento, en promedio, de la totalidad de la población de las ciudades norteamericanas en México.<sup>12</sup>

Por otro lado, abordar sólo los casos extremos de racismo anti-chino, como la masacre del 15 de mayo, oscurece el hecho de que el racismo hacia las comunidades chinas no siempre tuvo expresiones violentas. La expulsión de inmigrantes, las campañas de difamación, la violación a ciertos derechos sobre la propiedad privada, son algunas de las medidas tomadas en ciertos estados del norte en contra de la población china y cuyo propósito era su discriminación por motivos raciales.

El abordaje o mención de los casos extremos de sinofobia también contribuye a minimizar el papel del Estado, ya que hace ver al racismo como el comportamiento exclusivo de la sociedad. Finalmente, el estudio de los episodios aislados de violencia tienden a ignorar una perspectiva de género. Las mujeres chinas, aunque su número era menor, padecieron la discriminación de manera distinta: por ejemplo, lejos de crear desequilibrios económicos o acumular riqueza, enfrentaron carencias económicas cuando eran expulsados sus maridos. Además, encararon la discriminación en un doble sentido: no sólo por su raza, sino por su sexo.

Debido a lo anterior, y antes de continuar, es necesario hacer hincapié en que, sin pretender ser una *genealogía* sobre el racismo, el objetivo de este artículo es explorar cómo la raza ha condicionado la conducta del Estado y de la sociedad y cómo ha marcado la construcción de la idea de nación. Tanto, que gobernó los procesos de sinofobia en el país. De ahí que el artículo parta de la crítica a las interpretaciones de tipo económico. Y es por ello

---

sidentes en México, pero no la de las comunidades chinas. En 80 por ciento de los casos reportados, es imposible conocer el perfil ocupacional de la población china en el país. En virtud de lo anterior, es incorrecto pretender vincular la expulsión de los chinos y, por ende, su exterminio, a razones económicas. Véase Treviño Rangel (2005) y Yankelevich (2004).

<sup>12</sup> De acuerdo con los censos generales de población, en 1910 el porcentaje de población china en las ciudades del norte del país era como sigue: Durango, 0.05; Sinaloa, 0.2; Sonora, 1.7; Tamaulipas, 0.08 (Treviño Rangel, 2005).

que no se da tanta importancia a otros eventos aislados de violencia racial, porque ello implicaría banalizar el carácter sostenido y cotidiano del racismo en el país.

### **Raza y nación: comunidades imaginadas racialmente**

El enfoque económico sobre el que se han fundado muchos de los estudios sobre las campañas anti-chinas ha condicionado la visión de la sinofobia en México. Es evidente que las concepciones sobre la raza y sus implicaciones en las relaciones sociales estuvieron (y están) visiblemente asociadas a procesos económicos: la Conquista, la colonización y, actualmente, con el intercambio comercial que caracteriza las relaciones entre países desarrollados y México. Sin embargo, esta corriente de pensamiento es insuficiente para conocer por qué fue posible que la violencia y el odio hacia las comunidades chinas se dieran; tampoco explica cómo se materializó la discriminación a través de leyes, normas y mecanismos de control social.

Ello no significa que el racismo, dentro de la sociedad, tenga una formación autónoma o un modo de producción teórica propia (Solomos, 1986:95). Lo que este artículo argumenta es que, al menos en el contexto mexicano, el racismo tuvo una “autonomía relativa” respecto de las relaciones económicas (Hall, 2001; Solomos, 1986:89; Goldberg, 2002:238).<sup>13</sup> De este modo, parece conveniente explorar el racismo en México desde otra perspectiva que privilegie relaciones sociales, diferencias culturales y dominaciones políticas; esto es, desde un punto de vista que enfatice el papel desempeñado por la *formación racial* en la construcción de la nación en México.

Anderson (2003:1-9) demostró que las naciones son comunidades políticas imaginadas. Imaginadas, argumentó, porque la mayoría de los miembros de una nación jamás llegan a conocerse, pese a que en “la mente de cada uno de ellos viva la imagen de su comunión”. Parafraseando a Ernest Renan, Anderson sostiene que la esencia de una nación radica en el hecho de que sus miembros tengan varios elementos en común. Una nación es imaginada como una comunidad porque siempre es concebida como un “profundo compañerismo horizontal”.

No obstante lo anterior, Anderson pasa por alto el hecho de que, en ciertos contextos históricos, la nación —para beneficio de quienes la imaginan—

<sup>13</sup> De acuerdo con Hall (2001), el racismo no puede reducirse a otras relaciones sociales, como las de tipo económico. Por tanto, “autonomía relativa” significa que no hay una correspondencia exclusiva entre racismo y alguna forma de específica de relación económica.

se basa en presupuestos raciales que ignoran, excluyen o eliminan otras comunidades que coexisten dentro de la misma jurisdicción. En realidad, Anderson separa nacionalismo de racismo. Para él, nacionalismo y racismo son sentimientos contradictorios. La nación, argumenta, “inspira amor”, mientras que el racismo “sueña eternamente en contaminaciones”, ya que “los sueños del racismo, en realidad, tienen su origen en ideologías de clase y no en la idea de nación” (Anderson, 2003:149).

Anderson ignora, sin embargo, el efecto de las *formaciones raciales* en la construcción, articulación y transformación de la nación (Omi y Winant, 2001; Goldberg, 2002; Anthias y Yuval-Davis, 1992). La nación es imaginada de acuerdo con ciertos significadores culturales, que son supuestamente familiares a la comunidad. Por tanto, es posible que la raza sea uno de estos significadores “imaginados” que condiciona la forma en que una nación privilegia, excluye, selecciona o beneficia a sus miembros (Goldberg, 2002). En México, por ejemplo, la raza y la nación se complementaron o yuxtapusieron. En consecuencia, para aquellos que la imaginaron, la identidad nacional fue, en realidad, distinta de otras (quizá más amplias) culturas nacionales que o bien no están representadas, o bien fueron posicionadas como contrarias a ésta.

En México, el Estado ha sido crucial en el establecimiento y reproducción de estos contornos nacionales (racistas); contornos que, evidentemente, han variado en su grado de intensidad.<sup>14</sup> Así, el Estado Mexicano siempre estuvo implicado en la reproducción de condiciones locales de exclusión racial: esto es, en palabras de Goldberg (2002), México ha sido constituido como un *Estado racial*. Como tal, la idea de raza influyó, consideró, evaluó y trazó, hasta cierto punto, algunos de los proyectos y políticas nacionales.<sup>15</sup> En realidad, esta configuración racial moldeó las condiciones para la fabricación de la “memoria histórica” (o bien indujo la amnesia sobre realidades perturbadoras), la cual es indispensable para la *racionalización* del poder del Estado.

Por otro lado, el Estado mexicano puede ser visto como un *Estado racista*, porque en el proceso de reproducción de la identidad nacional, en la delimitación de los contornos nacionales, y debido a la definición, determinación y estructuración de sus formas de población (comunidades), éste ha operado para excluir o privilegiar en términos raciales (Goldberg, 2002:243;

<sup>14</sup> Por ejemplo, la comunidad hegemónica dentro del Estado actuó y reaccionó de modo distinto frente a los indígenas que frente a los chinos. Sobre ello véase Knight (1990).

<sup>15</sup> Véase sobre la influencia de la raza y la cultura popular en la construcción del México posrevolucionario a Knight (1994).

Omi y Winant, 2001:135). En cierto modo, el Estado ha actuado con el propósito de reproducir el *orden racial* que ha privilegiado los intereses de las clases dominantes. En particular, entre 1890 y 1930, el Estado mexicano propagó y reactivó un *mando racial* que, por definición, sirvió a aquellos considerados como blancos, criollos o mestizos.

Primero, el Estado reguló la inmigración privilegiando a los europeos sobre los asiáticos, con excepción de los casos en los que se hacía necesaria la mano de obra, particularmente para la construcción y desarrollo de las vías férreas en el norte del país. Segundo, el Estado tuvo cierta influencia sobre las relaciones sociales y sexuales de su población, con lo que privilegió la idea del europeo como racialmente superior y excluyendo, ignorando o discriminando, legal, social o económicamente a aquellos sectores reconocidos como racialmente inferiores. Finalmente, el Estado tuvo (aunque fuera de manera difusa) el poder y la autoridad de controlar (o cometer) crímenes y violencia, cuyas víctimas fueron principalmente las minorías raciales.

Es importante resaltar el hecho de que el Estado mexicano no sólo estuvo involucrado en la producción de resultados racistas, sino también en su reproducción dentro de su jurisdicción al ignorar, al hacer poco o nada, para prevenir la discriminación racial. La negación de estos episodios de racismo, en este sentido, no sólo es un hecho que concierne a los estudiosos de la historia mexicana, sino que forma parte de la respuesta del Estado que pretende oscurecer o diluir los resultados de su *mando racial*. Es posible que, como lo dice Cohen (2001), las negaciones pueden ser iniciadas por el Estado, pero después toman vida propia en el imaginario colectivo de la sociedad. Ello se debe, como lo afirma Goldberg (2002:245), a que “mientras más está implicado un *Estado racial* en el diseño del modo y contenido de la formación de sus sujetos, mayor es su penetración en la vida cotidiana, y más grande es su sostenimiento de la raza sobre los horizontes sociales de lo concebible”.

### La formación racial de la nación en México

Desde el inicio del siglo XIX, poco después de su independencia, México ha sido considerado en el imaginario colectivo de gran parte de su población (principalmente de su élite) como un Estado-nación.<sup>16</sup> Ello supuso que, como

<sup>16</sup> En este artículo, Estado es definido en dos sentidos complementarios. Por un lado, se le considera un “conjunto de instituciones que están organizadas centralmente alrededor de la idea y la intención de controlar, y que para ello cuenta con una serie de instrumentos de regulación y orden”; por el otro, como un sitio alrededor del cual se da la lucha por ciertas representa-

Estado soberano, México tenía (al menos de acuerdo con la legislación) jurisdicción exclusiva sobre su territorio y la población que permanentemente vivía allí.<sup>17</sup> Como nación, y conforme a la definición establecida anteriormente, México debía tener una “comunidad” de personas que, de manera real o imaginaria, compartieran la idea de poseer un pasado, historia, lenguaje, cultura e inclusive un “destino común” (Brownlie, 1990:287; Anthias y Yuval-Davis, 1992:22).

Sin embargo, estas definiciones parecen insuficientes para retratar las condiciones sociales y culturales de un México en el que este tipo de nación no necesariamente existe o es parcialmente distinta. Por el contrario, como ocurrió en distintos países en América Latina, distintas naciones coexistieron —principalmente aquellas formadas, por un lado, por los españoles; por el otro, por los indígenas. Estas comunidades imaginadas, lejos de compartir la creencia de un “profundo compañerismo horizontal”, se encontraban separadas (o polarizadas), al menos durante los tres siglos de régimen colonial (Knight, 1990:72). Esto es, “ningún sentimiento indígena común precedía a la Conquista” (Knight, 1990:75). Los indígenas, en realidad, carecían de cualquier sentimiento de “panindigenismo”; inclusive, en ocasiones, adolecían de las alianzas “tribales” que se les imputan. Es por ello que sería conveniente entonces hacerse la pregunta acerca de cómo han coexistido diferentes “civilizaciones” o comunidades dentro de una sola república y cómo ello contribuyó a modelar la *formación racial* de la nación en México.<sup>18</sup>

Es posible que en México dentro de la separación (u oposición) binaria entre los españoles (u occidentales) y los indígenas (u otras comunidades minoritarias), el polo dominante haya sido el de los primeros (los occidentales) que incluyeron a los últimos (las comunidades indígenas o grupos minoritarios) dentro de su “campo de operaciones” (Knight, 1990:72; Hall, 1997:235). Después, conforme se fue diluyendo el régimen colonial, las élites culturales, políticas y económicas no renunciaron en su intento por transformar a México en una nación “blanca” o al menos “mestiza”, occidental, desarrollada y moderna (Knight, 1990 y 1994). Ello contribuyó al conflicto, transformación o adap-

---

ciones políticas; donde lo político influye sobre las relaciones sociales y la formación de individuos (Anthias y Yuval-Davis, 1992:26; Goldberg, 2002:237).

<sup>17</sup> Algunos historiadores consideran que la formación del Estado mexicano no es posible sino hasta la época posrevolucionaria, durante el periodo que abarca de 1920 a 1940. Sin embargo, al menos en la norma y en el imaginario social y en el discurso de sus *élites*, México es un Estado desde la consumación de su independencia.

<sup>18</sup> El concepto de civilizaciones como idea para definir a las sociedades Mesoamericanas y Occidentales ha sido ampliamente utilizado por autores como Bonfil Batalla (1996).

tación entre estas naciones (principalmente la de los españoles y los indígenas) sobre las cuales se fundó México; entre aquellos que pretendían gobernar y dirigir al país de acuerdo con los principios e ideas de los valores occidentales y entre aquellas naciones que resistían.

*El orden colonial: la “civilización” de los salvajes*

El orden colonial que prevaleció en México durante tres siglos se fundó en la idea de preservar la separación racial entre los españoles y los indígenas (Knight, 1990:72). El poder y los privilegios se basaban, principalmente, en la identificación racial; identificación que no sólo era biológica, sino cultural. La superioridad “natural” asumida por los colonizadores estaba enmarcada por su comprensión sobre una idea del progreso que en ese contexto, al menos en su discurso, era la única posible. Por tanto, muchas de las sociedades o comunidades “mesoamericanas” eran vistas como “primitivas”: una noción que supone, de entrada, “un elemento de expresión racial” (Goldberg, 1993:155).

La *formación racial* del Estado comenzó con la Conquista. Como lo señalan diversos autores, “fueron los europeos quienes crearon a los indios”.<sup>19</sup> Por tanto, sus atribuciones, socialmente construidas, se modificaron a través del tiempo. Lo cierto es que, en este sentido, las comunidades indígenas vivían (y sobrevivían) bajo el control colonial y para el bien de la colonia, sin ningún valor intrínseco o independencia. Los diferentes grupos “mesoamericanos” fueron designados y clasificados como “indios”. La única distinción fundamental fue la que hizo que estas comunidades fueran “los otros”, es decir, no españoles.

En este proceso histórico, la identidad de los “indios” se construyó frente a los “no-indios”. Los diferentes grupos indígenas carecían de cualquier sentimiento de comunidad que les agrupara. Fue sólo a partir de la Conquista que el uso genérico de “indio” fue formulado de manera negativa en contradicción con lo europeo o español; y el empleo de este concepto genérico era un dominio de los españoles, no del uso de los indígenas (Knight, 1990:75). La construcción social de lo que a partir de entonces significaba “indio”, según lo define Hall (1997:234), fue un proceso “relacional”. Por tanto, a los “indios” se les relacionaba o identificaba en contraposición con lo español: no eran blancos, ni europeos, tampoco civilizados o modernos.

Desde esta perspectiva, el orden colonial fue excluyente por naturaleza. Éste se fundaba, al menos en un inicio, en la incompatibilidad cultural entre

<sup>19</sup> Véase por ejemplo a Bonfil Batalla (1981:19).

los colonizadores y los colonizados. Los propósitos y desarrollo de la colonización fueron alcanzados, en realidad, en la medida en que los grupos colonizados modificaban y moldeaban su conducta y estilo de vida, para ajustarse a las necesidades e intereses de la empresa colonial.

Con el tiempo, las barreras socialmente construidas que separaban a la comunidad de los “indios” de la de los españoles fueron erosionándose. Principalmente a partir de la expansión económica experimentada a lo largo del siglo XVIII, la idea de una rígida separación por estamentos, fundada en la separación de lo español y lo no-español, dio paso a la formación e identificación racial con base en elementos de clase. La aculturación de los indígenas (su *des-indianización*) contribuía a que se les concibiera como mestizos.

Sin embargo, este proceso de ajuste, adaptación y cambio de los grupos colonizados frente a la empresa colonial no siempre condujo a su asimilación. Las diferencias entre los dos grupos eran mantenidas precisamente porque eran estas diferencias las que proveían la justificación de la dominación colonial. Las diferencias fueron no sólo preservadas, pero constantemente resaltadas. Así, desde sus orígenes, el “proyecto racial” mexicano puede ser visto como un *proyecto racista* porque creaba y reproducía estructuras de dominación basadas esencialmente en categorías de raza.<sup>20</sup>

#### *El siglo XIX: ciudadanos imaginarios (e invisibles)*

La independencia del país (1821) trajo consigo una nueva entidad socio-política. Ante la “desaparición” de la Nueva España, las élites se enfrentaron a la tarea de “inventar” una “nueva nación”. Para este proceso, si bien tenían un territorio frágilmente unificado, no contaban con una población que convergiera en un sentimiento compartido sobre una historia, una cultura o un destino común. En palabras de Anderson, la nación en México tuvo que ser “imaginada” para existir. Sin embargo, para beneficio de quienes la imaginaron, la nación excluía o marginalizaba, al menos *de facto*, a un segmento considerable de su población: los indígenas y otras comunidades minoritarias.

Chatterjee (1993:3-14), al realizar un estudio sobre la India, señala que el nacionalismo anticolonialista crea su propio dominio soberano dentro de la sociedad colonial. Ello ocurre así, argumenta, al dividir el mando de las prácticas e instituciones sociales en dos campos: el material y el espiritual.

<sup>20</sup> Un *proyecto racial*, de acuerdo con Omi y Winant (2001:125) “es simultáneamente una interpretación, representación o explicación de dinámicas raciales, y un esfuerzo por reconocer y redistribuir recursos a través de líneas raciales particulares”.

El área material es considerada como el dominio de “los de afuera”, de la economía y de las artes políticas del Estado; un área en la que los “occidentales” —en este caso los españoles— estipulan y muestran su superioridad. El área espiritual, por el contrario, es vista como un dominio privado, que contiene los significadores esenciales de la identidad cultural. En consecuencia, explica Chatterjee, mientras más se tiene éxito en imitar las cualidades occidentales en el dominio material, más grande es la necesidad de preservar la diferencia del espacio espiritual y cultural.

Sin embargo, a diferencia de lo que supone Chatterjee, en contraste con lo ocurrido en otras sociedades poscoloniales, las élites del México independiente no siempre pretendieron establecer o crear una identidad poscolonial propia, sino que optaron por imitar un modelo europeo. En realidad, la clase dominante hizo un esfuerzo considerable por importar instituciones, normas y mecanismos de control originados en Europa. Así, intentaron reproducir el “refinamiento” europeo, su “conocimiento” y cultura en el país. De este modo, los dominios material y espiritual de los que habla Chatterjee no representaron dos campos diferentes de dominación política. Al contrario, la *formación racial* del Estado mexicano llevó a sus élites a intentar imponer los valores occidentales en ambos dominios, independientemente de su éxito, alcance o grado de interiorización en la sociedad.

Es cierto que con la independencia de México y las reformas liberales de mediados del siglo XIX los mecanismos que mantenían un sistema estamental fundado básicamente en la idea de raza terminaron por desvanecerse. Algunas de estas reformas condujeron a que ya en el periodo de Porfirio Díaz (1876-1911), “todos” los mexicanos fueran considerados como “ciudadanos” “iguales” ante la ley. Sin embargo, el poder siguió ejerciéndose epistemológicamente en la práctica dual de “nombrar” y “evaluar” (Goldberg, 2002; Hall, 1997). Ello supuso que el proceso de denominar, delimitar y construir conocimiento negó cierta autonomía a aquellos que fueron nombrados e imaginados, extendiendo sobre ellos poder, control y autoridad (Goldberg, 1993: 150). Así, los “indios” fueron estereotipados como “perezosos”, “lánguidos”, “estúpidos por naturaleza”, “sin ingenio o talento”, “alcohólicos”, “insensibles a la verdad de la religión” y sin “discernimiento de sus deberes sociales” (Falcón, 1999).

Es decir, ni la Independencia o el Porfiriato cambiaron este patrón colonial que suponía la definición desigual de las “comunidades” que coexistían en México. Es cierto que a lo largo del siglo XIX, debido a distintos factores políticos y económicos (como el hecho de que la legislación colonial colapsara o que el desarrollo económico erosionara los recursos de sus comunidades) el *status* formal de los indígenas sufrió algunas alteraciones. Pero también lo

es que, primero, las asimetrías continuaron en detrimento de las comunidades indígenas; que, segundo, no hay evidencia real del nacimiento de un sentimiento “panindigenista” o de una “conciencia” indígena generalizada; y que, finalmente, el abordaje del “problema indígena” involucró la imposición de ideas, categorías y políticas del exterior.

En realidad, parece muy probable, como lo advierte Knight (1990:78), que el racismo fuera mucho más “virulento” a lo largo del siglo XIX. El despliegue del pensamiento racista europeo (1850-1920) coincidió con la fase liberal de la construcción del Estado y con la transformación del modelo económico que culminó en la dictadura porfirista (1876-1911). En el dominio intelectual, la élite porfirista estaba profundamente influida por ideas darwinistas. Así, el despliegue de las políticas y el desarrollo del Estado estaban sustentados en la idea de la superioridad del blanco europeo.

En este contexto, para que México pudiera aspirar a la modernidad, al orden y al progreso, y con las ideas europeas del “evolucionismo” acerca de razas “aptas” o “inferiores”, las élites optaron por promover el “blanqueo” de la población a través de la atracción de inmigrantes europeos. La inmigración europea fue vista, en última instancia, como una “intervención humanitaria” cuyo objetivo era civilizar a “los salvajes” (Falcón, 1998:61). Civilización, como es evidente, era sinónimo de *des-indianización*. De este modo, la inmigración europea fue el método para resolver un problema que se creía causado simplemente por un desequilibrio racial.

En algunos casos, excepcionales pensadores del Porfiriato, como Justo Sierra, desplegaron la idea de la aculturación o asimilación de los indígenas a través del poder de la educación. Sin embargo, este *indigenismo* —como el que después vendría durante la Revolución— no fue más allá del discurso y su materialización fue más bien simbólica (la construcción de la estatua de Cuauhtémoc en Paseo de la Reforma en la ciudad de México, por ejemplo). De ahí que Knight (1990:79) lo denomine “indigenismo de élite”, pues si bien apela a una especie de sentimiento nacionalista (criollo), sus implicaciones no desembocaron en genuinas transformaciones sociales o el mejoramiento de las condiciones de vida de los indígenas.

En consecuencia, durante el siglo XIX, los indígenas pueden ser considerados, en realidad, como ciudadanos *imaginarios* e *invisibles*. Dentro del marco legal, los indígenas fueron *imaginarios* dado que, pese a que formaban parte de la “comunidad nacional”, las leyes o las instituciones del Estado no estaban inspiradas, pensadas o moldeadas para ellos. Desde una perspectiva socio-política, los indígenas fueron *invisibles* porque más allá de la retórica nunca formaron parte de ningún proyecto nacional. La economía nacional, las políticas culturales y sociales estaban orientadas para aquellos que

estuvieran familiarizados o asociados con la cultura europea. En suma, se imaginó que el Estado-nación suponía cierta congruencia entre la organización política y la cultural. Se asumía que los ciudadanos compartían la misma cultura por el simple hecho de pertenecer a la nación y al Estado.

### *Racismo y revolución*

El régimen nacido de la Revolución incorporó al *indigenismo* en su ideología “oficial”, para que formara parte del nuevo Estado revolucionario. Esto es, se continuó con la idea Porfirista de integrar a los indígenas a la comunidad nacional. La diferencia entre este “nuevo” indigenismo y el del periodo porfirista radicó en la diferente concepción sobre el despliegue de los mecanismos de control e integración social. Para los indigenistas revolucionarios, el Porfiriato había intentado asimilar a los indígenas a través de la coerción en detrimento de la “cultura indígena” (cultura que, en principio, se suponía unitaria). En cambio, en la posrevolución, de acuerdo con el discurso de los indigenistas, la integración sería planificada, ilustrada y respetuosa de “su cultura” (Gamio, 1960 [1916]:73).

La idea era *aculturar* y proteger a “los indígenas” con base en la discriminación positiva. La igualdad formal ante la ley de la que “gozaron” durante el siglo XIX había carecido de sentido, porque *de facto* habían seguido sin acceso a la educación, a la política y al desarrollo económico (Caso, 1971:101). El estado paternalista revolucionario sería así el antídoto al *darwinismo* porfirista.

No obstante, el mayor reto al que se enfrentaron las élites indigenistas surgidas de la Revolución fue que “los indígenas”, en palabras de Alfonso Caso (1971:110), carecían del “sentimiento de ciudadanía” o de cualquier “solidaridad política”. La reconstrucción de “la nación”, por tanto, suponía transformar a los indígenas de sujetos pasivos a ciudadanos participativos (Knight, 1990:84). La idea de los nacionalistas revolucionarios no era la de desaparecer la herencia europea, sino de reconocer la inevitable mezcla racial y cultural que suponía el mestizaje.

A partir de entonces, el “indigenismo de élite” celebró la idea del mestizaje. Sería uno de los símbolos ideológicos más exaltados del nuevo régimen. Su culto moldeaba la idea de la creación de una nueva nación y significaba una clara ruptura con el pasado prerrevolucionario. Este nuevo discurso suponía la activación de una retórica antirracista, opuesta a la idea que se tenía de las supuestas prácticas racistas del Porfiriato. El éxito relativo de estas políticas, sin embargo, dio pie a la equívoca conclusión de que el racismo en México había terminado (Knight, 1990:82).

No obstante lo anterior, el *indigenismo* fue nuevamente impuesto a los indígenas desde fuera. En esta ocasión, tampoco fueron ellos los autores de su *indigenismo*. Se suponía además que el proceso de mestizaje seguiría un proceso lineal, sin fisuras, en el que los aspectos positivos de las culturas indígenas serían conservados, mientras que los elementos indeseables serían eliminados. Con ello, irónicamente, se mantuvo la oposición binaria entre lo europeo y lo indígena. Esto es, el *indigenismo* revolucionario significó, en realidad, la continuación del abordaje del “problema indígena” por parte de las élites, que prolongaron el despliegue de ideas, categorías, conceptos y políticas del exterior.

### **El Estado racial mexicano**

Esta ajustada radiografía sobre la *formación racial* de la nación mexicana permite observar cómo ésta influyó en la manera en que la inmigración china fue percibida y posicionada dentro de la sociedad. La identidad china, como la indígena, fue construida sobre las bases de la diferencia racial y cultural, lo que contribuyó a que ésta quedara marginada de los contornos de la comunidad nacional hegemónica imaginada en México. Esto es, las comunidades chinas e indígenas representaban el “otro” en contra del que la nación mexicana —como fue imaginada por sus élites— se definía a sí misma.

Al final del siglo XIX, el modelo de desarrollo del Porfiriato hacía necesaria la contratación de mano de obra, rural y urbana: por ejemplo, para la construcción del tendido de vías férreas a lo largo del país y para la reactivación de las refinerías azucareras en el sur (González Navarro, 1994:59). Una de las soluciones a este problema era la de la contratación de mano de obra extranjera. También se buscaban inmigrantes para poblar algunas regiones del país. La noción que se tenía del colono ideal era de tipo europeo, blanco y, de preferencia, católico (Duncan, 1994:616). Sin embargo, a falta de europeos, la inmigración china parecía una alternativa viable, al menos temporalmente.

La idea del arribo de chinos al país generó un denso debate entre ciertos sectores de la población, que enfrentaba el dilema que supone el deseo de mano de obra y la aversión a la inmigración no europea. Por ejemplo, se consideraba que:

el chino bajo el aspecto físico o estético, es un tipo degenerado, se entiende siempre que le pongamos en parangón con el tipo de la raza caucásica (...) Si el chino fuera más sociable, si el chino en vez de adaptarse al clima se asimilara a

las costumbres occidentales vistiendo el frack y cortándose la trenza, hoy sería una potencia financiera en Europa y América (...) El chino no está exento de vicios ni defectos: es jugador, fatalista, fumador de opio y falto de patriotismo. Jamás se encariña con el país a donde emigra, y es refractario a los usos y costumbres de su patria adoptiva. Es ave de paso y de presa, y cuando se llena el buche, tiende su vuelo hacia el oriente. (Citado en Treviño Rangel, 2005:421)

Así, puede probarse que mucho antes de la llegada de los primeros contingentes de chinos a México, el público se encontraba dividido sobre el tema de este tipo de inmigración. Y ello se contraponen claramente a la idea de que la sinofobia resultó, supuestamente, de los desequilibrios económicos y comerciales que los pobladores chinos trajeron consigo.

Pese a la falta de entusiasmo de ciertos segmentos de la población hacia los trabajadores chinos, se impusieron las necesidades del “proyecto nacional” del Estado porfirista. El Estado inició entonces la construcción de una visión parcialmente favorable de la idea que se tenía sobre “los chinos” como mecanismo para imponer y controlar a este tipo de inmigración. Así, el Estado mexicano, como en otros países de América Latina y Estados Unidos, definió y gobernó a la población en grupos racialmente identificables y moldeó la imagen que de ellos se tenía. Mientras que los europeos fueron relacionados al desarrollo y mejoramiento cultural y tecnológico, los chinos fueron representados como idóneos por su “infatigable capacidad de trabajo”, a su “docilidad” y a su “bajo costo” (González Navarro, 1994:165).

Desde esta perspectiva, la inmigración quedaría racialmente regulada. En 1874, el gobierno envió una reducida comisión científica a Oriente en cuyas atribuciones se encontraba la búsqueda de mano de obra china y japonesa (Treviño Rangel, 2005:422). Sin embargo, las relaciones diplomáticas entre China y México eran prácticamente inexistentes. Al no haber tratados entre ambos países, el gobierno chino se opuso a la emigración de sus súbditos a México. Aún sin relaciones diplomáticas, en 1884 inició formalmente el “tráfico” de pobladores chinos, cuya naturaleza era básicamente ilegal. Ese año, la Compañía Mexicana de Navegación del Pacífico inició su viaje inaugural a Oriente y solicitó al gobierno porfirista un subsidio de 65 pesos por cada europeo que trajera y sólo 35 por los inmigrantes chinos (Treviño Rangel, 2005:424).

En 1887, México y China firmaron un incipiente tratado comercial, con base en el cual se estableció la prohibición de designar cónsules a comerciantes y la libertad de los chinos para transitar en México, siempre y cuando lo hicieran de manera pacífica. A partir de entonces comenzó la llegada de copiosos contingentes de inmigrantes al país, que fueron principalmente enviados hacia el norte. De este modo, el comercio de chinos paulatinamente

comenzó un proceso de normalización. Por ejemplo, la prensa denominó al tráfico de personas como “importación” (Espinoza, 1932:13). La construcción de la imagen de los inmigrantes chinos fue evolucionando hasta identificarlos con objetos de intercambio comercial.

En 1899, el Imperio Chino y México firmaron un tratado con base en el cual se formalizaron las relaciones diplomáticas. Como resultado, la naturaleza ilegal del comercio de chinos llegó a su fin. A partir de ese momento la transportación o “importación” masiva de chinos era plenamente justificada por las normas que regulaban las relaciones entre los dos países. La evidencia disponible en los archivos diplomáticos de la Secretaría de Relaciones Exteriores en México (Archivo Histórico de la Secretaría de Relaciones Exteriores, AHSRE) muestra que las condiciones en las que los inmigrantes chinos eran traídos al país eran bastante similares a las del tráfico de esclavos. Sin embargo, oficialmente y para efectos diplomáticos, el gobierno desplegó nuevamente un proceso de normalización y denominó a la inmigración como “trabajadores por contrato” (Treviño Rangel, 2005).

Una vez que la “importación” de los “ojos de gato” se hizo rutina y se transformó en una práctica “normal”, el Estado desplegó distintos mecanismos para su disciplina y vigilancia. Dado que, como se dijo antes, los gobiernos moldearon sus políticas migratorias en fundamentos raciales, se pusieron en marcha o reactivaron instrumentos de control social encaminados a conducir el comportamiento de aquellas comunidades percibidas como inferiores. Por ejemplo, los profesionales de la salud, médicos delegados del Consejo Superior de Salubridad, supervisaban los barcos recién llegados con comunidades imaginadas como problemáticas, entre las que destacaba la de los chinos. Los barcos debían ser anclados a dos millas del puerto para evitar cualquier contagio, pues entre otras cosas estaba “comprobado que los chinos por su herencia son tuberculosos” (AHSRE, doc. 18-7-162, legajo 2). Pese a que los tripulantes habían planeado el viaje sólo de ida, no en pocas ocasiones sus barcos fueron obligados a regresar (AHSRE, doc. 534. 1 (51/26/top. 13-6-65)).

La *formación racial* del Estado y sus consecuencias en la construcción social de la idea de la raza y el racismo condicionaron el comportamiento de la comunidad hegemónica imaginada en México con relación a la negación, normalización y *rutinización* de este problema. Tanto el gobierno como la sociedad se distanciaron o negaron cualquier práctica o implicación en prácticas racistas. El gobierno mexicano negó sistemáticamente el maltrato de los chinos de cara a las reiteradas quejas del gobierno chino y británico sobre la situación de los inmigrantes (Treviño Rangel, 2005:424-425; también véase AHSRE, III-479-4). En el mismo tono, la prensa estadounidense hizo notar no sólo la transferencia de “culis”, sino la indiferencia de la sociedad mexicana

hacia el problema. Por ejemplo, el *San Francisco Chronicle* afirmaba (AHSRE, 15-15-12):

Debe ser aceptado, como una conclusión dada, que Estados Unidos no debe esperar ningún tipo de ayuda del gobierno mexicano para suprimir esta práctica hasta que cambie la indiferencia mexicana hacia este vergonzoso tráfico (...) México da la bienvenida a la inmigración con el propósito de emplear trabajadores dentro de su territorio para desarrollar sus pobres recursos.

Con la evidencia disponible se conoce que el gobierno y sus instituciones siguieron ciertos patrones para negar las críticas hechas sobre sus prácticas discriminatorias y racistas. Primero, se acusó a los acusadores de lo mismo que imputaban, de racistas; después se reinterpretó la evidencia de lo ocurrido para darle una apariencia de normalidad; finalmente, se justificó lo ocurrido bajo el argumento del respeto a la legalidad. Así, el gobierno porfirista declaró, por ejemplo, que “el editorial del *San Francisco Chronicle* reflejaba un sentir público arraigado en esa región de Estados Unidos, que es baluarte de la exclusión de los inmigrantes chinos” (AHSRE, 15-15-12). Posteriormente, el Secretario de Relaciones Exteriores advirtió que impedir que “los chinos pasen” sería “contrario al artículo 11 de la Constitución que otorga a todo hombre derecho para entrar y salir de la República” (AHSRE, 15-15-12).

En suma, la *formación racial* de la nación influyó en el hecho de que el Estado mexicano era uno de tipo *racial*. El Estado y su aparato burocrático e institucional desplegaban, racionalizaban y diseñaban políticas e instrumentos de control social influidos en una cierta idea sobre la raza. También ocultaban, negaban y normalizaban cualquier cuestionamiento o crítica sobre las implicaciones raciales o racistas de su desempeño.

### Racismo en México

Hasta ahora se ha explorado la forma como evolucionó la *formación racial* de la nación y su impacto en la construcción de un *Estado racial*. Esta última parte se concentra en el efecto que ello tuvo en las expresiones y en los mecanismos de control social racistas desplegados en México frente a los chinos. Desde esta perspectiva, el racismo se aborda desde dos ángulos: por un lado, desde el punto de vista de la sociedad —las expresiones de intolerancia de ciertos segmentos de la población dentro del Estado (y permitidas por éste)—; por el otro, las prácticas racistas del propio Estado, como políticas oficiales y públicas (y toleradas por la sociedad).

*Racismo dentro del Estado*

La implementación de prácticas discriminatorias no fue una característica exclusiva del Estado. En México, como en otros *Estados raciales*, la conducta y el comportamiento de la población estaban condicionados por el despliegue de un orden, una forma de gobierno y mecanismos de control enmarcados por una cierta concepción racial. Esto es, la *formación racial* había limitado o estructurado la manera como la “comunidad mexicana” se imaginaba a sí misma en términos raciales.

Ello implicaba no sólo el hecho de que algunos sectores de la población reprodujeran prácticas raciales, sino que pudieran negarlas posteriormente. De ahí que algunos intelectuales como Caso o Cabrera advirtieran que “los prejuicios raciales no existen en México” (citado por Knight, 1990:82). Es posible que, como lo señala Goldberg (2002:236), “los ciudadanos de *Estados raciales* son capaces de interactuar en la ambigüedad entre su condición como seres individuales y su condición de súbditos de una forma de gobierno, logrando así beneficiarse de reproducir el racismo, pero distanciándose de cualquier implicación en ello”.

El Estado no sólo había contribuido a establecer y apuntalar determinadas creencias raciales a través de políticas que eran parte de la rutina en el funcionamiento del gobierno —levantamiento de censos con alguna etiqueta racial, formas burocráticas, prácticas administrativas— sino que también permitió que la población reprodujera manifestaciones racistas. De 1890 a 1910, el gobierno estuvo involucrado en el control de la población con base en una visión racial a través de políticas de inmigración y contratación de mano de obra. Estas prácticas, sin embargo, eran reproducidas, toleradas y fomentadas por ciertos segmentos de la población. Durante ese periodo, la sinofobia era una práctica mantenida y usual en algunos estados del norte de México, en donde “la comunidad” fue imaginada como blanca o, en última instancia, como mestiza. Fue allí donde empezaron las “campañas anti-chinos” de las cuales el Estado tuvo conocimiento pero hizo poco o nada para evitarlas.

Los estudios que abordan el caso de la sinofobia en México desde una perspectiva económica, tienden a concebir el poder y el control racial en términos de la coerción, de las obligaciones impuestas por un orden jurídico o incluso de la violencia. Ignoran, sin embargo, que el poder debe ser considerado también desde la óptica de las representaciones culturales y sociales. Esto es, el poder de clasificar, encasillar, nombrar. En este contexto, la prensa desempeñó un papel visiblemente importante (AHSRE, doc. 18-7-162). Los periódicos locales en algunos estados norteros magnificaron y distorsionaron

la imagen de los inmigrantes chinos. De acuerdo con la prensa, los chinos eran “instrumentos del infierno”, una “amenaza amarilla”, miembros de una “raza inferior”, “amoral” y “perversa”.

La “comunidad” a la que aspiraban o en la cual se imaginaban los mexicanos de la región era definida como una sociedad avanzada, moderna e individualista, cuya evolución iba encaminada hacia el desarrollo de una cultura dominante y característicamente blanca. En contraste, las comunidades chinas fueron percibidas como atrasadas, premodernas, excluyentes e incultas e irremediabilmente fuera (e incompatibles) con la cultura mexicana. Los chinos si no eran un “elemento de perturbación” estaban “muy cerca de serlo y su inmediato contacto es [era] una amenaza constante”. En realidad, se creía que “cada vivienda [de chinos] era un foco de infección”, por lo que debían de “vigilarse constantemente para evitar que la población sufra las consecuencias” (cit. en Treviño Rangel, 2005:429).

Ciertos segmentos de la población se agruparon en comités anti-chinos, cuyo propósito era triple: primero, alertar a la nación mexicana del “peligro” que representaban las comunidades chinas en el país; segundo, la promoción de la “defensa de la raza y la patria”; y, finalmente, el cabildeo frente al gobierno para fortalecer y endurecer las medidas para “controlar” o “contener” a los “descendientes de Confucio” (Espinoza, 1932).

Los rumores sobre abusos, asaltos y eventos violentos relacionados con el racismo frente a las comunidades chinas fueron registrados en la prensa local y la correspondencia diplomática. Con la evidencia disponible no cabe duda de que autoridades locales y a nivel nacional, gobiernos extranjeros y un numeroso segmento de la población sabían de las prácticas discriminatorias frente a las comunidades chinas (AHSRE, 16-4-54). Pero el Estado observó en silencio o negó abiertamente la ocurrencia de estos eventos frente a los cuestionamientos del exterior.

En 1911, en las calles de algunos estados de la república, se publicó la siguiente nota: “la mayoría de nosotros los mexicanos conocemos a los chinos superficial y someramente... pero pocos, muy pocos, somos los que los conocemos en la intimidad, en su miserable vida privada... Los que a fondo sabemos el enorme peligro que trae consigo las funestas consecuencias de su desarrollo en nuestro suelo haremos campaña en su contra, sin temor a nada ni a nadie” (AHSRE, doc. 1241.4/top. 16-4-55). Pocos días después el embajador de Estados Unidos en México, Henry Lane Wilson, escribió al Secretario de Relaciones Exteriores para alertarlo sobre esta circular que había sido pegada “en público, en cada esquina, en cada calle”. El propósito de Wilson era advertir que las condiciones de intolerancia racial se habían vuelto “extremadamente peligrosas para cualquier extranjero” (AHSRE, doc. 1241.4/top.

16-4-55). Al final, su diagnóstico fue acertado. Ese año, al entrar las tropas maderistas a la ciudad de Torreón, un número aún indeterminado de chinos fue asesinado. La masacre se propició en una tarde, pero la evidencia muestra que distintas prácticas racistas en contra de las comunidades chinas se desplegaron durante 20 años más.

### *Racismo de Estado*

La masacre de chinos el 15 de mayo de 1911 fue un evento extremo, pero ha coloreado las interpretaciones históricas sobre la sinofobia. En realidad, el estudio de este episodio ha condicionado algunos de los supuestos desplegados por las interpretaciones económicas sobre la sinofobia. Primero, por la obvia razón de que oscurece el hecho de que las prácticas racistas se extendieron durante décadas. Segundo, porque supone que la violencia racial era una expresión exclusiva de la sociedad (descontenta principalmente por cuestiones de competencia económica), como si ésta no estuviera influida por las prácticas de su gobierno; esto es, ignora que la sociedad está moldeada por la naturaleza y la *formación racial* del Estado del que forma parte. Finalmente, y más importante, porque ignora que el racismo también fue practicado desde el Estado. Así, pasa por alto que el Estado no sólo permitió actitudes racistas en su jurisdicción, sino que desplegó políticas oficiales que eran racistas. Esto es, que no sólo *la raza* sino además el *racismo* fueron asumidos, en determinados momentos, como proyectos de Estado, en el ámbito nacional y local.

Durante los años veinte y treinta, algunos de los gobiernos norteros definieron legalmente aquello que podía ser hecho por las comunidades chinas, limitaron su espacio de acción y normaron su conducta. Las autoridades locales regularon a qué instituciones educativas podían tener acceso, ordenaron con qué segmentos de la población podían socializar, con quién podían contraer matrimonio y en dónde podían residir de manera legal. De este modo, el Estado delimitó el papel de las familias, así como las interacciones sexuales y sociales de sus miembros.

De acuerdo con el registro documental disponible, se sabe que se inició la expulsión masiva de chinos, con base en el artículo 33, por ser “ciudadanos indeseables” (AHSRE, 17-12-95). Así, se regularon también los casamientos entre chinos y mexicanas. A los chinos se les prohibió el arrendamiento de tierras para el cultivo y se les negó participar en la horticultura; y a aquellos que eran empleadores se les obligó a contratar a 80 por ciento de trabajadores mexicanos en sus negocios (Hu-Dehart, 1985:207).

En 1932, la Delegación China en la Liga de las Naciones evidenció su preocupación sobre la radicalización de los mecanismos gubernamentales para controlar a los chinos en México (AHSRE, III-479-4). Asimismo, advirtió sobre la actitud de animadversión de la sociedad mexicana frente a los inmigrantes. En particular, la Delegación China se quejó de que “las autoridades locales mexicanas, sin ninguna justificación, confiscan las propiedades y expulsan de su territorio a la población china”.

El gobierno mexicano desoyó las reclamaciones diplomáticas y, al contrario, ordenó la expulsión de todos los ciudadanos chinos considerados como “inconvenientes”, incluidos aquellos que “hubieran sido nacionalizados mexicanos” (AHSRE, 17-5-114). Esto es, no se les echaba del país por su condición ciudadana, pues legalmente eran mexicanos, sino por su condición racial, que era “inconveniente”. Incluso se llegó a expulsar a las mexicanas que estaban casadas con chinos, porque su decisión de matrimoniarse con un “descendiente de Confucio” las convertía “un escupitajo de la naturaleza” (Espinoza, 1932:11).<sup>21</sup>

### Consideraciones finales

En la memoria colectiva de los mexicanos del siglo XXI es un lugar común creer que el odio hacia las comunidades chinas en México fue originado por el desequilibrio económico ocurrido en las ciudades en las que residieron, de manera permanente o temporal. Sin embargo, el racismo no puede explicarse sólo dentro de un marco basado exclusivamente en relaciones económicas.

La *formación racial* en México fue crucial en la edificación de la nación. En este contexto, la raza fue un elemento esencial para aquellos que imaginaron a México como una comunidad. Esto es, la raza marcó el proceso por el cual la nación fue concebida y moldeó los proyectos nacionales. A través de este proceso histórico, el Estado fue una parte integral en la producción y reproducción de identidades nacionales, los límites de la nación, la definición de la población nacional y la inmigración: esto es, fue un *Estado racial*. Finalmente, el Estado controló y diseñó los términos de las expresiones raciales, así como la marginalización racista y la exclusión: esto es, llegó a ser, en determinado momento, un *Estado racista*.

<sup>21</sup> Debe hacerse énfasis en que en este artículo se vio al racismo desde la perspectiva de una historia colectiva. Sin embargo, es muy posible que, como lo advierte Brah (2000:436), las mujeres hayan experimentado el racismo de manera distinta, porque las personas experimentan su género, clase y sexualidad a través de la raza.

Las anteriores son tres categorías sociológicas distintas que acaso puedan contribuir en investigaciones futuras sobre el tema del racismo y la intolerancia en el país. Es cierto que en México la producción de literatura sobre el tema de “la otredad” como un objeto de estudio se ha incrementado en los últimos años. Sin embargo, desde un punto de vista histórico o teórico, las comunidades chinas y la sinofobia continúan siendo, en cierto sentido, temas visiblemente ignorados, porque su análisis sigue siendo desarrollado parcial o tangencialmente. Es posible que este artículo pueda contribuir asimismo a fortalecer el interés por explorar el cúmulo de episodios históricos que tradicionalmente han sido negados u ocultados en las ciencias sociales mexicanas.

Traducción del inglés de Luis de Pablo Hammeken

Recibido: noviembre, 2007

Revisado: febrero, 2008

Correspondencia: Department of Sociology/London School of Economics/  
Houston Street/Londres/WC2A 2AE/correo electrónico: j.treviño-rangel@  
ilse.ac.uk

### Bibliografía

- Aguiar, Sergio y Javier Treviño Rangel (2006), “Neither Truth, Nor Justice: Mexico’s De Facto Amnesty”, *Latin American Perspectives*, vol. 33, núm. 2, pp. 56-68.
- Anderson, Benedict (2003), *Imagined Communities*, Londres, Verso.
- Anthias, Floya y Nira Yuval-Davis (1992), *Racialized Boundaries*, Londres, Routledge.
- Bonfil Batalla, Guillermo (1996), *México Profundo. Reclaiming a Civilization*, Texas, University of Texas Press.
- (1981), *Utopía y revolución. El pensamiento político contemporáneo de los indios en América Latina*, México, Nueva Imagen.
- Brah, Avtar (2000), “Difference, Diversity, Differentiation”, en L. Back y J. Solomos (eds.), *Theories of Race and Racism*, Londres, Routledge, pp. 431-446.
- Brownlie, Ian (1990), *Principles of Public International Law*, 4a ed., Oxford, Clarendon Press.
- Cardiel Marín, Rosario (1997), “La migración china en el norte de Baja California, 1877-1949”, en María Elena Ota Mishima (ed.), *Destino México. Un estudio de las migraciones asiáticas a México, siglos XIX y XX*, México, El Colegio de México, pp. 189-255.
- Caso, Alfonso (1971), *La comunidad indígena*, México, Secretaría de Educación Pública.

- Chatterjee, Partha (1993), *The Nation and Its Fragments*, Princeton, Princeton University Press.
- Cohen, Stanley (2001), *States of Denial: Knowing About Atrocities and Suffering*, Cambridge, Polity.
- Cumberland, Charles (1960), "The Sonora Chinese and the Mexican Revolution", *Hispanic American Historical Review*, vol. 40, núm. 2, pp. 191-211.
- Doyle, Kate (2003), "Forgetting is not Justice", *World Policy Journal*, vol. 22, núm. 2, pp. 61-72.
- Duncan, Robert (1994), "The Chinese and the Economic Development of Northern Baja California, 1889-1929", *Hispanic American Historical Review*, vol. 74, núm. 4, pp. 615-647.
- Espinoza, José Ángel (1932), *El Ejemplo de Sonora*, México, Sonora.
- Falcón, Romana (1999), *Las naciones de una república. La cuestión de la Ley Indígena en las leyes y el congreso mexicanos, 1867-1876*, México, Instituto de Investigaciones Legislativas.
- (1998), *Las rasgaduras de la descolonización*, México, El Colegio de México.
- Gamio, Manuel (1960) [1916], *Forjando Patria. Pro Nacionalismo*, México, Porrúa.
- Goldberg, David Theo (2002), "Racial States", en D. T. Goldberg y J. Solomos (eds.), *A Companion to Racial and Ethnic Studies*, Malden (Massachusetts), Blackwell, pp. 233-258.
- (1999), "The Semantics of Race", en M. Bulmer y J. Solomos (eds.), *Racism*, Oxford, Oxford University Press, pp. 362-376.
- (1993), *Racist Culture*, Cambridge, Blackwell.
- Gómez Izquierdo, José Jorge (1991), *El movimiento antichino en México*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- González Navarro, Moisés (1997), "Introducción a la historia de las migraciones asiáticas a México", en María Elena Ota Mishima (ed.), *Destino México. Un estudio de las migraciones asiáticas a México, siglos XIX y XX*, México, El Colegio de México, pp. 19-22.
- (1994), *Los extranjeros en México y los mexicanos en el extranjero, 1821-1970*, vol. II, México, El Colegio de México.
- Hall, Stuart (2001), "Race, Articulation, and Societies Structured in Dominance", en P. Essed y D. T. Goldberg (eds.), *Race Critical Theories*, Malden (Massachusetts), Blackwell Publishers, pp. 38-68.
- (1997), "The Spectacle of the 'Other'", en S. Hall (ed.), *Representation: Cultural Representation and Signifying Practices*, Londres, Sage, pp. 223-290.
- Hu-Dehart, Evelyn (1985), "La comunidad china en el desarrollo de Sonora", en *Historia General de Sonora*, vol. IV, México, Gobierno del Estado de Sonora, pp. 195-211.
- (1980), "Immigrants to a Developing Society: The Chinese in Northern Mexico, 1875-1932", *Journal of Arizona History*, núm. 21, pp. 49-86.
- Jacques, Leo (1976), "Have Quick More Money Than Mandarins: The Chinese in Sonora", *Journal of Arizona History*, núm. 17, pp. 208-218.

- Knight, Alan (1994), "Popular Culture and the Revolutionary State in Mexico, 1910-1940", *Hispanic American Historical Review*, vol. 74, núm. 3, pp. 393-444.
- (1990), "Racism, Revolution, and *Indigenismo*: Mexico, 1910-1940", en Richard Graham (ed.), *The Idea of Race in Latin America, 1870-1940*, Austin, University of Texas Press, pp. 71-113.
- (1986), *The Mexican Revolution*, 2 vols., Cambridge, Cambridge University Press.
- Knowles, Caroline (2003), *Race and Social Analysis*, Londres, Sage.
- Omi, Michael y Howard Winant (2001), "Racial Formation", en Philomena Essed y David Theo Goldberg (eds.), *Race Critical Theories*, Malden (Massachusetts), Blackwell Publishers, pp. 123-145.
- Solomos, John (1986), "Varieties of Marxist Conceptions of 'Race', Class and the State: A Critical Analysis", en John Rex y David Mason (eds.), *Theories of Race and Ethnic Relations*, Cambridge, Cambridge University Press, pp. 84-109.
- Solomos, John y Les Back (1996), *Racism and Society*, Londres, Macmillan.
- Turner, Frederick C. (1968), *The Dynamics of Mexican Nationalism*, Chapel Hill, University of North Carolina Press.
- Treviño Rangel, Javier (2005), "Los hijos del cielo en el infierno: un reporte sobre el racismo hacia las comunidades chinas en México, 1880-1930", *Foro Internacional*, vol. 45, núm. 3, pp. 409-444.
- Yankelevich, Pablo (2004), "Extranjeros indeseables en México: 1911-1940. Una aproximación cuantitativa a la aplicación del Artículo 33 constitucional", *Historia Mexicana*, vol. 53, núm. 3, pp. 693-744.