

Nación y alteridad

Mestizos, indígenas y extranjeros
en el proceso de formación nacional

DANIELA GLEIZER
PAULA LÓPEZ CABALLERO
Coordinadoras

INTRODUCCIÓN DE
CLAUDIA BRIONES

ARIADNA ACEVEDO RODRIGO • ALEJANDRO ARAUJO
ELISABETH CUNIN • CHRISTOPHE GIUDICELLI
DANIELA GLEIZER • INGRID KUMMELS
RICK LÓPEZ • PAULA LÓPEZ CABALLERO • RIHAN YEH



Este libro ha sido en buena parte financiado por el proyecto CONACYT 106823 “Estado e identidad nacional: indígenas y extranjeros en México”. Cada artículo ha sido dictaminado por pares académicos especialistas en el tema.

Primera edición: mayo de 2015

D.R. © ARIADNA ACEVEDO RODRIGO

D.R. © ALEJANDRO ARAUJO

D.R. © CLAUDIA BRIONES

D.R. © ELISABETH CUNIN

D.R. © CHRISTOPHE GIUDICELLI

D.R. © DANIELA GLEIZER

D.R. © INGRID KUMMELS

D.R. © RICK LÓPEZ

D.R. © PAULA LÓPEZ CABALLERO

D.R. © RIHAN YEH

D.R. © UNIVERSIDAD AUTÓNOMA METROPOLITANA

UNIDAD CUAJIMALPA

Av. Vasco de Quiroga 4871, Col. Santa Fe Cuajimalpa

Del. Cuajimalpa de Morelos, 05348, México, D.F.

www.cua.uam.mx

D.R. © EDUCACIÓN Y CULTURA, ASESORÍA Y PROMOCIÓN, S.C.

Moras 755-202, Col. Acacias, Del. Benito Juárez

03240, México, D.F., Tel. (55) 1518 1116

www.edicioneseyc.com/eycmexico@gmail.com

Miembro de la Alianza de

Editoriales Mexicanas Independientes (AEMI)

ISBN: 978-607-28-0379-4 (UAM)

ISBN: 978-607-8344-16-1 (EEYC)

Diseño editorial: Abraham Zajid Che

Impreso y hecho en México

Printed and bounded in Mexico

Se prohíbe la reproducción, el registro o la transmisión parcial o total de esta obra por cualquier medio impreso, mecánico, fotoquímico, electrónico o cualquier otro existente o por existir, sin el permiso previo del titular de los derechos correspondientes.

Índice

| | |
|---|-----|
| PRESENTACIÓN | 9 |
| <i>Daniela Gleizer</i> | |
| <i>Paula López Caballero</i> | |
| INTRODUCCIÓN | 17 |
| Madeiras de alteridad, entramados de Estados-nación: diseños y telares de ayer y hoy en América Latina | |
| <i>Claudia Briones</i> | |
| I. LA PRODUCCIÓN DE LA ALTERIDAD | 67 |
| DESDE LAS INSTITUCIONES | |
| Las políticas indigenistas y la 'fábrica' de su sujeto de intervención en la creación del primer Centro Coordinador del Instituto Nacional Indigenista (1948-1952) | 69 |
| <i>Paula López Caballero</i> | |
| Los límites de la nación. Naturalización y exclusión en el México posrevolucionario | 109 |
| <i>Daniela Gleizer</i> | |
| II. ARTE, CIENCIA Y PROPAGANDA | 163 |
| EN LA FORMACIÓN DE LA ALTERIDAD | |
| Incorporar al indio. | 165 |
| Raza y retraso en el libro de la Casa del Estudiante Indígena | |
| <i>Ariadna Acevedo Rodrigo</i> | |

| | |
|--|------------|
| Mestizos, indios y extranjeros: lo propio y lo ajeno en la definición antropológica de la nación. Manuel Gamio y Guillermo Bonfil Batalla <i>Alejandro Araujo</i> | 197 |
| “Altas culturas”, antepasados legítimos y naturalistas orgánicos: la patrimonialización del pasado indígena y sus dueños. (Argentina 1877-1910) <i>Christophe Giudicelli</i> | 243 |
| Olinalá y la indigenización trasnacional de la cultura nacional mexicana <i>Rick A. López</i> | 285 |
| III. PRÁCTICAS COTIDIANAS DE ALTERIZACIÓN | 337 |
| Extranjero y negro. | 339 |
| El lugar de las poblaciones afrocaribeñas en la integración territorial de Quintana Roo <i>Elisabeth Cunin</i> | |
| El enfrentamiento de conceptos de indigenidad en el espacio arqueológico de Teotihuacan <i>Ingrid Kummels</i> | 367 |
| Deslices del “mestizo” en la frontera norte <i>Rihan Yeh</i> | 405 |
| SOBRE LOS AUTORES | 437 |

Deslices del “mestizo” en la frontera norte*

A pesar de empeños recientes por repensar a México como Nación “multicultural”, el mito del mestizaje todavía goza de una hegemonía casi imperturbable. Para la mayoría, saberse mexicano es saberse mestizo; la identidad mestiza está plenamente naturalizada y se da por supuesta en un nivel intuitivo. Normalmente, el mestizaje se considera un proyecto incompleto solo en sus márgenes: por un lado, los márgenes “superiores” de extracción europea, y por otro, los márgenes “inferiores” de lo indígena. Pero en un primer momento, en la literatura sobre “lo mexicano” que produjo su apoteosis como esencia nacional, el mestizo fue, más que una identidad dada, una figura de dinamismo.¹ Representaba la promesa de un futuro por venir, y un laborioso proceso de devenir histórico de-

* Quisiera agradecer por sus comentarios a los participantes en el congreso Indígenas y Extranjeros (sobre todo a Paula López Caballero), y también a Claudio Lomnitz, Alejandra Leal y los dictaminadores anónimos de este texto.

¹ Sobre “lo mexicano”, véase la clásica revisión crítica de Roger Bartra (1987).

finido por la oposición entre europeo e indígena como cifras de lo moderno y de lo primitivo. La productividad política del mestizaje, su poder legitimador para el Estado posrevolucionario, proviene justamente del carácter irresuelto de la síntesis que representa.

En este ensayo rastrearé etnográficamente algunos ecos actuales de esa tensión o irresolución constitutiva, algunos deslizamientos sutiles que perturban la aparente solidez del mestizo como sujeto nacional. La irresolución del mestizaje, arguyo, no es asunto nada más de la distribución diferencial en el espacio social nacional (en la población, en el territorio) de los marcadores de lo europeo y de lo indígena, sino que se repite en el ámbito de la subjetividad individual. Bajo ciertas circunstancias, el mestizo se vuelve volátil. Es una figura inherentemente inestable, y en los esfuerzos individuales por habitarla en la interacción cotidiana —al presentarse uno ante un otro como mexicano y específicamente como mestizo— propicia momentos de desequilibrio, vueltas repentinas en las que la persona que se creía con toda seguridad mestiza se encuentra inesperadamente reflejada o como indígena o como extranjera. Resulta difícil mantener juntos estos dos polos: requiere cierto trabajo, cierto balance, y son propensos a fisionarse para formar de nuevo lo que las antropólogas lingüistas Judith Irvine y Susan Gal (2001) llaman “recursiones fractales”: oposiciones binarias que se repiten en múltiples escalas a la vez.²

Ezequiel Chávez, por ejemplo, uno de los pensadores tempranos sobre “lo mexicano”, dividía tajantemente en dos a las

² Un ejemplo es la distinción entre público y privado. La casa es privada respecto a la calle, pero dentro de la casa, la recámara es privada respecto a la sala. Las autoras mencionan además “fenómenos que los antropólogos han visto en términos de segmentación o esquismogénesis, como las ideologías nacionalistas” (Irvine y Gal, 2001: 404). Todas las traducciones en este ensayo son mías.

“razas mezcladas”. Unos eran los “mestizos superiores” –“resistente nervio del pueblo mexicano”–, mientras que los otros eran solo “mestizos vulgares” (citado en Bartra, 1987: 111; la cita original es de 1901). La categoría de los mestizos se fractura, reproduciendo en su interior la misma oposición entre alto y bajo, redimido e irredimible, que debió haber superado. Así, el mestizaje puede aparecer como proyecto internamente incompleto aun cuando se dé por sentado que “todos” somos mestizos. Esta fractura recursiva, que fragmenta la categoría misma de “los mestizos”, no está restringida a escritos intelectuales como el de Chávez, sino que puede reaparecer en la interacción cotidiana. Por ser una nación mestiza, se suele afirmar, en México no hay racismo, pero esto no quiere decir que referencias raciales no permeen el lenguaje cotidiano.³ “A:!, qe indio ya vi qe si”, escribe un visitante a YouTube, disculpándose por un error momentáneo. “¡No se me quita lo indio!”, acostumbra exclamar una mujer al cometer cualquier tontería. Tales comentarios construyen a “lo indio” como una cualidad latente en todos “nosotros”, una parte que exige no tanto su supresión como su domesticación, la asimilación en el nivel de la práctica personal. Como lo expresa Bartra, según el mito del mestizaje el indio es un “homúnculo” que todos los mexicanos llevan dentro (1987: 93).

Incluso las características más tercamente fenotípicas las puede organizar la lógica de la continuamente renovada lucha entre, por un lado, la modernidad, el progreso, y la “inteligencia” que supuestamente los acompaña, y, por otro, una fuerza auténtica, autóctona y esencialmente indomable.

³ La noción de que en México no hay racismo la propagaron algunos de los principales ideólogos de “lo mexicano”. Alan Knight (1990) muestra cómo la idea en realidad formó parte de la continuación del pensamiento racista en México.

El gel, por ejemplo, no esconde precisamente los “pelos parados”, índice de raíces indígenas que se yerguen como por voluntad propia. Más bien, al acostarlos, demuestra el esfuerzo diario de amaestrar el cabello rebelde. Como requisito de la presentación personal, el gel comunica el compromiso personal con un proyecto de “cultura”, en el sentido viejo de la palabra, que la conecta con *cultivación* y *civilización* (Williams, 1983). Sin duda, los esfuerzos por revalorizar los signos de lo indígena son múltiples, pero la elaboración cotidiana en torno a la emergencia estigmática de “lo indio”, entendido como huella imborrable de algo que resiste a la dominación civilizadora, sigue siendo tremenda.⁴

Este tipo de emergencia rutinaria de “lo indio” como un atraso que no se deja es una forma sumamente leve del rompimiento entre los dos polos del mestizaje. Pero la fisión se da también de forma más intensa, provocando como efecto inmediato cambios de *footing* en términos de Erving Goffman (1979): un cambio en el rol del participante en la interacción, la forma en que uno está parado en el terreno (*ground*) común de la interacción. Goffman empieza su discusión del *footing* con un comentario del presidente de Estados Unidos sobre la vestimenta de una reportera para mostrar cómo la saca de su rol profesional y redefine su participación en la interacción actual a partir de su género. “Una mujer”, escribe, “siempre tiene que estar lista para cambiar de terreno [*ground*]” (1979: 2). Aunque de

⁴ A pesar del “indianismo” radical que proclama la superioridad cultural del indígena, Knight arguye, *indio* sigue siendo básicamente un término de identificación negativa, impuesto por no indígenas ya sea para fines de abuso o de halago (1990: 75 y 101). El vilipendio y la romantización son, claro, más complementarios que contradictorios. La señora que exclama “¡No se me quita lo indio!”, por ejemplo, es gran fanática de la danza azteca y habla con fervor de redescubrir sus “raíces”. Ella reaparecerá más adelante como la madre de Carolina.

forma menos recurrente, asimismo el mestizo. Cualquier signo, cualquier indicio impredecible de un carácter “indígena” supuestamente latente puede llevar a que se vea reclasificado como “indio”; el individuo se encuentra repentinamente al otro lado de una frontera movable. Lo mismo puede pasar en la otra dirección, sacando al individuo de la comunidad nacional mestiza y reubicándolo como extranjero sospechoso (un problema para ciertos personajes de elite). Estos deslices abruptos —verdaderos resbalones— son la forma en que se experimentan en la interacción cotidiana las recursiones fractales del mestizaje.

No todos corren el mismo riesgo de caer del filo del mestizaje, ni en la misma dirección, y las diferencias en el riesgo corresponden, en cierta medida, a las jerarquías sociales, que a veces parecen estar tan impasiblemente materializadas en los rasgos fenotípicos racializados. Pero la correlación entre raza y estatus en México, obviamente, tampoco es tan directa. En realidad, propongo aquí, es la irresolución en sí del mestizaje lo que está diferencialmente distribuido. Son la irresolución y el riesgo los que se correlacionan con el estatus, no los marcadores (ya sean fenotípicos o culturales) de lo europeo y lo indígena. La vulnerabilidad de ser reclasificado como “indio” o como “extranjero” no solo depende de los rasgos fenotípicos de uno, sino, de modo más importante, de las complejidades de su situación socioeconómica. Para demostrar este punto exploraré cómo se dan concretamente algunos de los deslices del *footing* del mestizo en un par de casos contrastantes. En el primero, un desliz hacia lo “indio” resulta intensamente desagradable y hasta amenazante. En el segundo, el desliz hacia lo extranjero se explota productivamente. Las diferencias entre los dos casos tienen que ver, arguyo, con las diferentes posibilidades y aspiraciones de sus dos protagonistas dentro de una sociedad nacional imagina-

da y articulada como tal. Son finalmente dos Méxicos los que están en juego en estos deslices, dos imaginarios nacionales encontrados. Ambos son mestizos, pero sus mestizajes emergen de perspectivas sociales distintas. Estas perspectivas (de clase más que de raza) se hacen manifiestas gracias a un contexto muy específico, justo en las condiciones bajo las cuales el mestizo se vuelve más volátil: frente a la mirada escrutadora del Estado norteamericano.

El mito del mestizaje, vale recordar, responde a una preocupación profunda por el lugar del país en el escenario internacional. Tomó forma durante un periodo de construcción intensiva del Estado-nación, a finales del siglo XIX y comienzos del XX, y representaba una de las principales estrategias retóricas mediante las cuales México, se esperaba, podía unirse al concierto de las naciones “civilizadas”.⁵ Dadas las condiciones históricas (el pasado colonial, la invasión estadounidense, la ocupación francesa), todo el proyecto nacional que el mestizaje empezó desde temprano a articular tenía necesariamente una fuerte impronta defensiva para anticipar y desviar las ambiciones de las potencias del norte, y de una en particular: Estados Unidos. Como expresa Ana María Alonso, “la mitohistoria del mestizaje emergió como reto a la soberanía imperial norteamericana” (2005: 41). En el siglo XIX, el rango de “nación civilizada” se determinaba en gran medida por las proezas militares colonialistas, y la invasión de México por Estados Unidos en 1846 fue justamente una de las piezas clave que aseguraron al segundo país su reputación como potencia y como civilización al mismo nivel de Inglate-

⁵ El mito posrevolucionario del mestizaje parecería contrastar fuertemente con el racismo del porfiriato. Sin embargo, como Knight (1990) demuestra, el pensamiento sobre la raza en México también tuvo una continuidad fundamental.

rra, con sus hazañas en India, y de Francia, con sus aventuras argelinas.⁶ México requería una receta fuerte que contrarrestara los efectos de haber sido objeto y no protagonista de tal ejercicio imperialista.

Así, como estrategia que buscaba asegurar el reconocimiento de interlocutores poderosos, el mestizaje siempre ha sido más vulnerable justo donde era más indispensable: frente a la mirada evaluadora de esas otras naciones que parecían tener ya asegurada su “categoría”. Esa mirada, a la cual México está todavía demasiado sujeta, agudiza hasta su punto máximo la tensión interna del mestizaje. Amenaza con fisionar sus dos polos, resucitando la fractura recursiva, pero ahora en una escala global o por lo menos internacional, dejando a Estados Unidos (como ejemplo principal) al lado de la modernidad y a México del lado “todavía” teñido de atraso. A pesar de que la teoría racial decimonónica que describe Mónica Russel y Rodríguez ya es caduca, las dinámicas de reconocimiento mutuo parecen llevar todavía su estampa: “A los mexicanos no se les podía considerar una población racialmente estable. Su calidad mixta siempre anticiparía un retorno a una raza primaria” (citada en Alonso, 2005: 46). Mis dos ejemplos principales, pues, provienen no solo de la frontera norte —de Tijuana, Baja California, donde he realizado trabajo de campo desde 2003— sino de los encuentros azarosos que se dan dentro de la garita internacional y en

⁶ Las comparaciones por comentaristas contemporáneos norteamericanos fueron explícitas (Véase Johannsen, 1985:15, 32, y 307-308). Recientemente, Claudio Lomnitz (2010) ha argüido que la noción de una “raza mexicana” primero emergió después de la guerra en el norte de México y en las zonas anexadas, como producto de los encuentros desiguales y cada vez más racializados que tuvieron lugar ahí. Sobre la racialización de la categoría “mexicano” en Texas, véase David Montejano, 1987:13-99.

torno a ella: el espacio donde el individuo es más directamente susceptible a esta amenaza. Si el racismo estadounidense anticipa siempre una reversión racial de parte de los mexicanos, en la garita los mexicanos tienen a su vez que anticipar plenamente esa mirada sentenciosa.⁷

Claudio Lomnitz (2001b) ha escrito sobre las ciudades de la frontera norte de México como “zonas de contacto” donde se concentran ansiedades en torno a la mirada extranjera y la embarazosa posibilidad de que se fije en el desorden generado por el proceso contradictorio de la modernización, desorden que parece prácticamente puesto en escena en estas ciudades, con sus masas de migrantes, sus extensas colonias informales y, ahora, la desbordada violencia del crimen organizado. Estas ansiedades se agravan en torno a la garita. Por un lado, ha habido en Tijuana (aunque no solo en Tijuana) una preocupación intensa por el aspecto físico del área que el visitante *gringo* encontrará primero al internarse en el país.⁸ Por otro lado, Tijuana es una ciudad con una fortísima participación en los regímenes institucionales que rigen el acceso legal a Estados Unidos: según un estudio, arriba de cincuenta por ciento de la población posee algún documento que le permite entrar al país vecino (Alegría, 2009: 86). La garita es el sitio donde uno

⁷ Mientras que Alonso (2005) afirma que en Namiquipa, Chihuahua, el mito del mestizaje ha tenido poco poder interpelativo, en Tijuana encuentro todo lo contrario. La razón más obvia sería por las muy diferentes historias de los dos lugares (Namiquipa fue colonia militar, mientras que Tijuana se formó con migraciones recientes).

⁸ La construcción del área que ahora se conoce como la Línea Internacional y la adyacente Zona Río obedece a la larga lucha oficial por desalojar los asentamientos que ocupaba el lecho del río Tijuana, lucha que culminó en 1979 con una inundación que, según consenso general, fue intencional: se abrieron las compuertas de la presa Abelardo L. Rodríguez en la noche, sin previo aviso, mientras los habitantes de la zona dormían. Para una colección de testimonios sobre los desalojos, que empezaron en 1955, véase Valenzuela, 1991.

se somete, repetidamente, voluntariamente, al escrutinio implacable e impredecible de los funcionarios norteamericanos como representantes directos de su Estado.⁹ Es donde al sujeto se le juzga adecuado para acceder, física y literalmente, al “Primer Mundo”. Frente al funcionario, se condensa toda la presión de la historia —la historia que dio lugar al mito del mestizaje como defensa ante el no reconocimiento del otro— y se carga sobre el punto minúsculo del individuo con todas sus vicisitudes personales. Tras el riesgo de encontrarse clasificado como sujeto no apto está el fantasma del “indio”, y tras este, el fantasma de México entero como país de “indios” a ojos de los *gringos*. Hay, sin embargo, formas muy diferentes de reaccionar frente a esa presión y ese riesgo.

Antes de iniciar propiamente, una nota metodológica. Los dos ejemplos principales que presento surgieron de relaciones prolongadas con las personas cuyas palabras analizo. En ambos casos se trata de gente que conocí mucho antes de interesarme por la antropología, pero que también participaron de manera central en mis investigaciones. He vivido por periodos prolongados tanto con Edith como con Carolina y su madre, y las narrativas que presento me las contaron menos en mi carácter de antropóloga que como alguien que comparte el espacio íntimo de la casa (a veces mía, más veces suya) y con quien se comparten asimismo, al final del día, los relatos y reflexiones sobre lo transcurrido en él. Las citas, pues, no son textuales, aunque sí muy cercanas a lo realmente dicho. En ninguna de las conversaciones citadas surgió la palabra “mestizo”; no

⁹ Legalmente, el funcionario de migración tiene la autoridad absoluta de decidir si el portador de visa puede entrar o no al país. No hay proceso para apelar su decisión. Cada cruce es, así, una repetición del ritual inicial de evaluación mediante el cual uno obtiene su documentación, y la visa está nuevamente en juego en cada encuentro oficial.

obstante, sostengo, era la identidad mestiza de mis interlocutoras —y las posibilidades políticas que encontraban, o no, en ella— lo que estaba en juego en las historias que me contaron.¹⁰ Tampoco se señaló de forma explícita mi propio estatus como estadounidense, pero dadas las condiciones de la frontera, este estatus nunca deja de ser un subtexto, aun en momentos como los que aparecen a continuación, en los cuales mis interlocutoras se dirigen a mí sobre todo como confidente dispuesta a aprobar sin cuestionamientos tanto sus reacciones inmediatas como sus proyectos duraderos. Sin embargo, y como siempre en la etnografía, son las dudas que me suscitaron estos intercambios lo que me impulsó a retomarlos aquí.

DESLIZ HACIA LO INDÍGENA

Edith es una joven nacida en Tijuana de padres migrantes; mientras que su padre sigue trabajando de albañil, ella ha logrado (con muchos esfuerzos) no solo una licenciatura en ingeniería sino una maestría en administración. Su forma de dar por supuesto el “nosotros” de la nación mestiza quizá es típica. Alguna vez, hace muchos años, me explicó que a los indígenas “hay que respetarlos, porque fueron nuestros antepasados, ¿no?”.¹¹ Nótese su uso de la primera persona del plural; ella se ubica como parte de una subjetividad colectiva que se define según toda la lógica de las temporalidades traslapadas del mestizaje: lo nacional definido por los restos de un pasa-

¹⁰ En ambos casos, a lo largo de los años hemos sostenido múltiples conversaciones sobre el tema de raza y poder diferencial en la frontera. Estos diálogos informan mis análisis.

¹¹ Es posible que haya dicho “no hay que despreciarlos”, lo cual fortalecería mi presente argumento.

do aún presentes pero no por eso menos “no sincrónicos”.¹² Si bien Edith declaraba la necesidad de “respetar” (o por lo menos “no despreciar”) a “nuestros antepasados”, también me reenviaba correos electrónicos con bromas, por ejemplo, sobre “el Indio Chon”, que así le explica al médico su problema de infertilidad: “Mi mujer y yo queremos tener condescendencia y no podemos, pero no sabemos si es porque yo soy omnipotente o mi mujer es histérica”.¹³ Concluye el Indio Chon después de varios párrafos: “Lo que yo tengo es un problema de especulación atroz”. Se trata de una representación clásica del “indio” que no domina el español, que no se integra a la comunidad nacional lingüísticamente moderna y que busca disfrazar su “indiorancia” (como se dice) con la hipercorrección y el uso excesivo de palabras altisonantes.¹⁴ En esta broma, el Indio Chon no es precisamente indígena. Es, más bien, un mestizo fallido. Habla español, como “nosotros”, pero no puede hacerlo bien. Totalmente impotente, queda atrapado en una “especulación atroz” que no lleva a ningún lado.¹⁵ Tal como en comentarios como “¡qué indio!”, el Indio Chon solo es “indio” en cuanto que representa el fracaso del mestizaje

¹² Bloch usa el término “no sincronismo” (*Ungleichzeitigkeit*) para describir cómo “diferentes años resuenan en el que ha sido apenas documentado y que prevalece [... Estos años] contradicen el Ahora” (1977: 22). Su primer ejemplo son “las secuelas de la descendencia campesina”, una problemática no muy distinta de la del mestizaje.

¹³ El Indio Chon es un personaje de la radio tijuanaense.

¹⁴ Labov (1972) desarrolla el análisis de la hipercorrección fonética, señalando que la consabida es la gramatical. El Indio Chon parecería presentar un tercer tipo, centrado en el vocabulario.

¹⁵ Las palabras mal aplicadas están bien escogidas para revelar el estado degradado del hablante. El Indio Chon se cree “omnipotente” y sueña con “tener condescendencia”. Otra frase relaciona la incapacidad para la manifestación política con los proyectos educativos del Estado: “A mí desdiciase años mi operaron de la protesta y a lo mejor eso me dejó escuelas en el cuerpo”.

lingüístico, el fracaso de su incorporación a la comunidad nacional entendida como unidad de lengua, raza y cultura.

Cuando Edith me explicó lo de “nuestros antepasados”, terminó la frase con una pequeña petición: “¿no?”. Por casual que sea, el “¿no?” solicita una reafirmación del interlocutor, algún gesto de aprobación de esta lógica como obvia, justa, plenamente aceptable y aceptada, y en este caso el interlocutor a quien se dirigía este pequeño gesto era yo, su amiga estadounidense.¹⁶ Al hablarme, Edith representaba la no sincronía de México como nación mestiza y pedía una validación mínima de mi parte. Esta petición, quisiera sugerir, no fue tan casual como parecería. Se volvió a repetir unos años después, cuando Edith ya estaba estudiando para ingeniera, cuando ya se había hecho de un carro, de una computadora, de una visa (emblema crucial de ascenso social en Tijuana, como explicaré más adelante). Una noche llegó a casa llena de indignación. Estaba haciendo fila para cruzar a Estados Unidos, me contó, cuando una mujer indígena se acercó a su carro, le mostró su mercancía y declaró: “Guan dala” (*one dollar*). En contraste con el chiste del Indio Chon, esta vez la ineptitud lingüística del “indio” no le pareció a Edith nada graciosa. Al contrario, su reacción fue de frustración y hasta de coraje. Su explosión siguió los siguientes derroteros: *Aquí está esta persona en la Línea vendiendo dulces y ni siquiera sabe que a mí como mexicana se me debe decir “once pesos” o, por lo menos, “un dólar”*. Es la lógica interna del mestizaje lo que, sostengo, permite entender esta fuerte reacción afectiva.

En la literatura clásica sobre “lo mexicano”, el contacto directo con lo extranjero es prerrogativa del mestizo. En pa-

¹⁶ La función de tales coletillas tiene matices complejos, pero en general, “las preguntas coletilla suelen requerir la respuesta (*uptake*) del interlocutor. Al usar coletillas interrogativas, el hablante anticipa y supone conformidad del interlocutor” (Félix-Brasdefer, 2008:134).

labras de Manuel Gamio, la clase mestiza “ha sido la eterna rebelde, la enemiga tradicional de la clase de sangre pura o extranjera [...], la que mejor ha comprendido los lamentos muy justos de la clase indígena” (1960: 96-97). Para él, el mestizo se interpone entre dos polos (extranjero e indígena) para proteger lo que solo él puede comprender. Pero en la frontera, este papel mediador se vuelve un asunto demasiado literal. Con su “guan dala”, la vendedora se brinca cualquier mediación que la nación moderna, mestiza, pudiera ofrecer, y se expone indecentemente —como siempre se teme en una “zona de contacto”— a la mirada *gringa*. Si para Edith es un escándalo y una afrenta, es porque la Línea, como espectáculo internacional, es el último lugar en el que debería aparecer alguien que “ni siquiera” sabe distinguir entre un mexicano y un estadounidense. Es un lugar para mexicanos propios: que entienden lo que es la nación mestiza, y que son ellos mismos la cara de la nación hacia el extranjero. Sin el supuesto de lugares propios racializados, en que el mestizo representa la nación —incluyendo al indígena— frente al extranjero, no hay escándalo.

Al ponerse en contacto con lo extranjero, la vendedora indígena usurpa el lugar de Edith. Aunque sea por “indiorancia”, esta mujer no se somete a la nación mestiza. Se dirige a Edith en lengua extranjera para pedirle dinero extranjero; al hacerlo, desconoce ese mínimo de nacionalidad que deberían compartir. Solo quiere dinero, quiere dólares, y poco le importa distinguir entre mexicanos y *gringos*, ni entre lenguas, ni entre monedas. Como resultado, Edith pierde repentinamente su *footing*, su equilibrio como mestiza. La frontera, a la cual se acerca físicamente, reaparece donde no debe aparecer, entre ella y su “antepasado”, su connacional, que, aunque temporalmente lejana, debería reconocer recíprocamente su parentesco. Decirle “guan dala” a Edith es negarla como des-

endiente suya, su prole mejor adaptada al mundo moderno, al cruce de las fronteras y al contacto con el extranjero.

Si el mestizaje temporaliza las diferencias étnicas para contenerlas dentro de un horizonte de futura homogeneidad, requiere (como ya he señalado) una resucitación continua de las diferencias, de la parte terca que se resiste pero que al final será vencida. Pero esta constante resucitación de la diferencia es un arma de doble filo. Por un lado, reafirma la necesidad de un proyecto de mestizaje e integración, pero por otro, evoca el espectro de su fracaso. Al dirigirse a Edith como extranjera, la vendedora ambulante pasa de la primera posibilidad a la segunda. El “guan dala” es para Edith un recuerdo demasiado vívido de las diferencias que las separan (por ejemplo, la probabilidad de que esta mujer ni siquiera hable español). Revela una discontinuidad dentro de la nación que Edith, en ese momento crítico en que se prepara para enfrentarse a los agentes del Estado norteamericano, no puede tolerar.

Con la frase “guan dala”, la vendedora ambulante desequilibra toda la narrativa nacional del mestizaje. Esta narrativa es el piso firme necesario para que Edith reciba la mirada escrutadora del Estado norteamericano y, más generalmente, para que represente a México adecuadamente en el extranjero y ante todas las miradas que allá podría recibir. Con esas palabras se le aguadan súbitamente las presuposiciones de la nacionalidad mexicana en las cuales se arraigaría. Los dos polos se fisioan. Edith sabe que, contrario a lo que sugeriría el “guan dala”, no puede hacerse pasar por *gringa*. Pero para que permanezca firmemente mestiza en ese momento de escrutinio (y más allá, al otro lado de la frontera), necesita que la persona indígena reconozca su nacionalidad común. Si no, se deshace la pretensión mestiza de sintetizar las diversas partes de la nación, que garantiza que Edith no aparezca como la

“india” en relación con lo *gringo* y que le permite representar adecuada y propiamente a México en el extranjero.

En un primer momento, Edith parece quedar, incómodamente, en el lugar del extranjero. Pero la amenaza más profunda es que no podrá distinguirse de lo que la mujer indígena representa. Frente a la mirada extranjera, no podrá distinguirse de lo “indio”. El “guan dala” parece una imitación cruel de los esfuerzos hercúleos de Edith para dominar el inglés. Si causa rabia es porque aparece como una caricatura de ella misma, algo como el Indio Chon, solo que en su caso nos podemos servir de la risa para desplazar la incómoda sensación de que tal vez no seamos tan diferentes de él. Entre nosotros es posible reconocer que “todos somos nacos”, pero no frente a un extranjero cuya simpatía no está asegurada.¹⁷

El ejemplo de Edith muestra que el mito del mestizaje sigue siendo una estrategia de presentación, en un escenario internacional, tanto del “yo” como del “nosotros” mexicano. En la literatura clásica del mestizaje, esta naturaleza fundamentalmente dialógica del “nosotros” nacional tiende a borrarse. La misma tesis de Samuel Ramos del “complejo de inferioridad” tiende a reducirlo a un asunto de la valoración del mexicano ante sí mismo, no desde los ojos de ningún “otro” extranjero. Aun en su larga crítica del discurso del mestizaje, Bartra apenas sugiere que podría tener una función para las mismas personas que lo producían.¹⁸ No explora cómo la producción

¹⁷ Como escribe una maestra de preparatoria en Ensenada, Baja California: “¿Acaso a ti nunca te ha tocado que en algún momento de tu vida alguien te diga naco?” Su artículo sostiene que, mientras “nosotros” podemos reconocer que “todos somos nacos”, es vulgar que Pepsi (una compañía extranjera) anuncie lo mismo (Camargo, 2011). *Naco e indio*, claro, son dos categorías estrechamente relacionadas. Véase Lomnitz, 1998.

¹⁸ Pone la insinuación en boca de un personaje en una conversación ficticia: “Por momentos he creído”, dice el Samuel Ramos de Bartra, “que tal vez Uranga, sin

discursiva de “lo mexicano” podría haber funcionado como una forma de manejar las dificultades del estatus de estos escritores como parte de las elites cosmopolitas. Por un lado, se enfrentan a la contradicción de salirse del país para ganar prestigio dentro de él;¹⁹ por otro, está el problema constante de cómo representar a México ante las miradas extranjeras. Si definen al mestizo ejemplar como un mediador, esto es precisamente a lo que se dedicaban ellos. Pero en la frontera norte no solo las elites se enfrentan a estas dificultades y se valen de la lógica del mestizaje para esgrimir las.

Si Edith se siente autorizada para reclamar el estresante privilegio de representar a la nación ante la mirada estadounidense es porque ella ya ha pasado por un filtro de selección impuesto por esa misma fuente de autoridad extranjera. En Tijuana, la visa no solo confirma que uno sea un sujeto adecuado para cruzar la frontera legalmente: confirma también su suficiencia, su estatus como buen mexicano clasemediero, de una forma mucho más amplia. Confirma su ciudadanía, su pertenencia a la comunidad tanto local como nacional. La visa garantiza la diferencia entre el sujeto y el “migrante”, una figura altamente estigmatizada.²⁰ Aunque se sabe que todo tipo de personas llegan a Tijuana y que todo tipo de personas se van a Estados Unidos, el estereotipo del “migrante” (imaginado como indocumentado) sigue siendo intensamen-

darse cuenta, hacía estas reflexiones para librarse él mismo del sentimiento de inferioridad” (Bartra, 1987: 94).

¹⁹ Esta contradicción es parte inherente de la formación de una esfera pública nacional. Como señaló Kant (1970), aunque la opinión ilustrada se forme en circuitos internacionales, al final siempre tiene que someterse al interés del Estado-nación particular. La tensión se agudiza con la discrepancia (económica, política, social) entre naciones.

²⁰ Sobre la formación de “nosotros los tijuanaenses” como un público de portadores de visas, véase Yeh, 2009.

te racializado. Es, paradigmáticamente, el hombre moreno y chaparro proveniente de Oaxaca o de Chiapas, no por casualidad dos de los estados más indígenas del país. Así, al asegurar que uno es buen mexicano de cierta clase social, la visa al mismo tiempo asegura que uno sí es mestizo.

El “migrante”, según esta concepción, no debería representar a México en el extranjero. Aunque no es el único discurso en Tijuana, sí es dominante uno que reservaría esa función a gente como “nosotros”, como Edith, que se ha esforzado para superarse, ha logrado una carrera y va legalmente a pasearse al “otro lado”. Suele causar cierto horror, cierta vergüenza, que el estereotipo del mexicano en Estados Unidos sea un obrero indocumentado, “bajito” y “morenito”. Es común el deseo de demostrar que “no todos somos así”: también hay gente, como nosotros, preparada, bien vestida, bien hablada y, se sobreentiende, más alta y de color más claro. Al brincarse la mediación de Edith como mestiza, poniéndose en contacto directo con los *gringos* y exponiéndose a su mirada, la vendedora ambulante se iguala con ella y abre la posibilidad de que a su lado, y a pesar de su carro, su carrera, y su visa, Edith no sea menos ignorante ni menos “india” ante los *gringos*.

Cuando me contó la historia, Edith esperaba mi simpatía como compañera de casa, como amiga de años. Pero esa simpatía cotidiana confirmaría algo más: que yo, como estadounidense, no la veo así, que para mí también es evidente la gran diferencia entre la vendedora indígena y ella. Confirmaría que Edith sí sabe distinguir entre idiomas, personas y monedas; conoce el valor y el lugar de cada cual, y, sobre todo, sabe qué lugar le corresponde al indígena. En este sentido, la anécdota tiene la misma función que el pequeño “¿no?” de su explicación de México como nación mestiza. Es un esfuerzo por restaurar una distancia delicada que constantemente

amenaza con su colapso, y que efectivamente se colapsó en ese minúsculo enfrentamiento con este “otro” más íntimo y más extraño, la vendedora indígena. Si a Edith le molestó tanto ese encuentro pasajero, hay que recordar que esto tiene que ver con su historia personal, con su reciente ascenso social y con todas las ansiedades cotidianas que ese proceso conlleva, ansiedades sobre su forma de hablar, de vestir, de comer, y así infinitamente. La amenaza del desliz, de sentirse “naca” y por lo tanto más “india” que mestiza, es una amenaza constante, que bien puede percibir muy cerca. Su molestia revela que su apuesta por el ascenso social, la profesionalización dentro de México y la obtención de cierto estatus clasemediero —es decir, su apuesta por un futuro personal—, se basa en las lógicas relacionales del mestizaje. Sigue siendo, finalmente, una apuesta por el futuro nacional que hace tantos años la figura del mestizo, suspendido entre los dos polos antagónicos del extranjero blanco y el indígena, primero pregonó.

DESLIZ HACIA LO EXTRANJERO

Quisiera continuar con otro encuentro no menos jerárquico en el que, de nuevo, un sujeto mexicano se establece como tal frente a la mirada estadounidense en relación con un tercero “indígena”, para quien asume el papel de mediador. Este encuentro también se dio en el momento de cruce, pero esta vez en la garita misma. La historia me la contó Carolina, una joven que, en contraste con Edith, estudió solo una carrera corta en cultura de belleza después de terminar la secundaria. Además, Carolina es mucho más morena que Edith, y comparte con su madre una crítica feroz al racismo en México, articulado en términos de *discriminación*, tema que nunca he oído

a Edith mencionar. Como me explicó Carolina, “en México siempre nos hemos discriminado”. Su madre, por su lado, se permitía largas invectivas sobre el tema. Ella, que crió a Carolina y sus hermanos gracias a sus ingresos como trabajadora doméstica en Estados Unidos, considera que fue la discriminación en México lo que la orilló a buscar trabajo en el extranjero: “Te ven chaparra, te ven fea [...], y nunca se fijan en la capacidad que tienes”. Hace un momento mencioné la visa como emblema clave de estatus y ascenso social en Tijuana. Carolina y su madre tienen visa, pero la madre usa la suya para trabajar ilegalmente. Ni su perfil fenotípico, como ella misma lo percibe, ni su relación con Estados Unidos, están muy alejados del estereotipo tijuanaense del migrante indocumentado. Su sueño siempre fue que Carolina tuviera un “oficio” en México y fuera al “otro lado” nada más a pasear; es decir, refleja sus aspiraciones a la clase media tijuanaense, que se define justamente en estos términos. Pero Carolina no solo creció más cerca de la estigmatizada figura del migrante que Edith, y con menos recursos para distinguirse de ella: tampoco desea hacerlo.²¹ Actualmente, de hecho, vive en Estados Unidos como indocumentada.

Una noche de 2010, Carolina y su madre me hablaban sobre el ambiente sumamente tenso del cruce fronterizo, y mencionaban que había agentes de la Patrulla Fronteriza dentro de la garita, algo que, decían, nunca se había visto antes. Los agentes se ponían a un lado para observar a la gente que pasaba a pie. Ese mismo día habían sacado a Carolina de la fila para interrogarla. Había una agente alta, güera. Y pasaron

²¹ En diferentes ocasiones otros jóvenes han acusado a Carolina de ser presumida. Ella insiste en que pertenece a la misma “clase social”: “Yo también vivo en una casita en un cerro”, afirma. Los cerros en Tijuana son emblema por excelencia de las colonias populares.

dos muchachas, dijo Carolina, “chompitas”. Con esta palabra, madre e hija soltaron una risita mutua, y paró la anécdota. Tuve que preguntar por el significado: “Inditas, pues”, me explicaron. *Dos muchachas bien chompitas. Y la oficial las barrió con los ojos. Bien feo las miró. Carolina la estaba viendo. Iba de civil, pero era de la Patrulla Fronteriza. Carolina la siguió con los ojos, y su mirada se cruzó con la de uno de los agentes uniformados. Y ella tardó un instante en desviar la mirada. La reacción fue inmediata. “Ven acá”, le dijo el agente, y le empezó a hacer un montón de preguntas: que a dónde vas, que para qué, etcétera.* Primero le pidieron su visa y después su credencial de elector, y por largo rato estuvieron comparando las dos entre sí y con la persona que tenían enfrente. Lo que pasaba, explicó Carolina, era que en la credencial su pelo había salido como anaranjado, mientras que en la visa salía “bien morena”. Se ve totalmente diferente en cada foto. “Y luego con la belleza ojos azules que tenían enfrente”, concluyó, “pues con razón que no daban”.

Con la mirada, Carolina responde a la agresividad de la mirada oficial. Se atreve a algo que las *chompitas* no pueden, y se la castiga. Pero sale ilesa. Cruza. Al compararla con sus credenciales, al tratar de identificarla y ubicarla oficialmente, los agentes “no daban”. Quedaron desorientados, perdidos entre imágenes que no compaginaban. Si cruza, finalmente no es porque la identifican, sino porque se esfuma en representaciones múltiples. Cambia de apariencia, y lo hace en una clave específicamente racial. Lo de “belleza de ojos azules” es claramente un sarcasmo, que remite a las palabras de su madre: “te ven fea”, donde ser prieta es uno de los principales factores que influyen en la supuesta fealdad.²² Pero no disminuye

²² La madre de Carolina frecuentemente reniega si en alguna foto sus hijos salen muy “negros”.

la confusión de los oficiales. Frustrados por las apariencias, la buscan en un índice aún más corporal: toman su mano para comparar su huella con la de la visa. Según su madre, las curvas de la huella no se distinguen a simple vista; en realidad, los oficiales buscan el sudor del nerviosismo, el temblor mínimo que delate al transgresor. En la mano de Carolina, sin embargo, no había nada. No daban. Bajo el régimen de escrutinio intensificado de la frontera, bajo su régimen de reconocimientos racializados, el cuerpo de Carolina no rinde las señales buscadas.

Si la mirada estadounidense amenaza con fijarse, de forma irremediable, en el “indio” latente que uno trae dentro —o en la superficie—, Carolina fisiona estratégicamente los dos polos del mestizaje para deslizarse en la dirección opuesta, hacia lo extranjero: pelo anaranjado, ojos azules. Aunque no los llevaba ese día, de hecho tenía unos lentes de contacto color gris que, así como el teñido del pelo, le permitían jugar con sus rasgos fenotípicos. Como estudiante de belleza, le gusta mezclar los índices raciales en busca de algún efecto desarmante. Pero en la garita, no son sus experimentos lúdicos con la moda lo que le da su potencia igualmente desarmadora frente a los oficiales. Nace más bien de las fallas en las tecnologías oficiales de identificación: fotos inexactas, que cambian la apariencia con la luz; huellas demasiado finas para la percepción. Pero nace también de la misma lógica binaria, de síntesis incompleta, del mestizaje. Casi como si fuera un superpoder, su mestizaje se vuelve una capacidad para presentar una apariencia no solo fenotípicamente ambigua, sino literalmente cambiante. En medio de la confusión, ella se hace pasar por algo que no es: un sujeto disciplinado, un portador de visa como cualquiera, como Edith. Es la multitud de apariencias que puede movilizar lo que le permite pasar su pequeña rebeldía fren-

te a los funcionarios sin que al final le puedan hacer nada. Y no nada más su pequeña rebeldía. Logra cruzar sin perjuicio el contrabando que lleva: su mano de obra y la de su madre, pues ese día iban, como siempre, a trabajar.²³

Aparecer con ojos azules o pelo anaranjado no hace a Carolina menos mexicana, menos mestiza; es un poder que le viene justo de ahí. Pero es un poder que no comparten las *chompitas*, víctimas indefensas de la mirada hostil. Como me explicó una vez Carolina: “Por desgracia, yo tengo sangre española”. Cabe preguntar en qué medida esa gota de ascendencia extranjera marca su diferencia respecto de las *chompitas* y autoriza su enfrentamiento al racismo del aparato estatal estadounidense. Pero, más fundamentalmente, la diferencia entre las *chompitas* y ella se debe a su participación en una modernidad obrera transnacional que se imagina definida, en última instancia y de forma emblemática, por el cruce clandestino de la frontera. En este sentido, es un imaginario nacional que no depende de la distinción entre mestizo e indígena, sino que parte de la premisa de que a ojos de los *gringos* todos somos indios.

Aunque no usan la palabra, Edith y Carolina se consideran mestizas, en el sentido de que para ambas es intuitiva una simultánea cercanía y distancia con lo indígena que se vuelve determinante en el momento de enfrentamiento con la mirada extranjera. Ambas buscan posicionarse como mediadoras entre dos polos opuestos, lo indígena y lo extranjero. Pero Carolina no busca en la mirada norteamericana una confirmación positiva de su ser y de su estatus, como hace Edith. La confirmación que busca, si acaso, es la de una oposición polémica que define a México como pueblo de migrantes, co-

²³ Cuando los funcionarios la toman de la mano, literalmente palpan el contrabando que buscan, y sin embargo no lo logran reconocer.

hisionado en su estigmatización por un sistema social y legal estadounidense cuya injusticia, desde este punto de vista, no es más que una culminación de la injusticia de la misma jerarquía social mexicana. Aquí como allá somos objetos de “discriminación”, pero tenemos ciertos recursos para enfrentarla que vienen del mestizaje: la mecánica del escape de Carolina no tendría sentido si no fuera por el mito del mestizo como figura que conjunta rasgos racializados que se entienden como opuestos. Es más, la forma en que Carolina explota su mestizaje no es inédita.

Quince días después me encontraba en las oficinas de Tránsito de San Diego, California, renovando mi licencia de conducir. En medio de ese seco ambiente burocrático, la joven encargada de las fotos parecía un lucero. Su cara era la única sonriente; bromeaba con todo mundo en los dos idiomas. Enfrente de mí, en la fila, venía un hombre tipo “güero de rancho”, de ojos azules, bajo, fornido, de cuarenta o cincuenta años de edad. En el momento en que la joven le iba a tomar la foto, gritó: “¡Que me salgan los ojos pa’ que piensen que soy gringo!”. Y con ojos desorbitados, sonrió, a su vez, ampliamente.

La broma anticipa problemas: anticipa el encuentro adverso con la ley. En el lenguaje alegre del travieso, anuncia “¡Yo causo problemas!”. Amenaza de hecho con causar uno en el acto. Es como si le dijera a la joven: *Tú y yo somos mexicanos; nos reconocimos de inmediato y aquí estamos hablándonos en nuestro idioma en las oficinas mismas del gobierno estadounidense. Aunque tú estés al otro lado del mostrador, estás conmigo.* Le cambia a la joven, o más bien se lo confirma, su *footing*, ya establecido por la amabilidad, como mexicana en vez de representante del Estado norteamericano. *Ellos, en cambio, los de la ley, se engañan con un pedacito oficial de plástico (igual que los de la Patrulla Fronteriza con la credencial y la visa de Carolina), y nunca sospechan que mi cómplice*

está ahí entre ellos, ayudándome a disfrazarme desde ahora. Pero solo me disfrazo, al final, acentuando eso que tengo y que es equívoco. Me disfrazo como lo que soy y no soy: me disfrazo con mis propios ojos azules.

Como Carolina, este hombre se imagina mostrando el pase de la blancura, una apariencia cambiante y engañosa, para burlar la ley estadounidense. En el momento, la broma crea una complicidad de lengua, nación y clase: de *raza* en el sentido coloquial de la palabra, como sinónimo simplemente de gente mexicana, como sinónimo, casi, del *pueblo*. Este “nosotros” fácilmente se podría confundir con el de Edith, pues los dos nacen de la misma mitología de “lo mexicano”. Pero los deslices del mestizaje toman otra forma. Más cerca de lo “indio” (a veces por fenotipo, a veces por “naquez”), el desliz no representa la misma amenaza, ni realmente se puede soñar con evitarla. Más bien, aparece como síntoma y método de una “discriminación” que se da por igual en los dos países. Eso no desarma la bien arraigada lógica del mestizaje, en el que “nosotros” nos definimos ante el extranjero (güero) mediante nuestra relación con una tercera persona. Pero sí pone el escenario para un desliz invertido, en el que los signos de ascendencia extranjera no funcionan para reproducir el estatus dentro de México (cosa difícil para un “güero de rancho”), sino como un recurso estratégico en el enfrentamiento azaroso con una ley poderosa y extranjera.

CONCLUSIÓN

En una crítica a Benedict Anderson, Lomnitz define la nación como “una comunidad concebida como camaradería profunda entre ciudadanos completos, cada uno de los cuales es un mediador potencial entre el estado nacional y ciudadanos dé-

biles, embrionicos o parciales, que puede postular como dependientes” (2001a: 13).

Tanto en el caso de Edith como en el de Carolina, el problema de mantener su *footing* frente a la mirada estadounidense aparece como el problema de representar de alguna manera a un otro indígena desaventajado, incapaz de sostener esa mirada. Ambas buscan posicionarse como intermediarias, y ubicar a los personajes tipo indígena que encuentran, como dependientes de ellas. De esta manera revelan una complicidad profunda entre las lógicas del mestizaje y de la ciudadanía diferenciada.

El mestizo es volátil porque el mestizaje es la forma en que se corporaliza y se personaliza una estructura de recursiones fractales que organizan las jerarquías sociales incluso en el nivel internacional. Siempre habrá alguien más para quien el ciudadano completo se verá un poquito “indio”. En la frontera norte, y especialmente frente a los agentes del Estado norteamericano, esta amenaza se vuelve tan aguda como cotidiana. Las miradas que uno puede anticipar como mexicano suscitan intensamente el riesgo del desliz, del cambio de *footing*, de la reevocación de la distinción binaria entre “indio” y “blanco”, no como asunto entre connacionales, sino como caracterizaciones amplias de países enteros. Frente a la mirada estadounidense es donde, bajo la lógica binaria del mestizaje como proyecto incompleto, se corre el mayor riesgo de que esa misma oposición organice o se convierta en la oposición mexicano *versus* gringo.

Este riesgo, como mencioné al principio, es efecto de la larga historia de ambiciones imperio-colonialistas de Estados Unidos respecto a su vecino sureño. No hay que olvidar que en 1847 y 1848 se discutió seriamente la posibilidad de emprender en México un proyecto netamente colonial, y al fi-

nal solo un error diplomático provocó su suspensión. El desliz entre categorías raciales, su ambivalencia, la fractura recursiva que se prolifera, son huellas de esa dinámica colonial; la estructura recursiva de distinciones raciales es justamente lo que para Frantz Fanon caracteriza el colonialismo. Él describe cómo los antillanos se jactan de distinguirse de los senegaleses, mientras que los últimos se esfuerzan en hacerse pasar por antillanos (2009: 62), y cómo, a la vez, entre los antillanos se repite el mismo proceso de fragmentación: “Hace poco hablaba con un martinicano que me informó, enojado, de que algunos guadalupeños se hacían pasar por nosotros. Pero, añadía, enseguida uno se da cuenta del error, ellos son mucho más salvajes que nosotros. Traduzcan de nuevo: están más alejados del blanco” (*ibid.*: 55). La inestabilidad del mestizo proviene de su ubicación dentro de la misma jerarquía, originalmente colonial, que buscaba superar, y como Fanon deja claro, el desliz es solo la cara inversa de las prácticas de hacerse pasar por un otro racial, herencia conocida de la colonia tanto en México como en Estados Unidos. En el encuentro actual entre el mito del mestizaje y el régimen estatal norteamericano, sin embargo, el *racial passing* está tomando, como sugiere en particular el ejemplo de Carolina, formas inéditas, íntimamente ligadas a las nuevas tecnologías y técnicas policiacas tanto de la frontera como del interior de Estados Unidos.

Quién es vulnerable a resbalarse, a perder su *footing* racial, no es una cuestión nada más de destrezas interactivas, aunque sin duda estas pueden ayudar. Es, fundamentalmente, una cuestión de poder diferencial. En el ejemplo de Goffman, el presidente es el interlocutor poderoso que le cambia su *footing* a la reportera sin que ella pueda hacer nada. En el caso de Edith, la vendedora indígena se presenta como el accidente inmediato que interrumpe la narrativa del mestizaje, sustento de la idea

que Edith tiene de sí misma. Pero el cambio de *footing* no refleja el poder de esta mujer. Refleja el poder del Estado norteamericano que ensombrece, casi literalmente, el encuentro entre las dos mujeres. La vulnerabilidad de la “mestiza” se da frente a esa mirada, que a pesar de todas sus transformaciones históricas y materiales preserva un espíritu hondamente colonial.

El poder diferencial está en la confrontación entre el sujeto individual y el aparato estatal norteamericano, pero está también en las diferentes formas y capacidades que tienen diferentes sujetos para sostener o esquivar esa mirada. En sus comentarios a una colección de ensayos sobre mestizaje en América Latina, Florencia Mallon identifica “dos visiones o discursos del mestizaje conceptualmente contradictorios” (1996: 170). Por un lado, el mestizaje puede aparecer como una fuerza contrahegemónica que “cuestiona la autenticidad y rechaza la necesidad de pertenencia según las definiciones de los que detentan el poder” (*ibid.*: 171). Por otro lado, el mestizaje “emerge como discurso oficial de la formación de la nación [...], como un discurso de control social”. Estas dos vetas contradictorias, señala Mallon, suelen combinarse de forma compleja. Si así lo hacen, añadiría yo, es por las tensiones históricas entre procesos de poder y marginación a niveles internacionales y subnacionales. Los imaginarios del mestizaje que Edith y Carolina evocan no son ajenos el uno al otro; comparten una misma historia: la del mito nacional. En los dos casos, su *footing* como mestizas se pone en tela de juicio frente a una mirada extranjera y poderosa, y a la vez en relación con la figura de la mujer indígena pasiva y silente. Para Mallon, el cuerpo de la mujer indígena ha sido “el terreno [*ground*, como en la metáfora de Goffman] en el cual los hombres inscriben la etnicidad o la identidad nacional en sus luchas por el poder” (*ibid.*: 179). Edith y Carolina partici-

pan en una actividad parecida, aunque sea justo para evitar quedar ellas mismas en el lugar de la mujer indígena. Pero el mestizaje que evoca Edith recuerda más lo que Mallon llama “autenticidad estratégica” (*ibid.*: 173). Responde al racismo estadounidense con la afirmación de una posición auténtica y positiva como buena ciudadana mexicana clasemediera, una posición avalada por su visa estadounidense. Esta afirmación orillaría finalmente no solo a la indígena sino también a Carolina, con su participación en un mercado laboral ilícito y desprestigiado. La visión del mestizaje que Carolina articula, en cambio, parecería mucho más contestataria y antioficialista. Se asemeja a la “marginalidad estratégica” de Mallon. En vez de apoyarse en las autenticidades, se mantiene al margen de estas, moviéndose entre varias identidades a la vez. Entre Edith y Carolina, ni el riesgo de ser vista como “indias” ni la respuesta estratégica son iguales.

Las contrastantes reacciones afectivas y estrategias prácticas de Edith y de Carolina frente al Estado norteamericano se entrelazan con todas las decisiones más importantes de su joven vida: estudiar una carrera, cuál, en qué país buscarse un futuro y cómo. Carolina, como señalé, se ha lanzado como indocumentada a un trayecto incierto, que la ha llevado lejos de California y del apoyo de su madre. Edith, aun como profesionista, se encuentra sujeta a las precariedades del mercado laboral de la industria maquiladora. Pero como ella misma reconoce, es sobre todo su carrera lo que le ha dado la opción de apostar por un México, para recordar la frase de Ezequiel Chávez, de “mestizos superiores”. El mito del mestizaje representa todavía para ella la promesa de un futuro nacional; cree que puede ser parte de ese “resistente nervio”. Para Carolina, en cambio, el mestizaje como promesa está caduco y lleno de hipocresías. Y sin embargo, de los restos de ese futuro, tala-

chea otro imaginario colectivo sorprendente, de una nación que excede no solo su territorio y su Estado sino los territorios y los Estados en general y que no se basa en identidades fijas —ni raciales, ni biométricas— sino en un arte, delicado y sumamente riesgoso, de escapar de estas.

BIBLIOGRAFÍA

- Alegría, Tito, 2009, *Metrópolis transfronteriza. Revisión de la hipótesis y evidencias de Tijuana, México y San Diego, Estados Unidos*, El Colegio de la Frontera Norte/Miguel Ángel Porrúa, México.
- Alonso, Ana M., 2005, "Territorializing the Nation and 'Integrating the Indian': 'Mestizaje' in Mexican Official Discourses and Public Culture", en Thomas Blom Hansen y Finn Stepputat (coords.), *Sovereign Bodies: Citizens, Migrants, and States in the Postcolonial World*, Princeton University Press, Princeton, pp. 39-60.
- Bartra, Roger, 1987, *La jaula de la melancolía. Identidad y metamorfosis del mexicano*, Grijalbo, México.
- Bloch, Ernst, 1977, "Nonsynchronism and the Obligation to Its Dialectics", *New German Critique*, vol. 11, núm. 1, pp. 22-38.
- Camargo, Daniela, 2011, "Todos somos nacos...", *El Vigía*, 15 de mayo, <http://www.elvigia.net/columnas/columna-cetys/2011/5/15/todos-somos-nacos-124659.html>.
- Fanon, Frantz, 2009, *Piel negra, máscaras blancas*, Akal, Madrid.
- Félix-Brasdefer, J. César, 2008, *Politeness in Mexico and the United States: A Contrastive Study of the Realization and Perception of Refusals*, John Benjamins, Amsterdam.
- Gamio, Manuel, 1960, *Forjando patria*, Porrúa, México.
- Goffman, Erving, 1979, "Footing", *Semiotica*, vol. 25, núm. 25, pp. 1-29.
- Irvine, Judith y Susan Gal, 2001, "Language Ideology and Linguistic Differentiation", en Alessandro Duranti (coord.), *Linguistic Anthropology: A Reader*, Blackwell, Oxford, pp. 402-434.
- Johannsen, Robert, 1985, *To the Halls of the Montezumas: The Mexican War in the American Imagination*, Oxford University Press, Nueva York.

- Kant, Immanuel, 1970, "An Answer to the Question: 'What is Enlightenment?'" en *Kant's Political Writings* (ed. a cargo de Hans Reiss), Cambridge University Press, Cambridge, pp. 54-60.
- Knight, Alan, 1990, "Racism, Revolution, and *Indigenismo*: Mexico, 1910-1940", en Richard Graham (coord.), *The Idea of Race in Latin America, 1870-1940*, University of Texas Press, Austin, pp. 71-113.
- Labov, William, 1972, *Sociolinguistic Patterns*, University of Philadelphia Press, Filadelfia.
- Lomnitz, Claudio, 1998, "Fisuras en el nacionalismo mexicano", en Claudio Lomnitz, *Modernidad indiana. Nueve ensayos sobre nación y mediación en México*, Planeta, México, pp. 21-34.
- _____, 2001a, "Nationalism as a Practical System: Benedict Anderson's Theory of Nationalism from the Vantage Point of Spanish America", en Claudio Lomnitz, *Deep Mexico, Silent Mexico: An Anthropology of Nationalism*, University of Minnesota Press, Minneapolis, pp. 3-34.
- _____, 2001b, "Nationalism's Dirty Linen: 'Contact Zones' and the Topography of National Identity", en Claudio Lomnitz, *Deep Mexico, Silent Mexico: An Anthropology of Nationalism*, University of Minnesota Press, Minneapolis, pp. 125-144.
- _____, 2010, "Por mi raza hablará el nacionalismo revolucionario (Arqueología de la unidad nacional)", *Nexos*, vol. 32, núm. 386, pp. 42-51.
- Mallon, Florencia, 1996, "Constructing *Mestizaje* in Latin America: Authenticity, Marginality, and Gender in the Claiming of Ethnic Identities", *Journal of Latin American Anthropology*, vol. 2, núm. 1, pp. 170-181.
- Montejano, David, 1987, *Anglos and Mexicans in the Making of Texas, 1836-1986*, University of Texas Press, Austin.

- Valenzuela Arce, José M., 1991, *Empapados de sereno. El movimiento urbano popular en Baja California (1928-1988)*, El Colegio de la Frontera Norte, Tijuana.
- Williams, Raymond, 1983, *Keywords: A Vocabulary of Culture and Society*, Oxford University Press, Nueva York.
- Yeh, Rihan, 2009, "We're Mexican Too": Publicity and Status at the International Line", *Public Culture*, vol. 21, núm. 3, pp. 465-493.

Sobre los autores

RIHAN YEH

Centro de Estudios Antropológicos

El Colegio de Michoacán

México

Se doctoró en Antropología Sociocultural en la Universidad de Chicago. Trabaja sobre la formación de públicos, o subjetividades colectivas, en Tijuana, Baja California. Sus publicaciones incluyen “Two Publics in a Mexican Border City” (*Cultural Anthropology*, 2012) y “A Middle-Class Public at Mexico’s Northern Border” (en *The Global Middle Classes: Theorizing Through Ethnography*, 2012).