

#### **Capítulo IV: “La matanza de chinos en Torreón como una manifestación del racismo-nacionalismo mexicano y de prácticas racistas en la cultura popular del norte de México”.**

Después de haber armado el “rompecabezas” sobre la matanza de ciudadanos chinos y de haber analizado y discutido las investigaciones sobre estas halladas en las fuentes, quedan todavía algunas líneas de investigación por explorar.

En este trabajo de investigación se ha sostenido, con el apoyo de los historiadores de los movimientos y manifestaciones antichinas en México, los cuales concuerdan en señalar una larga duración<sup>1</sup> sobre las prácticas e ideologías discriminatorias contra los chinos, las cuales tienen su “culminación” política en la década de los años treinta del siglo pasado, sobre todo en el Noroeste de México. También se ha observado, a diferencia de los historiadores sobre la matanza, que los hechos acontecidos en Torreón, Coahuila, los días 13, 14 y 15 de mayo de 1911 carecen de toda “espontaneidad” y bien se puede incrustar en la larga duración (normatividad), como un “pico xenofóbico” excepcional en el México revolucionario.

Sin embargo, con lo expuesto anteriormente, no se puede llegar a una explicación *suficientemente* satisfactoria sobre el acontecimiento en cuestión. Ya que, si bien existía un sentimiento antichino que permeaba ideológicamente diversas capas sociales de México, este sentimiento no explica el porqué los soldados y simpatizantes maderistas que tomaron Torreón decidieron llevar a cabo la matanza y no sucedió lo mismo con, por ejemplo, los zapatistas de Morelos y Estado de México. Es más, ¿por qué no sucedieron matanzas similares entre los maderistas de Chihuahua o Sinaloa, donde existían también un número

---

<sup>1</sup> El periodo que se le denomina “larga duración” en este apartado abarca aproximadamente de 1870 hasta la década de los 30’s del siglo XX. Sin embargo, como se verá más adelante, la larga duración *real* de estos fenómenos continúa, por distintos caminos, hasta hoy en día.

significante de chinos, o en los levantamientos magonistas en la Baja California (1906), donde también había un número considerable de chinos (siendo los miembros del Partido Liberal Mexicano (PLM) los más abiertamente antiextranjeros de todos los revolucionarios)? Lo anterior plantea una problemática sobre el cambio de escala.

### **I. Las posibles influencias ideológicas antichinas en el movimiento maderista en la Laguna.**

William Meyers (1996) menciona que el rechazo hacia los extranjeros (sobre todo contra los chinos) visto en la Comarca Lagunera durante la revolución maderista, pudo haber estado alimentado por la fuerte presencia de militantes del PLM entre los trabajadores urbano y obreros de la región. La presencia de simpatizantes magonistas en la Laguna es notoria desde principios del siglo XX. Villarello (1970) menciona que los levantamientos registrados en Jiménez (1906) y en Viesca y Las Vacas (1908), estas últimas comunidades localizadas en la Comarca, fueron encabezados por grupos simpatizantes del Partido Liberal de Flores Magón, o el mismo movimiento de los “Pizcadores Mexicanos” (capítulo anterior) y su frustrado ataque a Viesca en 1907. Por lo tanto será necesario hacer un recorrido por los levantamientos inspirados por Ricardo Flores Magón y sus implicaciones con los maderistas laguneros.

Los hermanos Flores Magón, Ricardo, Jesús y Enrique, en especial los dos primeros, se caracterizaron por pertenecer a la oposición liberal del régimen de Díaz desde finales del siglo XIX. Ricardo, siendo estudiante de Derecho, protesta por la tercera reelección de Díaz en 1892, formando el “Centro Antirreleccionista Estudiantil”. En agosto de 1900 Ricardo y su hermano Jesús publicaron por primera vez su periódico “Regeneración”, el cual tuvo como objetivo denunciar nuevamente, otra reelección de Díaz (Zertuche 1996). Ese mismo año, Camilo Arriaga, otro liberal de tradición, organiza un

partido liberal protestando por el clericalismo porfirista. La sede de este partido es en San Luis Potosí, pero rápidamente otros liberales locales disgustados con el régimen siguieron los pasos de Arriaga, fundándose clubes liberales en quince estados de la República (incluyendo Coahuila); los hermanos Flores Magón fueron miembros fundadores del club liberal de la Ciudad de México. En 1901 Ricardo Flores Magón fundó la Asociación Liberal Reformista, con un discurso más crítico al sistema porfirista; por lo tanto Díaz manda a arrestar a los hermanos en la cárcel de Belem en el D.F. Esta radicalización del discurso contra don Porfirio, se concentraba en acusar al dictador de *“criterio estrecho y antipatriótico, que favorecía a los intereses de los extranjeros...[los cuales]...estaban conspirando para apoderarse de toda la nación”* (Cockcroft 1971: 95). Lo anterior fue expuesto por Díaz Soto y Gama, uno de los fundadores del Club “Ponciano Arriaga”. En agosto de ese año los Flores Magón son liberados e inmediatamente Ricardo publica el discurso de Díaz Soto y Gama en “Regeneración”. En este apartado, Flores Magón hizo un llamado a *“los industriales mexicanos y a los hombres de negocio en pequeño, que guardan resentimientos por la monopolización extranjera de los intereses económicos”* (Cockcroft 1971: 96). En este ataque hay una clara alusión de un rechazo no solo americano, alemán o español (los grandes propietarios extranjeros) sino contra aquellos que dominan el mediano y pequeño comercio (chinos). La represión contra los clubes liberales continúa. Camilo Arriaga, quien fue encarcelado en Belem en 1903, decide, a su salida, trasladar el club “Ponciano Arriaga” a la ciudad de México, donde Ricardo F. Magón es nombrado secretario. En febrero de ese año el club saca un nuevo manifiesto con un aumento del discurso antiextranjero; lo anterior genera una mayor represión contra los liberales originando que en octubre de 1903 los hermanos Flores Magón (excepto Enrique quien se dedicó a la vida privada), Arriaga y Díaz Soto y Gama huyen hacia los Estados Unidos

instalándose en Missouri donde reinician la publicación de “Regeneración” y organizan la junta para la fundación del Partido Liberal Mexicano.

La fundación del PLM llevó inmediatamente a la ruptura de sus fundadores formando dos grupos: Los seguidores de Arriaga (moderados) y los magonistas (con tendencias socialistas y un incipiente anarquismo obtenido del acercamiento de F. Magón con la izquierda americana). Así, el “ala” radical lanza, por medio de “Regeneración”, el Programa Revolucionario del PLM (julio de 1906), con una plataforma obrera que no se verá en otros manifiestos revolucionarios (Cockcroft 1971: 123). Este manifiesto encontró un ideal vehículo propagandístico por medio de *“los pequeños comerciantes instalados a lo largo de la frontera con los Estados Unidos y México, y los trabajadores ferrocarrileros dentro de México”* (Cockcroft 1971: 118). A su vez, los sindicatos de la IWW (Industrial Workers of the World), quienes se infiltran por las compañías mineras en el norte mexicano. Muy pronto, los 30,000 ejemplares de “Regeneración” publicados en 1906, encuentran seguidores y suscriptores en ambos países (uno de ellos es Francisco I. Madero), que gracias a sus donaciones, los magonistas pudieron financiar sus dos frentes de lucha: el político (por medio de su publicación) y el militar que estaba a punto de destacar con las huelgas (Cananea y Río Blanco) y movimientos (Viesca) violentos en contra del régimen.

Como se recordará, Madero aunque fue un suscriptor y lector de “Regeneración” en los primeros años del s. XX, siempre enfatizó prácticamente hasta octubre de 1910, que el cambio que México necesitaba no era posible por la vía armada, sino por una transición democrática pacífica. Por lo anterior, Madero se deslinda de las acciones violentas del PLM en el estado de Coahuila (oponiéndose abiertamente a la huelga de Río Blanco, Ver. y a la toma de Viesca) ocurridas entre los años de 1906 y 1908. Para el tiempo de las giras de

Madero por todo el país tratando de fundar un Partido Democrático quien competiría por la elección federal en 1910, Flores Magón acusa a este de estar lleno de porfiristas y reyista (adeptos al General Bernardo Reyes, gobernador de Nuevo León), ya que varios de estos miembros habían combatido contra los levantamientos del PLM en el estado, así como de tener. Por lo tanto, cuando Madero hace el llamado a levantarse en armas el 20 de noviembre de 1910 a través de su Plan de San Luís, dado a conocer a sus seguidores en octubre de ese año, estos carecen del tiempo necesario para empezar una preparación militar a escasos 30 días de la fecha señalada. Magón responde al llamamiento de Madero como “*objetivos revolucionarios antinacionalistas y burgueses...*” (Cockcroft 1971: 161) y exhorta a sus miembros a levantarse el día señalado por Madero aunque advertía que no hicieran ningún pacto con los maderistas. Así los primeros levantamientos armados maderistas en el norte de México estuvieron compuestos de muchos simpatizantes magonistas. Estos (muchos de ellos al mando de maderista Pascual Orozco) toman las armas el 20 de noviembre en Chihuahua, Coahuila, Sonora, Veracruz y Oaxaca, siendo la más importante los triunfos logrados en Tijuana y Mexicali (enero de 1911), donde en un inicio eran comandados sólo por jefes magonistas -hasta julio de ese año cuando se unen al maderismo- (Zertuche 1996: 52). La influencia de la preparación militar de los magonistas es visible en los primeros meses de lucha (noviembre de 1910 a febrero de 1911) maderista, donde los pocos triunfos que estos consiguieron fueron en lugares altamente influenciados por el PLM. El mismo Madero, reconoció en 1909 la importancia de las ideas magonistas en el norte de México: “*El espíritu de la asociación ha echado hondas raíces en la República como lo demuestra las formidables asociaciones de ferrocarrileros, de fogoneros de empleados de todas las clases y de obreros en las fabricas de tejidos de algodón*” (Madero 1985: 272).

Después de los primeros meses de lucha, hubo jefes maderistas quienes empezaron a circular rumores entre las tropas que de ganar la revolución, Madero sería presidente y R. Flores Magón vicepresidente. Para febrero de 1911 Magón saca un comunicado negando lo anterior y acusó a Madero de traidor, pero aun así muchos núcleos del PLM en el norte se convirtieron al maderismo (incluyendo a campesinos y clases bajas urbanas) en los siguientes meses de lucha. Tomando en cuenta lo anterior, los levantamientos maderistas ocurridos en la Laguna desde noviembre de 1910 –y en particular la toma de Torreón en mayo de 1911- debieron de haber contado con una gran participación de obreros, campesinos e intelectuales simpatizantes de las ideas de Flores Magón. Cockcroft (1971) calcula que las células magonistas en Coahuila entre 1906 y 1908 albergaban a miles de rebeldes concentrados principalmente en el sur y centro del estado). La hipótesis anterior se ve nutrida con una cita de Cockcroft en donde menciona a “*José Inés Salazar, ‘Cheché’ Campos, Lázaro Alanís y Benjamín Argumedo*” (193) como veteranos del PLM convertidos al maderismo, siendo Benjamín Argumedo, uno de los jefes revolucionarios que tomaron la plaza de Torreón el 15 de mayo y uno de los principales acusados de mandar a asesinar a los chinos en la toma de la ciudad.

Por lo tanto, se puede concluir que la aportación militar y social del PLM a la lucha armada maderista dentro de las zonas de influencia del primero<sup>2</sup> es clara ya que: 1. los maderistas carecían de una adecuada formación armada para enfrentar el llamamiento de su líder a las armas, y 2. Los magonistas llevaban cinco años de organizaciones armadas y levantamientos importantes en muchos puntos del estado de Coahuila (incluyendo la Comarca) para 1910. Lo anterior permite clarificar la influencia ideológica y militar que ejerció la corriente de Flores Magón en el norte de México durante los primeros años de la

---

<sup>2</sup> Por contexto anterior podemos decir que la Comarca Lagunera era una zona de influencia del PLM.

Revolución Mexicana. Sin embargo, ¿Cuál es el objetivo de vincular a estos dos grupos rebeldes dentro de la Laguna en los sucesos de mayo de 1911? Es que, curiosamente, en el segundo punto sobre el tema de los extranjeros dentro del Manifiesto del PLM publicado en 1906, los magonistas plasmaron un punto que consideraban indispensable para el bienestar social y económico de la *raza mexicana*: “Prohibir la inmigración china”<sup>3</sup>.

## **II. RACISMO.**

Aunque el repudio antichino plasmado en el Manifiesto magonista es el más explícito de los años revolucionarios (1910-1917), no cabe duda que no es el único de su tipo. Se puede decir, a grandes rasgos, que la mayoría de las fracciones revolucionarias del norte de México manifestaron además de un “antiextranjerismo” en lo general, un antichinismo que en algunas ocasiones, se manifestó abiertamente haciendo incluso el paralelismo *nacionalismo=racismo*, y en otras se vislumbra oculto, difuminado en distintos elementos del discurso revolucionario.

Por lo anterior y por las mismas vertientes de la investigación, el racismo antichino presente en los diversos sectores de la población mexicana –desde el porfiriato- se analizará en dos esferas independientes una de la otra pero con hondas relaciones y retroalimentaciones entre ellas: la del racismo y del pensamiento racial dentro de las élites dominantes –tanto porfiristas, revolucionarias y posrevolucionarias- mexicanas y la del racismo perteneciente a las “prácticas sociales” en la cultura popular. A su vez se hará énfasis en diferenciar las manifestaciones propias de los tipos de racismo antes mencionados, pero también se establecerán los “puentes” y su retroalimentación entre ambos.

---

<sup>3</sup> El texto completo sobre el Manifiesto del PLM y su explicación por parte de Flores Magón, lo encontramos, junto con otros manuscritos, cartas y comunicados, en Zertuche (1996).

## **1. Racismo en las élites.**

Para hablar sobre el pensamiento racial antichino en las élites políticas entre las tres últimas décadas del siglo XIX y las primeras tres del XX, es necesario entender el desarrollo histórico del pensamiento sobre la “nación deseada”, y por lo consiguiente el país “no deseado”, excluido por las élites mexicanas. A su vez es necesario contextualizar el origen del pensamiento racial de dichas élites en la Europa ilustrada y moderna principalmente.

### **Antecedentes.**

Las independencias de las colonias americanas bajo el mandato español (y portugués), trajeron implícitamente, nuevos y renovados problemas socio-culturales para la nueva élite criolla dirigente (en el caso mexicano). Problemas que, si bien algunos fueron dejados atrás, fueron una constante en los discursos nacionales mexicanos, de cualquier fracción política en el poder, por cerca de 150 años: La creación de una identidad nacional que cohesionara ideológicamente a una nación que había nacido sin ella. Inmediatamente, los criollos dirigentes empiezan a formar el primer “mito” nacional invaluable: La independencia, que a través de ella se intenta amalgamar a una población que de frontera a frontera, tenía pocos elementos en común. Posteriormente, los criollos trataron de forjarse una identidad como *casta-clase* con el objetivo de defenderse de lo que ellos mismos habían creado: la igualdad y la abolición de todas las castas en México. Por lo tanto, como dice Sagrera (1998), los criollos tenían que probar, al mundo exterior, al país y a ellos mismos, que eran lo *suficientemente* blancos para gobernar a una nación y dirigirla hacia el bienestar. He aquí, ya un tipo de pensamiento racial. Sin embargo, el discurso y pensamiento racial y el racismo propiamente dicho, surgieron en otra época y en otro continente: La Europa del siglo XVIII y XIX.



Existen ciertas discrepancias entre los estudiosos de los temas raciales (historiadores, psicólogos, sociólogos, filósofos) sobre delimitar un periodo histórico sobre el nacimiento del racismo como discurso y arma –política, social y militar- controlada por la élite en el poder y de su antecedente, el pensamiento racial. Cabe hacer la declaración que en este trabajo no se entiende el concepto de “pensamiento racial” como idéntico al concepto de “racismo”, el cual se considera a este último como creación plena de la modernidad occidental y del desarrollo de los nacionalismos decimonónicos<sup>4</sup>. Es decir, se entiende como “racismo” en las élites, el uso ideológico, político, social y militar de un determinado pensamiento racial (el rechazo a las razas “no deseadas” para un grupo hegemónico, por ejemplo) que desemboca en una serie de mecanismos de exclusión “oficiales” hacia el “otro no deseado”, y de inclusión hacia el *otro-nosotros* deseado.

Hay algunos que rastrean estos elementos desde el final de la Edad Media y los grandes descubrimientos americanos (s. XVI) (Wieviorka 1992). Sin embargo, el desarrollo del concepto de “raza”, se limita en los siglos XVI y XVII, a la dominación de la raza “superior” sobre la “inferior” (el caso de la conquista de las colonias españolas en América). Por lo anterior, la mayoría de estos estudiosos ubican en el siglo XVIII europeo el nacimiento del pensamiento racial, alimentado por las dos ideologías dominantes de la época: la Ilustración y el Romanticismo.

En el Siglo de las Luces, existió en Francia, un interés de las élites gobernantes –la aristocracia- por lo desconocido (más bien por lo recién conocido), lo “exótico” de otras razas humanas. Lo anterior fue alimentado especialmente por el mito *russeauesco* del “buen salvaje”. Ese pensamiento sobre lo que *uno no es*, lleva a algunos aristócratas a pensar y especular sobre su propia estirpe. El conde Henri de Boulavilliers (1658-1722)

---

<sup>4</sup> Arendt (1958), Wieviorka (1992), Gómez Izquierdo (2005).

propuso una explicación sobre el origen de la población francesa por dos distintas razas: los germanos y los francos. Los primeros salieron triunfantes del choque de ambas razas, enfrentamiento inevitable por la expansión geográfica “natural” de las mismas. Para este conde los nobles franceses descendían de los conquistadores germanos, mientras que la gran masa burguesa y campesina su estirpe provenía de los conquistadores romanos. Arendt (1958) sostiene que estas ideas del conde posiblemente provengan de Spinoza y del concepto de conquista como un juicio único sobre las *cualidades* culturales y privilegios de “algunos” hombres y “algunas” naciones. De esta manera Arendt ubica el nacimiento del pensamiento racial en Francia – y en otros países europeos- no como un fenómeno del nacionalismo. Es más, por su origen de grupo –la aristocracia- se puede decir que el pensamiento racial nació en contra de ese nacionalismo republicano quien ponía ante la ley la igualdad de todos los seres humanos y el derecho preciado de la libertad individual y le quitaba la “supremacía” natural a la aristocracia sobre los demás grupos. Este pensamiento sobre el derecho “natural” de la raza germana de mandar sobre otras, tiene su máxima – “universal”- expresión en el desarrollo del racismo pesimista y el oscuro futuro de la decadencia de toda la humanidad del conde Sir Joseph Arthur de Gobineau (1816-1882)<sup>5</sup>,

---

<sup>5</sup> Aunque se puede ubicar a Gobineau como heredero ideológico del pensamiento racial aristocrático francés, su análisis se dejará para una páginas más adelante, en la sección sobre el nacionalismo-racismo debido a que: 1. su libro “Ensayo sobre la desigualdad de las razas humanas” el cual fue publicado en 1853 (primer año del Emperador Napoleón III), cuando la aristocracia ya no ostentaba poder político importante. 2. el verdadero impacto en las élites políticas ocurrió unos 50 años después de su publicación (finales del siglo XIX y principios del siglo XX hasta la primera guerra mundial) y 3. el racismo de Gobineau sirve para explicar algunos elementos centrales del “miedo” de las elites revolucionarias mexicanas a la inmigración china a México y a su mezcla con la población local (el racismo *institucional* en la década de 1930): “*no es sorprendente así que el padre putativo del racismo moderno no sea algún nacionalista pequeño-burgués sino Joseph Arthur, conde de Gobineau* (Anderson 1993: 211). A su vez, el conde de Gobineau no será el único teórico racista que no pertenezca a la corriente del nacionalismo=racismo que se estudie en esta investigación. Todavía a finales del siglo XIX encontramos a autores como Gustav le Bon, quién propone abiertamente la superioridad de la raza indoeuropea sobre todas las demás. Por lo tanto se consideró importante incluir a estos autores “nobles” dentro del desarrollo del racismo como arma de dominación y exclusión característicos de los nacionalismos modernos occidentales. A su vez, para algunos otros historiadores el racismo supera los nacionalismos y sus valores y va mas allá al proponer una fundamentación supra nacional de un grupo

quien a través de su ley “científica” sobre la caída de todas las civilizaciones por la mezcla racial, llevó al racismo a su consolidación dentro del pensamiento “científico” de las élites occidentales del siglo XIX.

La problemática sobre el origen “natural” de la nobleza es retomada por el romanticismo político alemán, el cual ha sido acusado de inventar el pensamiento racial (Arendt 1958: 167). La necesidad de legitimar la condición naturalmente superior de la nobleza lleva a la conformación del término “personalidad innata” para autentificar su procedencia. Este concepto da pie para suponer la inferioridad “innata” de las otras razas o grupos, y por lo tanto, la necesidad de estas a ser “romantizadas” cultural y racialmente.

Los párrafos anteriores sirven para ubicar el nacimiento del pensamiento racial antes de la invención del nacionalismo moderno. Sin embargo, y como se ha mencionado con anterioridad, el racismo como ideología encuentra en el discurso nacionalista de las élites occidentales su principal vehículo propagandístico, tanto así que algunos historiadores llegan a atribuirle al nacionalismo haber dado a luz al racismo moderno (véase Castellanos en Gómez Izquierdo 2005); aunque en el caso mexicano, esta diferencia entre nacionalismo y racismo es más difícil de distinguirla.

### **1.1 Racismo y nacionalismo.**

Por lo anterior se puede decir que el pensamiento racial ilustrado y romántico dio pie al nacimiento del racismo moderno vinculado con la ideología nacionalista. Esta transmisión fue posible cuando, en el siglo XIX, el pensamiento racial entró a un espacio político donde las élites se sirvieron de esto para fines ideológicos: *“Una ideología...afirma poseer ya la*

---

determinado (la “nación aria”, por ejemplo) sobre otro: *“el racismo sueña con contaminaciones eternas, transmitidas desde el principio de los tiempos mediante una sucesión interminable de cópulas asquerosas...los negros, son gracias al sambenito invisible, negros para siempre, los judíos, los descendientes de Abraham, son judíos para siempre cualesquiera que sean... las lenguas que hablen y lean”* (Anderson 1993: 210).

*clave de la Historia, ya sea la solución de todos los enigmas del universo*” (Wieviorka 1992: 76)

Wieviorka menciona que el auge del racismo en las élites políticas europeas de finales del siglo XIX, se debió a una combinación de distintos factores: *“con su combinación de colonialismo, de desarrollo de la ciencia y de la industria, de crecimiento de las ciudades, de inmigración y mezcla de poblaciones, y, paralelamente, de individualización y auge de los nacionalismos”* (30). El inicio de esta mancuerna nacionalismo-racismo, puede tener su origen en el salto del segundo al primero por la necesidad de las potencias imperialistas europeas de definir a sus nuevas colonias y a los que las habitaban. Lo anterior difiere del periodo de los grandes descubrimientos del siglo XVI y su sistema feudal-estamentario, ya que las naciones modernas decimonónicas habían adoptado la igualdad entre las personas y los pueblos como principio jurídico fundamental de los nuevos países. Sin embargo, desde el momento de la adopción de los principios de igualdad, fraternidad y libertad, las élites nacionales se apresuraron a definir quienes eran *todas las personas y todos los pueblos*, es decir, que “hombre tipo”, en palabras de José Agustín Espinoza, reunía los requisitos para ser considerado como igual, como prójimo. Estas nociones sobre igualdad de todos los hombres – y por lo tanto de todas las razas- justifica a las élites nacionales exigir que los “demás”, los “otros” se comporten como ellos para ser aceptados y asimilados: *“proclamar una igualdad ideal ante desiguales [que comparten un mismo espacio] refuerza (directa o indirectamente) al grupo dominante obligando a los demás a alienarse en torno suyo...ese ‘liberalismo’ no hace sino perpetuar, el dominio del más fuerte”* (Sagrera 1998: 27). Aquí se encuentra el mecanismo “básico” de la interacción racismo-nacionalismo: La justificación de la exclusión del “otro”. Rápidamente, estos soportes ideológicos- raciales para la legitimización del nacionalismo se

convierten en mitos fundacionales de la élite nacional hegemónica. Estos mitos, cuasi sagrados y de naturaleza incuestionable, ayudaron en la elaboración de un tipo de interpretación ideológica sobre la Historia, que quizá junto a alguna otra<sup>6</sup>, han permanecido a lo largo del tiempo y por encima de muchas otras: La lucha natural de las razas. Esta es tan sólida que ha sido capaz de soportar, por si sola, doctrinas nacionales-oficiales casi por completo (el nazismo en la segunda guerra mundial).

Una vez sentadas las bases del discurso nacional sobre los principios de inclusión-exclusión de grupos o pueblos enteros, las élites – en especial de adscripción liberal- se vieron en la necesidad de encontrar los mecanismos que permitan la reproducción de dichas ideologías entre sus miembros. Lo anterior tenía dos principales metas: Lograr una homogenización ideológica y cultural que cohesionara a los elementos del grupo y promover, a través de esta, un “orgullo colectivo” del grupo dirigente sobre los demás. Lo anterior sería posible por medio de mecanismos de transmisión político-ideológicos: El control de la educación por el Estado, el cual garantiza la “eternalización” de los mitos fundadores nacionales, y el idioma, el cual *“debería de ser la característica primordial de la nación misma, pues daría la prueba fehaciente, pues daría la prueba fehaciente de la unificación étnica, mental y emocional de la población”* (Gómez Izquierdo 2005: 171). Ambos mecanismos, fueron los principales transmisores de la ideología nacionalista posrevolucionaria en pro de la homogenización de la Patria mexicana y de la fundación del mito racial de la “raza cósmica” mestiza.

Sin embargo, la utilidad del racismo como fundamento de lo “nacional” logra su máxima expresión con la *naturalización* de la Nación. Esto permitió a las élites dominantes

---

<sup>6</sup> Arendt (1958) señala también la interpretación marxista de la Historia como una eterna lucha económica de clases.

introducir conceptos sobre “ciertas cosas” imposibles de escoger o elegir, ya que pertenecen al campo de lo “natural”: *“En todo lo natural siempre hay algo que no se ha escogido. En esta forma, la nacionalidad se asimila al color de la piel, el sexo, el linaje y la época del nacimiento: Todas estas cosas no podemos escogerlas”* (Anderson 1993: 202). Lo anterior permitió a las élites ver a las diferencias culturales, sociales, lingüísticas entre dos pueblos, como diferencias “naturales”. Es decir, el ascenso del concepto de la nación como algo proveniente de lo “natural”, permite elaborar a estas élites políticas un mito de origen racial con el objetivo de integrar en una misma imagen diversos elementos constitutivos de una cultura nacional. Estos mitos de origen, como dice Poliakov (Wieviorka 1993) son “perfectamente sectarios” (86), y poseen una enorme capacidad de reafirmación ante el otro, que “amenaza” constantemente los valores “naturales” del grupo hegemónico (la “conspiración” de una raza de atentar contra la existencia de otra, por ejemplo). Estas agresiones –y transgresiones- de la raza subyugada hacia la raza dominante representan un serio peligro para el ideal homogenizante del Estado, por lo tanto este se “ve en la necesidad” de implementar una política de seguridad biológica que permita eliminar, discriminar o segregar a las razas consideradas como inferiores y así evitar el deterioro y la degradación de los valores nacionales y del mismo grupo dominante.

## **1.2 Los fundamentos “científicos” del racismo.**

A finales del siglo XIX, la ya de por sí fructífera relación racismo-nacionalismo, la cual había permitido a las élites políticas nacionales afianzar y legitimar el poder que ostentaban, estaba por consolidarse plenamente; este último paso fue impulsado por el Positivismo, y, bajo la vigilancia de este, el desarrollo de las ciencias (naturales y humanas) y del conocimiento científico. Este fundamento “científico” del pensamiento racial (racismo) – el cual influyó en todos los campos del conocimiento académico-, obtuvo su

categoría “científica” con la publicación de “El origen de las especies” en 1859. El libro de Darwin influyó no solo a las ciencias biológicas, sino que determinó los procesos ideológico-cognitivos de las incipientes ciencias sociales<sup>7</sup>. Los conceptos de “selección natural” y la “supervivencia del más apto” aplicados por Darwin a la evolución biológica de las especies, proporcionaron una excelente salida a la fundamentación de la superioridad “natural” de una raza sobre otras. Este darwinismo social modificó –por no decir tergiversó– los conceptos del darwinismo biológico para transformarlos en una *lucha natural* por la supervivencia de las sociedades humanas –el progreso positivista– y, al final de esta lucha, la *supremacía* etno-racial del más apto. Los anteriores no fueron los únicos préstamos de conceptos naturales para explicar la historia social del hombre. Las cuestiones hereditarias (la herencia) fueron un tópico central en el desarrollo de nacionalismos como el inglés o el alemán. Estos, a diferencia del francés, no atacaron al sistema feudal ni sus transmisiones hereditarias, ya que el ascenso a un título noble (Lord) era alcanzable por muchos miembros de la clase burguesa. Esto hace, según Arendt (1958), que el pensamiento racial anglosajón (inglés y alemán) este obsesionado particularmente por las teorías explicativas de la herencia y su equivalente moderno: La eugenesia. Esta ciencia<sup>8</sup>, junto con las explicaciones “poligenetistas” inglesas, las cuales aseguraban que no existía ninguna relación entre las distintas razas humanas, contribuyeron al pensamiento: “este con este y oeste con oeste”, el cual ayudó a prevenir los matrimonios interraciales en las

---

<sup>7</sup> De esta manera, ciencias como la Sociología, Etnografía e Historia estuvieron contagiadas de estos elementos ideológicos por muchos años. Aún revistas tan prestigiadas como la *American Journal of Sociology* publicaban periódicamente, a principios del siglo XX, artículos que reafirmaban la supremacía blanca sobre los nativos americanos y los afroamericanos (Wieviorka 1993)

<sup>8</sup> La cual se define como: “el uso de la [selección artificial](#) para promover la mejora de las especies, utilizando técnicas diversas, pero que se centran en la promoción de la reproducción de individuos con una característica [genotípica](#)/ [fenotípica](#) deseable, y en la desanimación de la reproducción de aquellos individuos con características indeseables” (es.wikipedia.org/wiki/Eugenesia).

colonias inglesas en África y a promover la discriminación en contra de los individuos de origen mixto.

Los conceptos anteriores sentaron las bases para que, ya iniciado el siglo XX pero con sólidos fundamentos en el XIX, el racismo se abriera paso en las ciencias biomédicas y obtuviera su *medicalización*: *“el conocimiento biomédico genera explicaciones que normalizan científicamente la discriminación de sujetos y grupos sociales en términos biológicos, por lo tanto se justifica la intervención biomédica sobre los mismos”* (Menéndez año: 9). Se entiende por “medicalización del racismo” en darle un carácter biológico a comportamientos considerados como desviados de la normatividad. De esta manera la medicalización del crimen, la vagancia y la prostitución (problemas de “salubridad pública”) eran explicadas por doctores europeos como un impulso innato en ciertos individuos determinados biológicamente. Así, existieron teorías como la del italiano Lombroso, que a finales del siglo XIX, observaba que el origen del criminal o del crimen se encontraba en la herencia “podrida” de los hombres que lo ejecutaban (Nuñez Becerra en Gómez Izquierdo 2005). Por lo tanto, era de vital importancia la vigilancia de estos individuos para no permitir su mezcla con la población “sana”. Para lograr esto los médicos se esforzaban en rastrear los diferentes tipos de “raza original” para entender que tipos de “cruce” de razas producían seres degenerados. Desde finales del siglo XIX, los médicos mexicanos vieron con buenos ojos las explicaciones biomédicas sobre comportamientos psico-sociales “anormales”. Estos, realizan estudios comparativos a criminales e indígenas: *“buscaban entre otras cosas, determinar el origen de los rasgos atávicos (criminógenos) y el efecto de la colonización en la degeneración de las razas indígenas y de los estratos inferiores supuestamente tan proclives a la criminalidad”* (Nuñez Becerra en Gómez Izquierdo 2005: 73). Doctores como Sánchez, Santos, Lara y Pardo, Baca, Vergara y



Güemes, los cuales fundaron a inicios del s. XX la “Sociedad de Profilaxis Sanitaria y Moral” (fundada originalmente en Bélgica en 1899) cuyo lema de campaña contra la “sifilización” mundial era “sanear dentro de la moralidad”, intentaron racionalizar científicamente la desigualdad social de acuerdo a criterios higiénicos, morales y raciales (Nuñez Becerra en Gómez Izquierdo 2005: 74).

A partir de la segunda década del siglo XX, las explicaciones científicas se empezaron a desentender de las ideologías raciales. De esta manera se generan explicaciones de los comportamientos sociales en base a diferencias culturales, sociales e históricas de los pueblos. Así las ciencias históricas y etnográficas explican por medio de la etnicidad y el multiculturalismo (relativismo cultural) boasiano, las identidades nacionales, incluyendo duras críticas sobre las bases raciales de la nación: *“La palabra raza es sólo un disfraz de la idea de nacionalidad que no tiene que ver con la descendencia racial”* (Boas en Sagrera 1998). Esta visión culturalista del racismo trató de enterrar estos tópicos raciales y sustituirlos por explicar a las prácticas raciales como resultado de ideologías etno-sociales del grupo dominante (reduccionismo). Así los conflictos raciales son vistos como agentes extraños y propios del sistema colonial (la división social por castas). Lo anterior ha traído serias problemáticas conceptuales sobre lo que se entiende, o lo que *se debe de entender* por raza, o bien si este concepto debe de sustituido por el de etnia, y por lo tanto si es válido categorizar a un hecho como “racista”, o bien como “eticista”. Por lo tanto, para poder analizar el discurso antichino de las élites mexicanas (tanto porfiristas como revolucionarias) como un producto de ideologías racistas europeas de la modernidad pero filtradas por las necesidades de esta clase dominante, es necesario definir conceptualmente lo que se entiende por raza y racismo, y dar una visión periférica sobre la validez de estos conceptos como unidades de análisis.

### 1.3 Teoría racista.

Como se mencionó con anterioridad, en la primera mitad del siglo XX (en especial en los 40's y 50's; aunque no es hasta el final de la Segunda Guerra Mundial con Auschwitz-Birkenau, que existió un desprendimiento "total") las explicaciones científicas se alejan de las ideologías raciales y de todo lo que pueda estar relacionado con el concepto de "raza"<sup>9</sup>. Sin embargo, lo anterior trajo un vacío interpretativo y conceptual sobre los conflictos y violencias raciales que sacudieron al mundo occidental toda la primera mitad del siglo XX. De esta manera, en las ciencias sociales "modernas", la cultura –y sus procesos- pasó a ser la llave de la resolución teórica de todo conflicto racial: *"La cultura y los individuos eran explicables básicamente por la cultura, por la dimensión simbólica, de tal manera que las dimensiones biológica y racial emergían como secundarias e irrelevantes para explicar la cultura y sus sujetos"* (Menéndez año: 5).

Con el desarrollo de las ciencias genéticas y biológicas, las ciencias se ven en la posibilidad de "superar" sus ideologías raciales. El racismo, desprovisto de sus bases académicas: *"Aparece en su desnudez y necesita recurrir a otras categorías conceptuales distintas de las de la biología o de la genética"* (Wieviorka 1993: 26). Así, no es poco común encontrarse con estudiosos de las ciencias históricas quienes se cuestionan sobre la validez de la categoría de raza –o racismo- para explicar acontecimientos históricos y sociales; por lo tanto optan en sustituir los conceptos mencionados por "etnia", "eticismo", "discriminación étnica", los cuales han venido a disfrazar un problema que sigue latente hasta hoy en día: Lo racial. La categoría de etnia, la cual a diferencia del concepto de raza,

---

<sup>9</sup> En las ciencias naturales, durante la década de los 50's. existieron ensayos explicativos del aspecto biológico sobre el comportamiento humano. Pero estos fueron impulsados por el desarrollo de la genética (y su contundente prueba de la *igualdad* genética de todos los seres humanos) y el desarrollo de tecnologías y técnicas biológicas dirigidos también a comportamientos colectivos (ya no para detectar la naturaleza del criminal y detectar los comportamientos "desviados") y no solo individuales (personalidad innata), tales como la planificación de la natalidad, In vitro, clonación, etc.

introduce y hegemoniza las explicaciones de fenómenos de carácter racial (linchamientos, matanzas, etc) por la explicación *marxista* de luchas antagónicas por la supremacía comercial, social o política entre dos grupos de personas (uno en el poder y el otro en busca de el), las cuales pueden o no, pertenecer a un grupo con raíces biológicas o hereditarias. De esta manera se llega a afirmar que el racismo moderno: “*es en gran parte étnico o cultural, y precisamente se focaliza en tal clase de supremacía cultural de nuestra ‘cultura’ occidental*” (Entrevista con Teun Van Dijk). Esta visión es la que más ha influido en las conclusiones de los historiadores estudiosos de la matanza de chinos en Torreón. Aunque todos reconocen el “carácter racial” de la matanza, las explicaciones del porqué se llevó a cabo, caen al final, en despreciar la explicación racial y favorecer a la explicación étnica-cultural. Ya que mientras las diferencias raciales de los chinos y mexicanos son símbolos de hostilidad, el conflicto “real” está enmascarado en un *conflicto fundamental de clases*: los chinos son odiados por el desplazamiento que ejercen sobre los trabajadores mexicanos obligados a migrar hacia terreno americano. (Dennis 1979)<sup>10</sup>.

A partir de las explicaciones anteriores, el concepto de raza pasa a ser una categoría cognitiva ubicada solamente en el imaginario individual o colectivo de los miembros de un grupo, cuestionando la existencia “real” de la raza (como en las ciencias naturales). Esta investigación no pretende ignorar o eliminar este concepto, sin embargo, se considerará a la categoría de “raza imaginaria” como de *existencia real*, a partir de la premisa de que para el individuo perteneciente al grupo, y para el grupo en sí, sus prácticas sociales están determinadas, en parte, por los mecanismos ideológicos que cohesionan al grupo: “*razas*

---

<sup>10</sup> Por si existe duda alguna, en esta investigación el contexto cultural y socio-económico de Torreón (escala micro-social) sobre la matanza de chinos es de suma importancia para esclarecer este acontecimiento. Sin embargo, es imposible pasar por alto las adscripciones ideológicas y prácticas racistas tanto de las élites participantes como de la cultura popular, quienes junto con el contexto sociocultural –que al fin y al cabo impulsan, mas no determinan, la toma de decisión de los actores- y los comportamientos “al margen”, hicieron posible el hecho en cuestión.

*imaginarias y razas reales desempeñan el mismo papel en los procesos en el proceso social y por lo tanto, desde el punto de vista de ese funcionamiento, son idénticas*". Lo anterior es manifestado por el sociólogo francés Guillaumin (Wieviorka 1993: 26) al mencionar a este problema conceptual como el verdadero problema de la creación de una sociología del racismo. Por lo visto anteriormente, esta investigación creyó válido utilizar los conceptos de raza y racismo para denominar al acontecimiento lagunero en 1911.

Como ya se mencionó en el capítulo 1, Hannah Arendt (1958) rastreó la concepción racial sobre "lo judío" presente en la ideología del Nacional Socialismo, la cual provenía de un cambio en las élites francesas de finales del s. XIX pasando de un antijudaísmo religioso a un antisemitismo nacional; esto es, adjudicar a las prácticas judaicas un origen natural, innato en los individuos de origen judío: *Jewishness*. Esta adjudicación de lo cultural (religioso) a lo natural, es muy útil para ilustrar claramente algunos puntos que se les puede llamar: *puntos esenciales en el racismo moderno*.

Gómez Izquierdo (2005) menciona que el racismo es, "esencialmente": "*una ideología visual para quien lo exterior revela lo interior: una alma bella, una moralidad intachable, debe de expresarse en la belleza corporal; mientras que un ser exteriormente feo, no puede contener más que los atributos de la bajeza espiritual y la predisposición al crimen*" (124). De esta manera, las élites podían sustentar el rechazo al simple contacto de su raza con las *razas feas*, no tanto por su *fealdad*, dirían los racistas, sino por el simple hecho de que a través del *grado* de belleza física se podía medir el *grado* de *belleza* intelectual y moral de un individuo, y por lo tanto de toda su *estirpe*<sup>11</sup>. A partir de la fisonomía de una raza, se podría saber si ésta contaba con "raíces podridas", y por lo tanto

---

<sup>11</sup> Debe de entenderse que el concepto "ideal" de belleza física para las culturas occidentales, provenía del ideal griego de belleza, del cual, según los racistas, los chinos se encontraban muy lejos de este.

propensa a hacer el mal. Este punto ilustra perfectamente los discursos de las élites revolucionarias al abogar por leyes prohibitivas contra la inmigración china y el casamiento de mexicanas con chinos. Ya que, para los mestizófilos mexicanos la fisonomía “típica” china era totalmente ajena al modelo ideal mestizo de belleza, el cual conservaría, en el momento final del ascenso a su pureza étnica y racial, rasgos predominantemente arios (véase Molina Enríquez 1979).

Otra característica “esencial” del discurso racista es la formación de prejuicios raciales para excluir a las razas no deseadas. El prejuicio al servicio del nacionalismo, puede ser tan importante que puede llegar a cohesionar a una población a través de “mitos fundadores raciales”, como por ejemplo la “conspiración” de la raza china de invadir a la raza mestiza y amenazar su supervivencia. La base del prejuicio carece de existencia real, por lo tanto es alimentado por una construcción *a priori* de la “forma de ser” de los miembros de la raza no deseada: “*en el prejuicio racial, no sólo la raza sino incluso los caracteres físicos son una construcción totalmente imaginaria*” (Wieviorka 1993: 61). Así, el prejuicio encuentra en la exageración de características físicas dirigidas hacia lo grotesco, lo bestial, una arma muy efectiva, instalándose en el imaginario colectivo para esparcir entre la población nacional el temor hacia la mezcla con la raza inferior; lo anterior fue una de las armas más usadas por José Ángel Espinoza en sus campañas antichinas. Por lo tanto, el racismo –antichino en este caso- no estaría dispuesto a tolerar el mestizaje social, lo cual le da la justificación, de “*recurrir a sanciones en ocasiones homicidas (linchamiento) cada vez que la pureza de raza se vea amenazada*”. Lo anterior es visto por Wieviorka (1993: 64) al mencionar que las relaciones ilícitas en los Estados Unidos (primera mitad s. XX) son socialmente permitidas entre un hombre blanco y una mujer negra, sin embargo aún el matrimonio entre una mujer blanca y un hombre negro es

realmente inconcebible: Esto convierte al temor al mestizaje interracial como uno de los prejuicios más importantes en el racismo. En cuanto al racismo revolucionario antichino, el prejuicio sobre el mestizaje de mexicanas y chinos y el producto de ambos –un *escupitajo viviente* según Espinoza (1932), representa uno de los elementos claves en las peticiones (desde los primeros años del s. XX) para emitir leyes no solo que impidieran la entrada, sino para lograr a toda costa, sacar a los inmigrantes chinos ya establecidos en el país. Lo anterior es visible dentro del acontecimiento en Torreón, en donde fueron asesinados hombres en su mayoría, reflejando el temor de los revolucionarios (dirigentes y soldados) hacia el mestizaje entre chinos y mexicanas. A su vez, la colonia china en Torreón era de las más numerosas de la República (compuesta por un mínimo porcentaje de mujeres) y por lo tanto, el mestizaje entre ambos pudo ser muy común.

A su vez, los prejuicios raciales se manifiestan en las prácticas sociales y políticas de la élite gobernante por medio de la segregación y la discriminación étnica (prácticas socioculturales) y racial. La diferencia entre ambas es que la primera mantiene al grupo inferiorizado a distancia y le reserva espacios propios que únicamente pueden abandonar en determinadas condiciones; de esta manera, la segregación limita geográficamente al racismo y le asigna al grupo dominado una organización geopolítica. Este sistema de “barrios” se le puede encontrar en varias formas dentro del racismo anglosajón –siendo los ejemplos actuales más claros el *Apartheid* sudafricano y los campos de concentración nazis – como en la segunda mitad del siglo XIX americano con la promulgación leyes que permitiera la creación de barrios chinos en California ubicados a las orillas de las ciudades, así como de la creación de ciudades amuralladas –principalmente en ciudades fronterizas y del norte de México- para consignar a un espacio geográfico los vicios y la prostitución. En el caso del racismo antichino en México, hubo algunos sectores, como la Cámara de

Comercio del puerto de Guaymas, Sonora, que en 1911 manifestó la necesidad de asignar lugares especiales para este tipo de migración<sup>12</sup>. Esto pone de manifiesto que muchos de los antichinos y sus organizaciones, se formaron entorno a una clase media comercial, en muchas ocasiones urbana, que junto con otros sectores (el profesorado rural en el norte de México, por ejemplo<sup>13</sup>) pudieron haber participado en la matanza en Torreón en 1911. Mientras que la discriminación: *“le impone un trato diferenciado en diversos ámbitos de la vida social, en la que el [dominante] participa de una manera en la que puede llegar a humillarlo”* (Wieviorka 1993: 129). Lo anterior es más visible en el racismo de corte popular, en el cual los discriminadores a falta de un soporte político – de menos a simple vista- para sus prácticas, optan por menospreciar al de raza inferior por medio de mecanismos de diferenciación en la vida cotidiana como prohibir el acceso de algunas razas a ciertos lugares y eventos (restaurantes, transporte público, etc.), como lo sucedido en la década de 1930 en Sonora donde algunos comerciantes locales prohibieron la entrada de ciudadanos chinos a sus locales (Espinoza 1932). A su vez, ambas formas de racismo pueden combinarse.

Una vez que la raza dominante logra armar, con la ayuda del prejuicio racial y de sus mecanismos, una serie de mitos raciales sobre una raza no deseada, de una manera cohesionada, esto permite al racismo alcanzar su institucionalización. Esto *“no significa aquí necesariamente que el racismo sea declarado y este presente en la conciencia de quienes, en ocasiones parecen seguir sus dictados, aunque sin tomar iniciativas racistas personales”* (Wieviorka 1993: 146). Aquí el racismo se desprende de prácticas individuales

---

<sup>12</sup> “Boycotage a los chinos”, *El Imparcial*, México, D.F, 13 de mayo de 1911, pag. 5. Cabe destacar que uno de los miembros fundadores de la Cámara comercial de Guaymas fue Plutarco Elías Calles.

<sup>13</sup> Un ejemplo claro se encontraba en José María Arana, el cual como se ha dicho, fue el principal líder del movimiento antichino en Sonora durante las dos primeras décadas del siglo XX. Otro ejemplo se haya en Plutarco Elías Calles el cual ejercía tanto de profesor de primaria como de comerciante.

y encuentra su fundamento en las instituciones del estado. Este nuevo nivel de racismo puede manifestarse de dos maneras: donde el Estado maneja un discurso racial frontal, sin esforzarse por esconderlo (como en el nazismo alemán o el racismo antichino en algunos gobiernos estatales del norte de México desde inicios del siglo XX), o bien el discurso racista presentado de una manera sutil y aparentemente moderado, es decir, un racismo “socialmente” aceptado, el cual la mayoría de las élites se niegan de antemano a llamarlo racismo (Van Dijk 2003: 15). Este último ilustra el caso de la institucionalización del racismo antichino en México en la década de los 20’s y los 30’s del siglo XX (véase Yankelevich 2004 y el capítulo 1 de este trabajo) y las prácticas habituales del poder Ejecutivo (Obregón) en la expulsión masiva de individuos chinos por considerarles “extranjeros perniciosos”. Aquí el discurso racista se escondió en la solución de conflictos sociales (la guerra de los Tong) por medios legales. Con esto se puede reconocer que el racismo puede llegar a ser institucional sin llegar a ser un factor totalizador para el Estado.

Respecto a lo anterior, Wieviorka propone una serie de principios de “diferenciación analítica” entre diversos tipos de racismos que se manifiestan en las élites. Por lo tanto, la primera diferenciación conceptual está en determinar si el tipo de racismo analizado es político o no, ya que el Estado, por medio de lo político *“unifica... determinadas prácticas, discursos y efectos, que sin él, no podrían encontrar la forme de reagruparse”* (104). Entre el racismo no político se encuentra el infrarracismo y el racismo fragmentado. En ellos el racismo aparece como un ente aislado –ya sea individualmente o en grupos- y carente de una cohesión nacional, ya sea porque carezca de la simpatía necesaria entre la población o bien las élites no comparten ciertos prejuicios en contra de la raza atacada. Lo anterior no quiere decir que en el racismo fragmentado -más que en el infrarracismo- no tenga elementos raciales fuertes (como la formación de prejuicios



raciales) enclavados en el imaginario colectivo. Es más, el racismo fragmentado puede llegar a tener bastante fuerza manifestada en actos masivos o en discursos intelectuales. La diferencia entre racismo no político y el considerado como tal –el cual Wieviorka lo divide en político y de Estado- es que el racismo político tiene la facultad de cohesionar, bajo una ideología nacionalista, en el caso del nacionalismo antichino mexicano, los prejuicios fragmentados por medio de movimientos políticos, intelectuales y religiosos, sintetizando sus estructuras ideológicas. Respecto a esta clasificación, se puede decir que la larga duración del sentimiento antichino en las élites mexicanas ha pasado por ambos tipos de racismo. Se puede considerar como “racismo fragmentado” al periodo comprendido del Porfiriato (1870’s) hasta la Revolución (1917) en donde se manifestaron desde los prejuicios raciales “típicos” que se le achacaban al chino, pasando por la formación de discursos ideológicos anunciando lo nocivo de esta inmigración, hasta los acontecimientos más violentos contra los orientales en México (mayo 1911). Mientras que el racismo político antichino se puede considerar al periodo de los primeros gobiernos posrevolucionarios, en especial en la “Dinastía Sonorense”, en donde acciones políticas, provenientes del poder ejecutivo (Yankelevich 2004) llevaron a la práctica la discriminación y segregación racial (el uso del artículo 33 constitucional para sacar a individuos chinos del país sin algún juicio previo). Sin embargo, los periodos mencionados no son más que una manera de ilustrar cronológicamente el racismo antichino de acuerdo con la clasificación anteriormente expuesta. Ya que, si se analiza con detalle se puede considerar al periodo revolucionario como un elemento de transición del racismo fragmentado al político, con la emisión de leyes antichinas en el estado de Sonora desde 1910 aproximadamente.

#### **1.4 El racismo dentro del discurso nacionalista mexicano.**

La obsesión por buscar una cultura hegemónica, la cual llevaría a la homogeneidad racial, fue una característica de las élites mexicanas desde la fundación del estado nacional (1821) hasta los gobiernos revolucionarios quienes la llevaron hasta su máximo esplendor ideológico con la “raza cósmica” mestiza. Gómez Izquierdo (2005) menciona que la idea de homogenización impulsada por una ideología nacional implicará, tarde o temprano, en una interacción con el racismo y una vinculación directa con la ideología general: *“la sociedad industrial propicia la idea de que cada Estado debe proveer a su cultura nacional de su propio espacio político territorial”* (121). Los aparatos más usuales para promover la homogenización nacional, como ya se ha mencionado, el Estado los encuentra en la educación nacional y en el idioma. Por medio de estos mecanismos, el grupo dirigente inculca el amor a la “Patria” como una “enseñanza” incuestionable, que por medio de la cual se promueve la idea de que la cultura, lo cultural, está en la sangre y en el resaltamiento de un pasado glorioso, cuyas características ancestrales fluyen “consanguíneamente” hasta el presente. En la redacción de una “historia patria” revolucionaria, las élites mexicanas asumen su total “occidentalidad” en remarcar las diferencias entre los considerados “mexicanos” con la raza indígena principalmente. De esta manera es asumido y adaptado el pensamiento racial europeo al contexto nacional *“La estigmatización de pueblos y culturas no europeas es una característica inconfundible de la manera de razonar, de construir imágenes propias del pensamiento racial europeo”* (Gómez Izquierdo 2005: 135).

En el México porfirista, el asunto de la homogenización racial y cultural estaba más o menos resuelta con la obsesión de las élites por buscar en modelos extranjeros de colonización europea, el cual a largo plazo, solucionaría esta problemática. Sin embargo, el carácter “introspectivo” de la Revolución acabó por sepultar el “criollismo” buscado por las

elites decimonónicas: *“Ahora sólo quedaban en teoría dos opciones, un México indio y un México mestizo”* (Basave 1992: 122). Pero la opción de un México “indígena”, como ya se dijo, no era viable ya que era una raza en decadencia proveniente de ancestros míticos: la “verdadera” raza indígena había muerto con la conquista. De esta manera, el único camino era hacia la legitimización del pueblo mestizo, un pueblo “bastardo”, parte bárbaro y parte civilizado. Por lo tanto, para el discurso nacionalista mestizo, era necesario destacar lo nocivo, lo degradable de las razas indígenas para mostrar el avance del mestizo; pero, a su vez este se reconocían las virtudes de esa raza que aún se conservan genéticamente en el mexicano “moderno”. Lo anterior representaba un problema, que, para solucionarlo, las élites necesitaban una ideología totalizadora que los impulsara a lograr sus objetivos hegemónicos raciales-nacionales. Esto es alcanzado con la Mestizofilia mexicana

#### **1.4.1 El desarrollo de la Mestizofilia mexicana.**

##### **Antecedentes**

La mestizofilia tiene su origen en la necesidad de las élites mexicanas de lograr una cohesión nacional por medio de una ideología homogenizante. A su vez, tiene como objetivo la creación de una identidad nacional; una vez logrado el objetivo, esta identidad requiere de un Estado que la contenga y la separe de las demás (Basave 1992: 14): Esta es la naturaleza excluyente del nacionalismo mexicano a través de la mestizofilia. Esta se desarrolla teóricamente en dos vertientes principales: la Hispanofilia y el Indigenismo. La primera se refiere, en resumidas cuentas, a la supremacía de mestizo por el dominio de la sangre española sobre la indígena (el civilizado sobre el bárbaro). Esta última desaparecería

con el transcurso del tiempo, permitiendo al mexicano lograr su pureza racial. Esta corriente ve en la cristianización de los indios la oportunidad para la integración de México a la cultura latino-occidental. Mientras que el Indigenismo conserva el paternalismo colonial de proteger al indio, donde es visto como un ser “débil”, un “niño” el cual necesita cuidados y atenciones. Para esta vertiente, el mestizaje sólo sería posible buscando el bienestar del indio<sup>14</sup>.

Como se ha mencionado con anterioridad, la ideología mestizófila encuentra su culminación política en el periodo revolucionario y en los gobiernos subsecuentes. Sin embargo, las raíces teóricas de la raza mestiza se encuentran en los intelectuales porfiristas. El primer antecedente de la mestizofilia revolucionaria se encuentra en las ideas de Vicente Riva Palacio (1832-1896). Este plasmó sus ideas sobre el mestizaje en artículos publicados en el periódico “El Ahuizote” y en su máxima obra “*México a través de los siglos*” (1884-1889), la cual escribió preso en la cárcel de Tlatelolco. Riva Palacio rompe con las ideas “criollistas” de una metamorfosis del indio y propone la creación de un pueblo único con nacionalidad propia: “*toda tentativa de ideas...era infructuosa mientras el cruzamiento de razas no produjese un pueblo nuevo, exclusivamente mexicano*” (Riva Palacio en Basave 1992: 30). Este pueblo nuevo, el mestizo, empieza a destacar como raza en la Independencia, la cual sin el mestizo hubiera sido imposible. El autor también hace referencia a que la gran diferencia de grupos étnicos en el país impide tener una “idiosincrasia de raza”, por lo tanto veía a la mestización como un proceso inconcluso, y sólo con el transcurso de los siglos “*el verdadero mexicano, el mexicano del porvenir, [será] tan diverso del español y del indio como el italiano del alemán*” (Riva Palacio en Basave 1992: 30). Riva Palacio menciona que la mestización favorece a las dos razas que le

---

<sup>14</sup> Ambas corrientes se irán desarrollando conforme a los discursos analizados en las siguientes páginas.

antecedentes, criolla e indígena; sin embargo por la superioridad evolutiva de la primera, aseguraba su existencia a través del grupo mestizo (hispanofilia). Las ideas mestizófilas de Riva Palacio tuvieron una continuidad hasta los primeros años del siglo XX, ya que continuó publicando artículos sobre este tópico en “El Ahizote”. Es posible que por medio de este, Flores Magón haya tenido contacto con la mestizofilia de Riva Palacio cuando arrendó el “Hijo del Ahuizote” a principios de siglo.

La continuidad de las ideas de Riva Palacio sobre el mestizaje, se encuentran en Justo Sierra (1848-1912) y en la publicación de su ensayo “*México social y político*” (1889). Sierra observa que el indígena se encuentra en una “pasividad incurable”; para sacarlos de este estado es necesario una buena alimentación, educación y sobre todo el mestizaje, que, al igual en Riva Palacio, es cuestión de tiempo para su culminación. Por lo tanto, para Sierra y a diferencia de su antecesor, los factores culturales son también importantes en la mestización y no sólo los factores raciales: “*Racialmente, el mestizo es el indio transformado...socialmente, el mestizo parece ser el representante de la incipiente clase media porfiriana de la que como intelectual forma parte... [la] posición ideológica y social suple cualquier diferencia sanguínea*” (Basave 1992: 34-35). La transformación del indígena fortalecerá al país y a su raza por haber llegado a la civilización, pero no como raza india, sino por medio del mestizo o “neo-mexicano”, en quien recae el progreso de la nación. Para Sierra, a diferencia de los mestizófilos revolucionarios, el proceso del mestizaje puede ser acelerado –“activar la mezcla”- mediante la inmigración europea. Para este autor la grandeza del pueblo mestizo estaba en la gloriosidad de su pasado indígena, mientras que para su predecesor intelectual, Francisco G. Cosmes, para la supervivencia de la nación era necesario mantener intactos los elementos intelectuales y morales de origen español. Cosmes aceptó el mestizaje sólo porque estaba seguro de que al final, “lo español”

sobreviviría a la mezcla: “*intelectual y moralmente hablando somos españoles, un tanto modificados por el medio*” (Cosmes en Basave1992: 39). Para este autor los mexicanos descienden directamente de Hernán Cortés, mientras que para Sierra a Cuauhtémoc (el *heroico salvaje*) le correspondía este honor.

La obra “*El porvenir de las naciones hispanoamericanas*” (1899) de Francisco Bulnes (1847-1924), mencionaba la existencia de tres tipos de razas en el mundo de acuerdo a su régimen alimenticio: la del trigo, maíz y arroz, siendo la del trigo la más poderosa por su nutrición. En México, cuya población pertenecía a la “raza del maíz”, no estaba bien nutrida, debido a que este grano no era –a diferencia del trigo- lo suficientemente nutritivo; lo anterior representaba uno de los dos problemas centrales del país. A diferencia de sus antecesores, Bulnes veía posible el cambio del mestizo por medios culturales e históricos (la alimentación). El mestizo “*es susceptible de gran civilización porque posee muy buenas facultades mentales*” (Bulnes 1998: 16). Sobre el segundo problema nacional, Bulnes retomó la “necesidad” que México tenía de recibir inmigración europea para la *mejora* de la raza mestiza inconclusa. Lo anterior indicaba una importancia mayor del aspecto biológico de la mestización (a diferencia de Sierra), sin embargo, como ya se mencionó, esta no era una categoría indispensable. Para los intelectuales porfiristas, según Basave, “*El mestizo en su calidad de elemento unificador y patriota, era el único capaz de sacar a México de las inveteradas luchas intestinas*” (1992: 41).

#### **1.4.2 Mestizofilia revolucionaria.**

A principios del siglo XX, las ideas sobre el mestizaje empiezan a ser conocidas por otros sectores no intelectuales, por medio de que algunos periódicos los cuales empezaron a hacer la asociación del mestizo con *lo nacional*. Gracias a esto y a un buen número de lectores que tuvieron algunas obras de los intelectuales porfiristas antes mencionados, el

discurso sobre las problemáticas raciales fue tocado por todas las fracciones del México revolucionario. Aún en este contexto hubo resabios de pensamientos pro criollos, pro indígenas y anti indígenas; pero aún todas estas incluían al mestizo como parte central de su pensamiento.

Es probable que el ideólogo y escritor Andrés Molina Enríquez (1868-1940) sea el mestizófilo que más haya abundado y profundizado sobre el tema. Basave menciona respecto a este pensador: *“aquel que al paso de los años, habría de darle a la mestizofilia una extensión y profundidad nunca vistas, elevándola al rango de una autentica teoría globalizadora”* (1992: 4). Miembro de una familia de tradición liberal, Molina Enríquez estudió leyes, posteriormente se hizo profesor de Etnología (1907) y miembro del Museo Nacional de Arqueología. Se unió a la Revolución maderista después de ser reyista durante el porfiriato, pero rápidamente criticó a Madero de “moderado” separándose de éste al final del interinato de De la Barra, proclamando el Plan de Texcoco (1911) por el cual fue apresado. En 1895 escribió el *“Evangelio de una nueva Reforma”*, donde empezó a manifestar sus ideas mestizófilas. Introdujo su idea del mestizaje el concepto de *nacionalidad etnográfica*, la cual se ve imposibilitada debido –como decía Riva Palacio- a la gran diversidad de razas indígenas dentro del país. También introdujo el concepto marxista de lucha de clases sustituyéndolo por el de “lucha de razas”, es decir, la pugna racial como motor de la historia mexicana. Dentro de esta lucha racial los indios eran vistos como conservadores y los criollos como liberales. En esta primera etapa de sus ideas mestizantes el mexicano-mestizo aparece con herencia criolla casi por completo (la religión y la moral como agentes conciliadores). Esta concepción empezó a cambiar en la publicación de su obra *“La Reforma y Juárez”* (1906), donde el mestizo empezó a aparecer como una mezcla donde sobreviven “lo mejor” de ambas razas; aunque la preponderancia

del español sigue siendo más visible ya que esta logró *“la fusión de dos razas antagónicas separadas por un abismo evolutivo...ni los españoles solos hubieran podido desarrollarse en un medio ajeno, ni los indígenas hubieran sido capaces de crear una civilización tan avanzada como la europea sin el curso de los conquistadores”* (Molina Enríquez en Basave 1992: 56). Entre esta lucha de razas, el mestizo aparece como el único agente capaz de lograr la cohesión nacional, y por lo tanto, es necesario que el grupo mestizo fuera la clase dirigente del país. De esta manera. Morelos aparece como el primero “gran mestizo”, el cual de haber ganado la guerra de Independencia, hubiera sido el único en poder organizar un gobierno estable. Si embargo, el mestizo había iniciado su camino al poder en 1854 con el Plan de Ayutla (cuando el liberal Juan Álvarez derrocó a Santa Anna) alcanzado el poder con el Plan de Tuxtepec (1876) y el gobierno de Porfirio Díaz. En 1909 publica *“su obra cumbre, en la que habría de plasmar de una vez por todas su pensamiento mestizófilo”* (Basave 1992: 60): *“Los grandes problemas nacionales”*. En esta obra, Molina Enríquez introduce las ideas de Bulnes sobre la nutrición en las razas. El ser humano necesita oxígeno y carbono para vivir, mientras que el primero está en el aire el segundo solo puede ser conseguido a través de consumir una cantidad adecuada de cereales, por lo tanto estudió las zonas de México más propensas para sembrar trigo, llegando a la conclusión de que el altiplano mexicano era la zona más propensa, a esta la llamaba “zona fundamental”, cuyo corazón está en Guanajuato; aunque en otras zonas del país se pudiera sembrar trigo, maíz o frijol –el alimento “básico” del mestizo-, no tendrían los mismos nutrientes que en la zona mencionada. Aquí Molina Enríquez retomó las ideas del mestizo como una raza “incompleta” presente en la mayoría de sus antecesores; por lo tanto, como dice Bulnes, el mestizo estando mejor alimentado puede alcanzar todo su potencial. Sin embargo, y a diferencia de Bulnes, M. Enríquez mencionaba que el maíz es una gran fuente



de nutrición y el pulque, el cual según el no se consume fuera de la “zona mestiza fundamental”, es comparado con la cerveza europea por su nutrición y poco poder embriagador. En lo anterior M. Enríquez retoma su idea del mestizo como el producto de dos buenas razas. Este está determinado “*por el cruzamiento de elemento español y del elemento indígena, no es la raza nueva, es la raza indígena considerada como la totalidad de las razas indígenas de nuestro suelo, modificadas por la sangre española*” (Molina Enríquez 1979: 344). Los mestizos poseen un mayor “contenido” de sangre indígena que española, pero esta sangre india es transformada, *depurada* generacionalmente por los mestizos: “*Los mestizos han ido absorbiendo poco a poco a los indígenas y de hacerse las reformas que en estos estudios proponemos, es seguro que llegarán a incorporárselos en su totalidad, en un futuro no muy lejano*” (Molina Enríquez 1979: 345). Por lo tanto, el autor veía en el mestizo un atraso físico, de “evolución cerebral”; aunque esto tiene corrección en lo cultural, como dice Sierra, con la absorción del conocimiento cultural blanco: “*Su condición natural no es desventajosa*” (Molina Enríquez 1979: 301). Por lo tanto considera como un absurdo la idea de la necesidad de la inmigración europea para la existencia nacional. Es más, cuando el mestizo se haya “purificado racialmente”, tendrá que valorar y defender sus costumbres frente a la “nefasta” influencia extranjera que destruye los valores familiares del mestizo. De esta manera, para Molina Enríquez a inicios del siglo XX, las condiciones estaban dadas para que los mestizos formen una *verdadera Patria mexicana*. El momento de la consolidación de la “clase” mestiza había empezado con la Revolución maderista de 1910<sup>15</sup>. Francisco I. Madero lo catalogó como: “*el mayor ideólogo de la*

---

<sup>15</sup> Las ideas mestizófilas de M. Enríquez continuaron desarrollándose después de “Los grandes problemas nacionales” con cambios importantes. En su obra “Revolución Agraria” (1913), ve al mundo dividido en dos culturas: oriental y occidental, donde los indígenas mexicanos eran de origen oriental. América vino a solucionar este problema con la mezcla de ambos grupos. Rechaza celebrar la fecha del 16 de septiembre de

*Revolución Mexicana por ser el creador de la verdadera teoría política de ese movimiento*” (Basave 1992: 82). Lo anterior pudo estar presente en el imaginario de autoridades, soldados y pobladores involucrados en los asesinatos en Torreón al momento de tomar la decisión de matar a los chinos: la defensa de su “recién” adquirida pureza etno-racial pudo proporcionarles el último aliento para llevar a cabo los asesinatos.

Las ideas sobre la mestizofilia revolucionaria continuaron en Manuel Gamio (1883-1960). Antropólogo y Arqueólogo, es considerado como el padre del Indigenismo del siglo XX con la fundación del Instituto Indigenista Interamericano de la cual fue director (1940-1960). En su libro *“Forjando Patria”* (1915) manifestaba sus ideas y preocupaciones por la nacionalidad mexicana, desarrollando sus ideas mestizantes. Estas provenían de su profundo interés por la homogeneidad, ya que sin ella, México no podía ser una nación – como Japón o Alemania- porque carecía de una unidad étnica, racial y cultural. A principios del siglo XX, México era un *conjunto* de patrias en donde el indígena es explotado por el blanco, por lo tanto era necesaria la fusión de razas para acceder al nacionalismo y acercar a razas tan separadas unas de otras. Para esto, primeramente, era necesario sacar al indio de su miseria y acercarlo al nivel del blanco. Sin embargo, por el rezago de siglos del primero respecto al segundo, el único camino real que le queda el indio era *“tras la máscara mestiza, en cambio, el indio puede colocarse al banquete de la modernidad, el del mexicano urbano e industrial que empieza a gestarse en la Revolución”* (Gamio en Basave 1992: 126). Este proceso de mestizaje estaría impulsado por la

---

1810 como la conmemoración de la Independencia y propone la del 6 de noviembre de 1813, fecha en que el mestizo Morelos declaró la independencia. En el quinto volumen de esta obra (1936), Madero es llamado criollo pervertido por el grupo científico, ocasionó que el indio-mestizo Orozco se levantara en armas, logrando con esto el ascenso de Victoriano Huerta al poder (indio huichol), el cual nunca se acomplejó ante criollos y extranjeros. Veía en Francisco Villa *“un bello tipo de la contextura y la potencialidad de los hombres que van formando la nación mexicana... [Villa] fue el hombre más grande de la Revolución”* (Basave 1992: 77).

castellanización del lenguaje, que, al fin y al cabo, sería la característica primordial de la nacionalidad mexicana. Al igual que M. Enríquez, Gamio rechazaba a aquellos que piden la inmigración europea como necesidad nacional (“extranjeras ridículas”) ya que en lugar de favorecer, descompondría aún más una raza, que si bien no había conseguido aún, pero estaba en el “camino correcto” para obtener una identidad nacional. Un contemporáneo de Gamio llamado José Vasconcelos (1882-1959), llevó a la mestizofilia mexicana al nivel de una ideología hispanoamericana proponiendo la unificación de Mesoamérica. Participó en la revolución maderista haciendo trabajo ideológico dentro del Partido Antirreleccionista de Madero. Su pensamiento mestizófilo empezó a manifestarse en su obra “Estudios Indostánicos, donde mencionaba que solo las razas mestizas producen grandes civilizaciones. Veía en el clima caluroso y tropical latinoamericano *“la condición del verdadero progreso homogéneo de todas las potencias humanas”* Vasconcelos en Basave 1992: 131). Pero no fue hasta *“La Raza Cósmica”* (1925) donde desarrolló su teoría con plenitud. En la era de la “raza cósmica”, todas las razas del mundo tienden a mezclarse hasta llegar a un “nuevo humano” compuesto de la selección de los pueblos existentes. La era de la *quinta raza*, como la llamaba, tendría su origen en Latinoamérica cuya capital sería “Universópolis”, ubicada cerca del río Amazonas:

*“Su predestinación obedece al designio de constituir la cuna de una quinta raza en la que se fundirán todos los pueblos, para reemplazar a los cuatro que aisladamente han venido forjando la historia. En el suelo de América hallará término la dispersión, así se consumirá por el triunfo del amor fecundo, y la superación de todas las estirpes... los pueblos llamados latinos... están llamados a consumarla. Y tal finalidad al oculto designio es la garantía de nuestro triunfo”* (Vasconcelos 1967: 27).

En la era de la “raza cósmica”, el nuevo hombre será guiado por el instinto espiritual, el cual haría desaparecer a *feos y tontos*. La importancia del pasado indígena de América

radica en que, según Vasconcelos, estos tenían restos de los atlantes, habitantes de la Atlántida, estos habían degradado en los imperios mesoamericanos:

*“La raza que hemos convenido llamar Atlántida prosperó y decayó en América. Después de un extraordinario florecimiento y tras de cumplir su ciclo, terminada su misión particular, entró en silencio y fue decayendo hasta quedar reducida a los menguados imperios aztecas indignos totalmente de la antigua y superior cultura. Al caer los atlantes, la civilización... se trasladó a otros sitios y cambió de stirpe”*

(Vasconcelos 1967:26).

Cuando la mestización mundial este hecha, en la nueva raza perdurarán los caracteres fisonómicos caucásicos.

Esta es la idealización máxima de la ideología mestizofilia mexicana, que, en el caso de Vasconcelos –como un poco en Gamio- rebasó las fronteras nacionales. A su vez, se puede mencionar que ninguno de los autores mencionados manifestó que “lo indígena” perduraría hasta el mestizo puro. De hecho, el largo proceso de mestización tenía el objetivo de depurar las características físicas, mentales y raciales de procedencia india. Ya que al fin y al cabo, el “hombre nuevo” el mestizo, se parecería más al hombre blanco, aunque mejorado por otras razas.

#### **1.4.3 El pensamiento racial antichino en el discurso de las élites mexicanas: cuatro casos.**

Una vez aclarado que la mestizofilia como ideología nacional funcionó como la principal corriente racial en las élites mexicanas de finales del siglo XIX y de la primera mitad del XX, a continuación se analizarán cuatro discursos político-ideológicos de cuatro intelectuales mexicanos, los cuales, de manera indirecta –en dos de ellos- o directa han abordado el tema sobre la inmigración china y al individuo chino *en sí mismo*. Entre estos cuatro personajes existieron diferencias tanto ideológicas como temporales, lo cual fue

importante para poder hacer un seguimiento del pensamiento racial sobre el chino en las élites antes, durante y después de la Revolución Mexicana y de los acontecimientos en Torreón. Primeramente se analizará dos escritos del ya mencionado Francisco Bulnes (1998). Su análisis –sobre todo en “*Once mil leguas sobre el Hemisferio Norte*”– es muy importante para determinar uno de los posibles orígenes de los prejuicios raciales contra los chinos “típicos” utilizados para justificar su persecución, y en algunos casos, su aniquilamiento (Torreón en 1911). Los dos siguientes son dos actores principales –uno de ellos de manera más directa, y el otro de una forma más ideológica- de esta investigación: Francisco I. Madero con “*La Sucesión Presidencial de 1910*” (1985) y Ricardo Flores Magón con el Manifiesto del PLM de 1906 (Zertuche 1996). Ambos discursos servirán para vincular a la matanza de chinos en Torreón en un plano *ideológico-discursivo* de escala nacional (desechando de una vez por toda la espontaneidad del evento). El cuarto y último autor es, sin duda indiscutible, el mayor exponente en el nivel discursivo del racismo antichino en México: José Ángel Espinoza y sus dos obras “*El problema chino en México*” (1931) y “*El ejemplo de Sonora*” (1932), en donde convergen tanto los prejuicios raciales antichinos de las élites como los prejuicios arraigados en la cultura popular. Ambas obras estarán analizadas comparativamente con aquel que es considerado como el padre del racismo moderno: Gobineau y su “*Ensayo sobre la desigualdad de las razas*”.

En su ensayo “*Las tres razas humanas*” (1899), como ya se mencionó, Bulnes (1998) ve a la humanidad dividida en tres razas: las razas consumidoras de trigo, de maíz y de arroz. La raza superior, la del trigo “*son las resueltas a no conservar más que la verdad en la esfera intelectual...La historia nos enseña que la raza de trigo es la única verdaderamente progresista...los grandes imperios de la antigüedad se fundaron sin excepción sobre los campos de trigo*” (1998: 17-18). También ya se ha mencionado que la

raza de maíz, la mestiza mexicana, estaba mal nutrida a consecuencia de la falta de nutrientes presentes en el trigo, pero tenía oportunidades de evolucionar cambiando su régimen alimenticio. Sin embargo, las razas consumidoras de arroz, estaban muy lejos de alcanzar a las dos primeras:

*“El arroz fundó dos tenebrosos imperios, animalizado por su espíritu conservador, como por un instinto de tortuga inmóvil, en el fondo de los fangos de sombrías ignorancias: La India de los brahmanes y China...*

*[sobre la invasión inglesa a la India brahamánica] Esta conquista pone en evidencia la debilidad de las naciones que se alimentan exclusivamente de arroz...el imperio chino se ha conservado en los colmillos de los conquistadores...China es el imperio que presenta menos energía para conservarse independiente*

(18-19).

Con la “naturaleza” inferior del imperio chino, ¿que se podía esperar de sus inmigrantes?

Bulnes menciona la composición de la “estratificación histórica” de las tres razas: *“La historia nos enseña que con extrema facilidad la raza de trigo conquistó a la del maíz y con mucha facilidad aún ha subyugado a la del arroz, que expresa la debilidad extrema”* (19).

Con lo anterior, Bulnes expresa claramente el “segundo” lugar de la raza del maíz, ya que fue fácilmente, en el *pasado*, dominada por la de trigo. Y en último lugar la del arroz, la cual demuestra su inferioridad respecto a la raza mestiza por seguir siendo esclava de la de trigo y por su futuro “oscuro” –por su debilidad- a diferencia de la raza del maíz quien es propensa a la evolución natural. Lo anterior le sirve a Bulnes para establecer la historia de la *evolución natural del mestizo*, ya que como un ser intermedio tiene un *adelante*, en donde estaba el ario, y un *detrás*, donde estaba el chino.

En su ensayo *“Once mil leguas sobre el Hemisferio Norte”* (1899), Bulnes posiblemente sea el primer mexicano en escribir sus ideas, pensamientos, reacciones y prejuicios sobre los chinos de primera fuente. Bulnes participó, en 1874, en un viaje de varios científicos mexicanos comandados por Díaz Covarrubias y por mandato del

presidente Lerdo de Tejada, con el objetivo de observar al planeta Venus desde el Japón, ya que ahí, según los científicos, sería el mejor punto sobre la Tierra para ver el fenómeno astronómico. La primera escala de su viaje la hizo en Cuba, donde expresó sus ideas sobre la población negra de la isla *“Los negros resisten el poder depresivo y no se vengan por impotencia, pero en ellos todo es odio. El español y el cubano son dos maestros a quienes detestan con la misma fuerza...los negros ostentan su asquerosa miseria y recorren la ciudad [la Habana] con el paso pesado de los expresidarios”* (1998: 168-169). Después de estar unos días, la caravana científica se embarca rumbo al puerto de Philadelphia, trasladándose por tren a San Francisco donde zarparon rumbo a Japón. Este pueblo, aún perteneciendo a la “raza de arroz”, tenían diferencias esenciales con el pueblo chino. Ya en Japón, Bulnes escribe admirado la manera en como los japoneses se han adaptado a la presencia de extranjeros occidentales. A su vez, destaca el orden y las costumbres japonesas y hace énfasis en lo inferior de la cultura china. Bulnes fue invitado por un compatriota suyo a presenciar una obra de teatro “típico” japonés, el cual se compone de drama y comedia, mencionando que la primera: *“pertenece por completo a la escuela china y entran en escena solamente los grandes personajes que cantan en vez de hablar, ridículamente vestidos y representando hechos inverosímiles. La comedia, pro el contrario, pone en relieve la verdadera vida japonesa, y debe de ser muy espiritual”* (177). Para Bulnes estas diferencias entre ambas culturas orientales, es que la japonesa posee una cultura más adelantada por su “naturaleza” dispuesta a aprender de los occidentales: *“su carácter es dulce, aman a los extranjeros y están siempre dispuestos a servirle”* (181). Esto difería del chino y su “naturaleza”: *“animalizado por su espíritu conservador, como por un instinto de tortuga inmóvil, en el fondo de los fangos de sombrías ignorancias”* (18). Este mito racial puede provenir de las grandes guerras que el pueblo chino libró contra las

alianzas de las potencias occidentales –en especial Estados Unidos, Rusia e Inglaterra- a lo largo de todo el siglo XIX, contando estas, en muchas ocasiones con la simpatía de las dinastías reinantes. En estas invasiones a China con el objetivo de abrir los puertos al comercio con occidente<sup>16</sup>, se cometieron asesinatos masivos a colonias de extranjeros por “turbas” iracundas de chinos (Breve Historia moderna de China 1980: 190). Posteriormente, a inicios de 1875, la caravana de científicos mexicanos llegó al puerto de Hong Kong. Desde el comienzo de su narración, Bulnes evidencía un rechazo *a priori* hacia el pueblo chino: “*Hong Kong, una roca estéril donde viven 700000 seres humanos y se venden 300 millones de opium al año. La población es mixta: los chinos, sucios como la conciencia de un demonio, ocupan la parte baja; los ingleses...han tomado la parte elevada de la montaña donde han levantado fortaleza y declarado a Hong Kong primer puerto de Asia* (194). Pero, a diferencia de lo que pueda parecer en primer plano, el racismo de Bulnes contra el chino no es *racial* exclusivamente, sino *étnico*, ya que, los japoneses pese a su pertenencia a la “raza de arroz”, han logrado incorporarse al mundo moderno por el contacto y aceptación con la de trigo. Esto se pone en evidencia en Bulnes cuando hace una comparación entre el teatro chino y japonés, tomando en cuenta que el nivel “artístico” de una raza pone en evidencia su “predestinación” natural hacia el progreso intelectual, hacia lo bello. Para Bulnes el teatro chino: “*me pareció inferior el japonés...el público estaba colocado en galerías altas que impedían ver la mayor parte...el canto era horrible, una especie de recitado sin cadencia, sin armonía, sin medida; no pasaba de una*

---

<sup>16</sup> Durante el siglo XIX, China sufrió lo que llaman la “Guerra del Opio”, que fueron una serie de enfrentamientos entre los gobiernos chino e inglés entre 1839 y 1860, originados por protesta del primero debido a la excesiva cantidad de opio que los occidentales introducían de la India. Existe la historia que, en una ocasión que el Emperador Daoguang mandó a decomisar los cargamentos de “té” de barcos ingleses, encontraron más de tres millones de kilos de opio formados en una gran bola (Breve Historia moderna de China, 1980).



*acumulación de gritos y gemidos”* (195). Los párrafos posteriores los dedica el autor para señalar las cuestiones alimenticias y de higiene en China, ya que esta:

*“es una de las cuestiones mas graves...Es evidente que si un chino ayudado por las salsas puede hacer pasar carne de rata como de gallina, lo hará sin más remordimientos que el de no haber envenenado a su cliente.*

*Un hombre que cuida un poco su estómago, al pedir un beefsteak está forzado en ir a presenciar su preparación...Bajo este principio de desconfianza higiénica, entré al restaurante, pasé a la cocina, ordené el menú, lo vi disponer y me lo comí”* (195).

La cita anterior, es posiblemente la referencia más antigua de un intelectual mexicano sobre lo “sucios” que son los chinos y de la falta de higiene de los últimos como un elemento más de su naturaleza. Estas ideas fueron desarrolladas –desde prejuicios populares hasta argumentos legales- al lo largo del siglo XIX y mediados del XX siempre que se quería atacar a la inmigración china. También se menciona la “falta” natural de ética y de higiene por parte de los chinos; estas carencias los hacían estar a punto –si bien ni les interesaba- de envenenar a cualquier cliente que acudiera a sus restaurantes. Lo anterior hace recordar una de las versiones revolucionarias (el licor envenenado que según proporcionaron los chinos a los maderistas) que circularon en Torreón en 1911 sobre las *razones* y las *causas* de la matanza de chinos. También la cita anterior refleja los prejuicios “típicos” que se le achacaban al chino, prejuicios que si bien Bulnes no tenía con anterioridad a su llegada a Hong Kong, este los aprendió de la persona con quien primeramente tuvo contacto, un inglés residente en la isla desde hace varios años. Este lo pone al tanto del odio del poblador local hacia los extranjeros y de su “estupidez” innata. Según Bulnes, los panaderos chinos en la guerra de 1858: *“se reunieron para buscar la manera de acabar con los ingleses y resolvieron envenenar su pan, pero como carecen de inteligencia...cargaron demasiado las dosis de arsénico, al grado de hacer imposible el*

*buen sabor del comestible*” (198). De esta manera, Bulnes justifica el imperialismo occidental en China y sus acciones violentas, ya que a diferencia del carácter “servil” del japonés con los occidentales, los chinos y su natural tendencia hacia la “crueldad”, ocasionan que los extranjeros los repriman tensando las relaciones entre ambas razas. Lo anterior se manifestó plenamente en los acontecimientos de Torreón, en donde sólo se asesinaron a cinco japoneses –por 303 chinos- ya que se les confundió con ciudadanos chinos, demostrando que los asesinatos contra estos fueron promovidos tanto por un odio racial (visual) como étnico (los chinos tenían una cultura inferior a la japonesa).

Como se manifestó en el capítulo 1, varios historiadores que han abordado el tema de la inmigración china a México han manifestado que el rechazo a esta por parte del discurso revolucionario, fue uno de los puntos que permitieron cohesionar a las diferentes fracciones rebeldes contra el gobierno de Porfirio Díaz: *“La oposición de Díaz se había asociado con frecuencia al sentimiento antichino, y con el rompimiento de la Revolución, las comunidades chinas devinieron víctimas de una sistemática hostilización y en ocasiones de verdaderas masacres”* (Barr 1973: 337). Es más, algunos han relacionado el antichinismo como una característica del nacionalismo revolucionario (Gómez Izquierdo 1991). Lo anterior encuentra sentido desde el análisis de los elementos racistas presentes en el discurso de dos de los principales revolucionarios: Francisco I. Madero y Ricardo Flores Magón. Sin embargo, en estos autores no existe una discusión profunda y detallada de los problemas raciales existentes en México ni expresan ideas claras sobre la ideología mestizante revolucionaria. Esto fue debido, posiblemente, a que ambos autores, si bien seguían viendo a la raza mestiza como incompleta, “impura”, la problemática de esta estaba ya resuelta, al poder ubicar y definir sus orígenes indígena y español, y al suponer que el destino de la raza de bronce para obtener su “pureza” sólo era cuestión de tiempo y

de una protección estatal adecuada contra la influencia nociva de las razas inferiores –la inmigración china, por ejemplo-. Pese a lo anterior, hay ciertas diferencias entre ambos ideólogos revolucionarios.

A diferencia de Madero, Flores Magón demuestra en su *“Manifiesto del PLM”* una abierta preocupación por las problemáticas raciales en México. Este veía a las diferencias socioeconómicas del país como *casi* un conflicto entre dos razas separadas: *“La notable diferencia entre las dos clases va marcando en cada una de ellas caracteres étnicos distintos, al grado de que casi puede decirse que la familia mexicana está compuesta de dos razas diferentes, y andando el tiempo esa diferencia será de tal naturaleza que, al hablar de México, los libros de geografía del porvenir dirán que son dos las razas que lo pueblan”* (Zertuche 1996: 167). El autor englobó a los criollos y extranjeros dentro de la “clase alta” y mestizos –al menos gran parte de ellos- e indígenas en la clase proletaria. Lo anterior puede provenir de las ideas de Molina Enríquez sobre la “lucha natural de las razas”, aunque a diferencia de este, Flores Magón no vio al porfiriato como el ascenso al poder de la raza mestiza, o bien, los criollos y extranjeros –la clase alta- pudieron corromper, como Madero menciona, al mestizo Díaz para atentar contra los intereses de su etnia. Esto ha llevado a algunos historiadores a afirmar que el antiextranjerismo de Flores Magón es una de las características centrales de su ideología revolucionaria (Crockcroft 1971). Lo anterior sólo es cierto en parte. Respecto a su pensamiento mestizófilo, Flores Magón veía como necesario la asimilación de los indígenas y pobres a la nación mexicana: *“Cuando los millones de parias que hoy vegetan en el hambre y la desnudez coman menos mal, usen ropa y calzado y dejen de tener petate por todo ajuar...la industria, la agricultura y el comercio, todo será materialmente empujado a desarrollarse”* (90-91). Estas ideas pudieron tener su origen en los conceptos desarrollados por Bulnes y M.

Enríquez sobre el problema de la nutrición en México. Esto muestra que para F. Magón al atraso indígena es debido a factores mayoritariamente etno-culturales, ya que cuando estos perdieran sus costumbres “retrógradas” se podrían desarrollar dentro del progreso occidental. A su vez, el autor desarrolló un incipiente indigenismo al introducir conceptos como “protección” a la raza indígena por considerarla débil y subyugada a los intereses de otros grupos. También se evidencia una vinculación clara con la Mestizofilia de M. Enríquez al afirmar que el europeo (español) era una raza más evolucionada, pero el indígena provenía de una raza con una mejor selección natural, es decir, más apto. Lo anterior se manifestó en las ideas magonistas sobre el repartimiento de tierras no productivas en manos de extranjeros y grandes terratenientes: *“Y estas tierras despreciadas, quizás por inútiles, serán, sin embargo, productivas cuando se pongan en manos de estos más necesitados y más aptos que los primitivos dueños”* (91).

En el Programa del PLM (1906), cuyo presidente era Flores Magón, existió un apartado sobre “Extranjeros”, el cual sólo estaba compuesto por dos puntos, el número 15 y 16. En este último punto se menciona explícitamente *“Prohibir la inmigración china”* (1996: 97). Lo anterior es detallado en su Exposición sobre los planteamientos del Partido:

*“Es ante todo, una medida de protección al trabajador de otras nacionalidades, principalmente a los mexicanos. El chino, dispuesto por lo general a trabajar con el más bajo salario, sumiso, mezquino en sus aspiraciones, es un gran obstáculo para la prosperidad de otros trabajadores. Su competencia es funesta y hay que evitarla en México. En general, la inmigración china no produce a México el menor beneficio”*

(85).

En la cita anterior se dejaba ver el discurso “clásico” para explicar y justificar el rechazo de amplios sectores de la población del norte del país hacia la inmigración china. Esta reflexión ha llevado a la mayoría de los historiadores de la población china en México a

explicar el rechazo de estos por mera “discriminación étnica”, por la “práctica social” del trabajo y sus bajos salarios. Sin embargo, esta misma cita pone en contradicción lo anteriormente afirmado. Ya que si bien, el manifiesto magonista presentaba un rechazo “primario” por cuestiones culturales (laborales), este rápidamente se convierte en un rechazo hacia lo natural, hacia la raza. Por ejemplo, afirmaciones como *sumiso, mezquino en sus aspiraciones*, van más allá de una crítica hacia las prácticas sociales y se inclinan por explicar este hecho porque *así son* naturalmente; lo anterior es reafirmado por la última oración del párrafo de la cita, al extender, más allá de lo laboral, el rechazo a toda su naturaleza. De esta manera, el rechazo hacia los chinos más que ser exclusivamente *étnico*, este concepto fue utilizado por el discurso nacionalista en las élites posrevolucionarias para manifestar de manera poco perceptible y aparentemente moderado, el racismo antichino como algo “socialmente aceptado” (Véase Van Dijk 2003). El punto 15 de ese mismo apartado se menciona “*Prescribir que los extranjeros, por el sólo hecho de adquirir bienes raíces, pierden su nacionalidad primitiva y se hacen ciudadanos*” (97). Lo anterior muestra, que si bien los extranjeros no son bien recibidos por los miembros del PLM, estos –los que obtuvieron propiedades- pueden ser asimilados por la nación. Por lo tanto la inmigración china (el punto 16) desde que se le impide “legalmente” su entrada al país, estaba totalmente excluida del punto 15 –y de una posible asimilación-. De esta manera, el Manifiesto del PLM, pone en evidencia dos tipos de extranjeros: Los *extranjeros*, que pueden ser de “todas” las naciones civilizadas (posiblemente más los europeos), y el *chino*, quien por lo tanto, era inferior a todos los pueblos. Esto pone en claro que si bien el discurso magonista tiene tintes de antiextranjerismo, aún en los radicales del PLM existía la posibilidad de asimilar a algunos de ellos, siempre observando su categoría de “civilizado”. En cambio, los chinos eran el único pueblo explícitamente indeseable e inadmisibles.

Madero en *“La Sucesión Presidencial de 1910”* (1985), por el contenido político del libro, tocó de manera tangencial sus concepciones sobre la raza mestiza y los problemas con otras razas extranjeras. Sin embargo, se dejan apreciar algunos de sus conceptos. Madero separa lo corrupto del régimen porfirista de la personalidad, llena de virtudes y atributos, del general Díaz, reconociendo en este las virtudes y bondades de un “líder liberal”, aunque como el emperador romano Augusto, fue corrompido por el poder acabando con las libertades individuales. Estas alegorías que Madero usó para categorizar al porfiriato (también pone el ejemplo de Napoleón III, quién logró establecer el poder absoluto en Francia), fueron hechas siempre con historias del mundo occidental-civilizado y no comparó a su dictadura como algo inferior, bárbarico. Lo anterior puede provenir de la visión de Molina Enríquez –y a diferencia de Flores Magón- sobre el ascenso al poder de la raza mestiza en la figura de Porfirio Díaz. Ya que uno de los principales logros de este fue: *“borrar los odios que dividían la gran familia mexicana por medio de su hábil y patriótica política de conciliación”* (Madero 1985: 134). A su vez, Madero pone en claro su postura ideológica sobre la “raza mexicana” y sus problemáticas, en una cita sobre la represión que sufren los Yaquis y los Mayos en Chihuahua: *“Que sepan los desventurados sobrevivientes de esta heroica raza, que no todos los blancos y los “yoris” somos sus enemigos, que sepan los que gimen bajo el látigo del esclavista, que muchos de sus hermanos compartimos su dolor”* (177). Aquí Madero adopta una posición de pertenencia a la raza blanca con respecto a la “otra”, la raza indígena de los valles del Yaqui y Mayo; sin embargo Madero también manifiesta un descontento hacia la raza blanca (americanos y europeos) por ejercer su “yugo esclavista”. Por lo tanto, ¿a quién se refiere como *raza blanca*?: Al mestizo *criollizado*, occidental. En la cita anterior también se puede observar que el autor se adscribió a la corriente intelectual que pensaba en un “pasado glorioso” indígena, por lo

tanto los actuales sólo eran “sobrevivientes (literalmente) de la heroica raza”, ahora disminuida e impotentes de defenderse por sí solos contra la opresión extranjera. Sin embargo, estos son propensos a ser civilizados por medio de la cultura mestiza: “*con paciencia, se hubiera logrado introducir entre ellos la luz de la enseñanza, las ventajas de nuestra civilización, y más pronto con mucho menos tiempo que el que se ha necesitado para exterminarlos, se hubiera logrado civilizarlos*” (184).

En su obra, Madero nunca hizo mención directa sobre sus concepciones respecto a la inmigración china. Sin embargo, cuando comparó los diferentes desarrollos de los gobiernos absolutistas en la historia de las civilizaciones, dedicó un apartado al poder absoluto en Asia, diciendo al respecto que estos imperios de la Antigüedad habían tenido un “pasado glorioso” y “lujoso”. Refiriéndose a los gobiernos contemporáneos de Egipto, India, Turquía y Persia, escribió: “*se destacan lúgubrementemente en la noche tenebrosa de la tiranía oriental, bajo la cual gimen con resignación musulmana, millares de súbditos son la tétrica oscuridad de la ignorancia*” (148-149). Madero señaló que los gobiernos mencionados habían sido trastocados por el imperialismo europeo durante largo tiempo, sin embargo se mantenían con una cierta cohesión nacional-estatal, a diferencia de China y su pueblo los cuales están “*ansiando, sin lograrlo aún, por despertar y por sacudir la tiranía que lo tiene inmovilizado, petrificado, en la civilización que obtuvo allá en la noche de los tiempos, en que quizá estaba gobernada más libremente*” (149). En la cita anterior Madero manifiesta una lectura clara de las ideas de Bulnes sobre las descripciones que dio sobre los chinos en su viaje a Hong Kong en 1875, inclusive Madero hizo uso de metáforas muy parecidas a las que usó el propio Bulnes –*inmovilizado, petrificado, la noche de los tiempos* – Por el “ensimismamiento” natural del pueblo chino, Madero lo veía como un pueblo inmóvil por su falta de disposición al contacto europeo. Esto hizo que la China

contemporánea (inicios del s. XX) fuera *peor ahora que antes*, ya que *antes* China carecía de la oportunidad que *ahora* le brindaba abrirse al progreso por el contacto con el imperialismo europeo. Su desprecio a la civilización occidental, demostraba su inferioridad racial y étnica, frente a otro pueblo de “arroz”, los japoneses. Sobre estos:

*“el único imperio asiático que se ha sustraído aparentemente de esas consecuencias... [Japón] fue el más accesible a la civilización europea y le tocó la fortuna que el actual Mikado, quiso darles libertades a su pueblo...en 40 años el mismo Mikado, ha hecho de un pueblo semisalvaje, uno de los más avanzados de la tierra...El Japón nos presenta uno de los ejemplos más notables de la influencia eminentemente regenerada de la democracia” (149).*

En general, ambas concepciones –sobre China y Japón y sus pueblos- son muy parecidas, aunque más moderadas (seguramente por el fin político y no social del libro) que las ideas en Bulnes –al cual Madero lo citó algunas veces en su libro-. Sobre Japón, el elemento clave en su progreso, fue *ser* más propenso, a diferencia del chino, de aceptar los cánones europeos. El camino para acceder a estos era la Democracia. Para Madero este concepto era necesariamente occidental, ya que todo el oriente siempre ha estado sumido en su absolutismo “tenebroso” –con la excepción de los últimos cuarenta años del Japón-. Por lo tanto, si bien para Madero ya no era necesaria la inmigración europea a México, la ideología occidental como fuente de progreso, reflejado en la Democracia, seguía siendo indispensable para los pueblos atrasados o inferiores. De esta manera, una necesidad de inmigración es rechazada fácilmente por la mestizofilia mexicana. Ya que, para Madero México ya estaba ubicado dentro de la civilización occidental, por lo tanto sólo le hacía falta alcanzar el ideal de la Democracia, posible gracias a que la población mexicana –la clase dirigente- estaba lista para llegar a ese grado supremo de civilización. Por lo anterior, se puede suponer que si bien Madero pudo haberse manifestado en contra de los asesinatos



de chinos por sus tropas revolucionarias en 1911 –el discurso “sutil” del racismo político-, este pudo concebir el acontecimiento como un *mal necesario* para que su región natal (la Laguna) pudiera librarse de la “tenebrosa tiranía” que en ella ejercía la raza china.

#### **1.4.4 Gobineau en el discurso antichino mexicano: José Ángel Espinoza.**

Como menciona Hu-de Hart (1982), la gran crisis americana de 1929 regresó a México a millones de braceros sin dinero y desempleados. Muchos de ellos se instalaron en las ciudades del norte del país buscando una manera de subsistir. Algunos de ellos, según Hu-de Hart (14) pasaron a engrosar las filas de cientos de centros y campañas antichinas que en los años de 1930 tuvieron un particular auge en todo el norte del país. Es en este contexto es donde se desarrolló el principal ideólogo antichino mexicano: José Ángel Espinoza. Nativo de Guaymas, Sonora, Espinoza parece haber estado muy activo en la política local. Legislador estatal de 1925-1927 y presidente del Comité directivo Nacionalista de la costa occidental (hasta 1932), cuyo lema era “*Por el mejoramiento de la raza: por el engrandecimiento de la Patria*” (Espinoza 1932: 166). Espinoza se declaró gran admirador del progreso revolucionario en materia de educación nacional, por lo tanto se manifestó como un gran admirador de las ideas antichinas del maestro de primaria José María Arana y sus campañas en 1916. Debido a su contexto geográfico e ideológico, Espinoza pudo ser un cercano colaborador de Plutarco Elías Calles, ya que este, desde que fue presidente de la Cámara de Comercio de Guaymas y secretario del Club Democrático Sonorense (1911), pedía la segregación y prohibición de la inmigración china<sup>17</sup>. Seguramente, como legislador abogó por la aprobación de modificaciones a la leyes estatales relativas al trabajo –que obligaba a los extranjeros dueños de comercios a contratar un mínimo de 80% de trabajadores mexicanos- y a leyes sanitarias –las cuales se promovieron directamente contra

---

<sup>17</sup> El Imparcial, México, D.F, 28 de junio de 1911, pag. 1.

los comerciantes chinos y su “falta” de pureza en la conservación de sus alimentos-, así como reafirmar la Ley número 31 (1923) que prohibía el casamiento de mexicanas con individuos chinos, ley promovida, según Espinoza (1932: 34), desde 1916 por Elías Calles. Pero su máximo logro legislativo, tuvo que ser la aprobación de la Ley número 33 (1931) que, bajo el gobierno de Francisco S. Elías, originó la expulsión de miles de individuos chinos del estado de Sonora en 1931. Como se ha mencionado, Espinoza dejó dos escritos en los cuales manifestó su racismo antichino: “*El problema chino en México*” (1931) y “*El ejemplo de Sonora*” (1932).

Sin embargo, antes de entrar al contenido del pensamiento racial de Espinoza, se explicaran a continuación las ideas del considerado el padre del racismo moderno, Arthur de Gobineau (1816-1882). Lo anterior con el fin de mostrar la gran influencia del conde francés sobre la ideología racial en Espinoza y en otros mestizófilos mexicanos.

Diplomático, escritor, etnólogo y filósofo, Gobineau tuvo la oportunidad, como diplomático, de conocer distintos países (Irán, Brasil, Suecia y algunas colonias africanas-, lo cual le permitió empezar sus ideas raciales. En 1849 fue nombrado secretario del Ministro Tocqueville y vivió en París durante varios años. Como escritor abarcó varios campos –desde Historia hasta literatura-, pero el desarrollo de su pensamiento racial lo plasmó en su “*Ensayo sobre la desigualdad de las razas*”<sup>18</sup>, publicado originalmente en cuatro volúmenes entre 1853 y 1855. Como se ha mencionado, esta obra no tuvo un impacto trascendente en la élite contemporánea; no es hasta finales del siglo XIX que las ideas de este autor se manifiestan de una manera importante –la segunda edición del libro se publicó en 1880 y no fue traducida al inglés hasta 1905-. Es más, Arendt (1958) ubicó el

---

<sup>18</sup> El libro consultado de Gobineau para este trabajo fue *Escritos Políticos* (1973), el cual está compuesto de diversos fragmentos de sus obras correspondientes a temas políticos.

máximo esplendor de las ideas de Gobineau ya en pleno siglo XX: *“And not until the First World War with its wave of death-philosophies could his work claim wide popularity”* (17). Lo anterior coloca al pensamiento racial antichino de Espinoza y su obra a unos pocos años –una década- del “boom” del pensamiento de Gobineau. El origen de sus ideas raciales parece provenir de sentimiento pesimista que rodeaba a la clase aristócrata francesa por la pérdida del poder político y económico de su “raza”, en especial de las ideas del Conde de Boulainvilles y su temor por el destino de la aristocracia como casta.

Para Gobineau era “científicamente” imposible asegurar que las diferentes razas humanas tenían las mismas capacidades naturales unas con otras. La desigualdad entre estas se podía ver a “simple vista” y sin necesidad de llegar a explicaciones “científicas”, de acuerdo a las diferencias fisiológicas visibles en los individuos de distintas razas. Sin embargo, lo anterior representaba un problema “moral” para el autor, ya que aseverar que las razas humanas no son iguales desde su misma concepción, era una explicación que chocaba con el origen único de todas las razas –Adán y Eva- explicado en el Génesis. Por lo tanto, el autor mencionó que, efectivamente, este hombre primigenio, sin raza definida hasta donde se sabe, fue el origen del hombre sobre la Tierra, a este lo llamó “Andánico”. Sin embargo, el análisis de este hombre escapó del interés “científico” de Gobineau por no contar con información suficiente sobre este. Esta raza andánica rápidamente se mezcló entre sí produciendo las tres razas “puras” que actualmente poblan la Tierra: la Raza negra, Amarilla y Blanca, están conservaban del hombre andánico: *“Sólo los caracteres más generales que constituyen nuestra especie: la vaga semejanza de formas que los grupos más distintos tienen en común, la posibilidad de expresar sus necesidades por medio de gemidos articulados, por la voz, pero nada más. En cuanto a los demás rasgos peculiares de ese primer tipo, los habríamos perdido todos”* (Gobineau 1973: 117-118). De esta

manera, Gobineau libra la explicación cristiana del origen del hombre sin entrar en contradicción con sus ideas de desigualdad, al ubicar a este hombre primigenio fuera de cualquier categorización racial, y por lo tanto a-histórico.

Gobineau, a diferencia de otros teóricos raciales, vio dividido al hombre en tres razas puras, de esta manera todos los productos fuera de estas, eran “híbridos” impuros. El autor colocó a la raza negra como la más inferior, con rasgos animalizados (en la pelvis) y sus rasgos fisiológicos eran los más primitivos de las tres razas, a su vez, era la raza que mayor presentaba una maldad y fealdad instintiva: *“Todos los alimentos son buenos para él, ninguno le desagrada, ninguno le repugna...no hay repugnante carroña que le parezca indigna de introducir a su estómago...mata de buena gana, sólo por matar...es, ante el sufrimiento, de una monstruosa impasibilidad o de una cobardía que se refugia a menudo en la muerte”* (Gobineau 1973: 147-148). La raza amarilla, aparece en segundo orden para Gobineau. Esta había demostrado su superioridad respecto a la raza negra, al haber sido capaz de desarrollar ciertos adelantos tecnológicos y culturales. Los individuos de esta raza tenían: *“Poco vigor físico, disposición a la apatía. En lo moral...un gusto perpetuo pero tranquilo por los goces materiales...amor por lo útil, respeto a la regla...se advierte que son superiores a los negros”* (1973: 148). Estos pueblos se encontraban estancados debido a la falta de “elementos femeninos en su sangre”. Tanto la raza negra como amarilla, aún en su pureza, demuestran su inferioridad natural en que ninguna de ellas han desarrollado sistemas propios, complejos que les permitieran ordenar a sus individuos para buscar una mejoría –una nación-. Gobineau mencionó a este respecto, que no hay que dejarse engañar por ver a un pueblo de estas razas inferiores desarrollar estructuras sociales complejas, ya que seguramente las pudieron obtener por contacto con pueblos de raza blanca, ya que esta, era la única productora real, y no imitadora, de la civilización:

*“A menudo se habla de negros que han aprendido música, de negros que trabajan en bancos, de negros que saben leer, escribir, contar, bailar, hablar con blancos... ¡Y llega a la conclusión de que se trata de personas capaces de cualquier cosa!...existe una gran diferencia entre la imitación y la convicción. La imitación...no se ha entrado de veras en el seno de una civilización hasta que se pueda progresar en ella por sí mismo, sin la dirección de otros” (91).*

Para Gobineau *“de todos los grupos humanos, los que pertenecen a las naciones europeas y su descendencia son los más bellos” (123)*. De esta manera, lo bello era exclusividad de los pueblos arios, mientras que los pueblos que no tienen “sangre aria” se pueden acercar a la belleza pero nunca la alcanzarían. La categoría de lo bello era para el autor algo “absoluto y necesario”; por lo tanto, si esto sólo se encontraba en los grupos blancos, estos eran “absolutos y necesariamente bellos”: *“Por consiguiente, existe desigualdad de belleza entre los grupos humanos, permanente e indeleble” (124)*. A su vez, el concepto de belleza, exclusivo de las razas caucásicas, era sinónimo de la conexión “divina” de estas con el mundo supra natural; el autor afirmó lo anterior cuando mencionó el origen escandinavo de la raza blanca y como patriarca común a Odín: *“I, too, am, of the race of gods” (Arendt 1958: 172)*. La anterior explicación ubicaba al concepto de raza en Gobineau, como el único válido para explicar las desigualdades entre las razas, ya que ninguna otra causa – religiosa, cultural, geográfica, etc.- era válida para explicar la superioridad de unos y la inferioridad de otros: *“Si consideramos que esos pueblos que se encuentran dispersos sobre toda la superficie del mundo, en lugares y climas muy diversos y que habitan tanto los países helados como los templados y tórridos...nos vemos llevados a la conclusión de que una parte de la humanidad, es, por su naturaleza misma, impotente para civilizarse” (68)*. Lo anterior engloba lo que para muchos autores, consistió en el cambio paradigmático

que definió el racismo moderno: La raza, lo natural, lo *a priori*, es lo único que determinaría el desarrollo de un pueblo: El *Jewishness* de Arendt.

A su vez, esta visión del mundo racial tripartito, ilustra claramente el origen teórico de las “tres razas humanas” de Francisco Bulnes, pero con ciertas adaptaciones. La primera parecería ser que Bulnes “sacó” a la raza negra de la partida, y puso a la raza indoamericana en su lugar; pero a su vez, la raza amarilla fue desplazada por Bulnes, al grado más bajo de civilización –que para Gobineau lo ocupaba la raza negra-, asignándole a esta, características fisiológicas y naturales grotescas, que el conde francés le había asignado a la raza negroide –comían cualquier cosa, insensibles a lo bello, una maldad intrínseca-. La segunda adaptación se encontraba en, como se ha mencionado, que Bulnes le daba a los elementos culturales y étnicos, a diferencia de Gobineau, un lugar central en sus explicaciones sobre el progreso o la inferioridad en los pueblos. Por lo tanto recurrió a explicar que las diferencias “naturales” entre las razas, eran un problema corregible por las costumbres sociales (alimenticias), y una vez solucionada la cuestión, produciría un progreso “real” en el pueblo que decidiera cambiar sus hábitos inferiores.

Una vez detectado la superioridad natural de la raza blanca como la única productora de verdadero conocimiento, Gobineau se concentró en explicar el peligro real que asechaba a la civilización aria y su progreso material e intelectual; este es el mismo peligro que ha destruido a todas las grandes civilizaciones desde la Antigüedad hasta el tiempo presente. Este principio destructor, nacido en el mismo seno de las civilizaciones ha ocasionado la degradación de los pueblos: “*Los pueblos perecen porque se han degenerado, y no por otra causa...si mueren es porque ya no poseen, para atravesar los peligros de la vida, el mismo vigor que tenían sus antepasados; en una palabra, porque se han degenerado*” (64). Este vigor lo han perdido, porque ya no poseen la misma sangre de

sus antepasados debido a las sucesivas mezclas con otras razas “*no conservan la misma raza que sus fundadores*” (64): Las mezclas raciales traerían la ruina de las razas y sus sociedades, ya que se había comprobado “científicamente” que el producto de una mezcla, el mestizo, sólo podía originarse entre razas *emparentadas*, y aún en estos casos, estaban condenados a la esterilidad. Sin embargo, no todas las mezclas son “negativas”. Se pueden encontrar sólo dos mezclas “positivas” dentro de la historia universal en el trabajo de Gobineau<sup>19</sup>; la primera se dio en la mezcla “primigenia”, la cual produjo a las tres razas puras y puso a la blanca por encima de ellas, y la segunda “*La mezcla de tribus germánicas con las razas del mundo antiguo...esa unión...creó nuestra civilización...Nuestra forma de cultura tiene dos caracteres comunes: por el contacto germánico; el otro, el de ser cristiana...el primer rasgo es positivo, decisivo. Ahí donde el elemento germánico nunca penetró no existe civilización de nuestro tipo*” (99-100). Por lo anterior, se puede decir que esta mezcla tuvo éxito por la supremacía racial germánica sobre los griegos y romanos, quienes proporcionaron la cultura y la religión, pero sobrevivieron como elementos secundarios. En un proceso similar, las razas amarilla y negra demostrarían su inferioridad al no superar las barreras de la mezcla de razas, ninguna de estas razas sobreviviría a tal proceso. Sin embargo, el destino de las razas superiores es muy parecido. Por su tendencia “natural” a la dominación, los pueblos arios recurren a las guerras conquistando territorios y población. Estas dos razas –la vencedora y la vencida- conviven por un largo tiempo sin mezclarse, pero con el paso del tiempo “*quienes se encuentran abajo, tienden como es natural, a ascender al nivel de sus amos, con lo que termina por producirse la mezcla de sangres y los hombres de los dos orígenes...se confunden cada vez más en un todo único*”

---

<sup>19</sup> Aunque también reconoce algunas mezclas positivas posteriores, como el nacimiento del arte que se produjo por la mezcla de la raza blanca con la negra.

(68-69). Esto es lo que se ha llamado el “racismo pesimista” de Gobineau. Ya que si bien, en un futuro las razas inferiores desaparecerán debido a su imposibilidad de vencer a la mezcla y degradación de su raza, la raza superior no podrá liberarse del todo del yugo de la mezcla, la cual será visible en la raza superior por algunos rasgos fisiológicos.

Lo anterior parecería atentar contra toda la ideología mestizante de las élites mexicanas. Sin embargo, es posible encontrar algunas bases de estos en las mezclas “negativas” de Gobineau. La perspectiva de negativo que dio el autor francés fue emitida desde el punto de vista de la raza aria, cuya mezcla con una raza inferior –como con los “bárbaros” americanos- producía la degradación de su raza. Esto pudo ser visto como una mezcla “positiva” por los metizófilos mexicanos, ya que la mezcla de los indígenas americanos con los criollos españoles, les produjo a los primeros, un avance hacia la civilización occidental –aunque esta se haya obtenido sólo por imitación-, provocando una acercamiento entre las razas por el producto de ambas: el mestizo. Otro argumento para señalar lo “positivo” de esta mezcla, es que tanto el español (que en el imaginario de las élites mexicanas pertenecía a la raza aria<sup>20</sup>) como el indígena (que en la cosmovisión de Bulnes había sido sustituido por el negroide) eran de raza pura, por lo tanto existían una mayor familiaridad entre ambas, provocando que su mestizo no se degenerara.

### **“El problema chino en México”.**

Para José Ángel Espinoza, como también lo era para Gobineau, la raza y no la cultura era el factor determinante para el avance o la decadencia de las sociedades civilizadas (aunque Espinoza otorga cierta importancia a los rasgos culturales, estos no son definitivos). En el caso mexicano, los problemas para encontrar una identidad nacional con base en lo racial, en lo visual, encontraron la respuesta en una raza que si bien había nacido

---

<sup>20</sup> Aunque para Gobineau el pueblo español representaba una mezcla “negativa”.



como impura, producto de una mezcla entre dos razas abismalmente distintas, se dirigía a conseguir su pureza cultural y racial. Ya asumido por los intelectuales mexicanos la legitimidad de *nuestra* raza mestiza, esta en su grado natural de superioridad, estaría en peligro por la invasión y la mezcla con una raza aún inferior que la indígena o la negra: la raza china. A esta nueva vertiente del discurso racial mexicano, pertenece el pensamiento antichino de Espinoza. Y fue precisamente, en el temor a la mezcla con razas inferiores, donde Espinoza encontró un mayor soporte teórico con la obra Gobineau.

Tanto el ideólogo mexicano como el francés mostraron un cambio en sus discursos respectivos al momento de abordar el miedo a la mestización con razas inferiores, pasando de sólo enlistar y aglutinar prejuicios raciales contra la raza “indeseable”, a enfatizar en que su racismo era producto de comprobaciones “científicas” sobre la inferioridad del “otro excluido”. Por lo tanto, Espinoza justificaba “científicamente” su rechazo a la mezcla con los chinos: *“La mestización de nuestra raza con la china...de lo que, naturalmente, resulta como producto un tipo de mestizos cuyas cualidades antroposociológicas [sic.] y etnográficas son un desastre al simple examen superficial”* (Espinoza 1931: 157). El autor continuó mencionando algunos estudios “científicos” que rechazaban la mezcla de razas superiores con la china. Entre estos citó a las investigaciones que apoyaron las leyes en California contra la inmigración china y por el establecimiento de barrios para los miembros de esa etnia, así como un estudio de Antonio Caso, a través del cual se denota una clara lectura y adaptación del ejemplo de una “mezcla negativa” en Gobineau, y la idea de que entre las razas humanas no hay igualdad: *“Cuando se mezclan entre sí dos razas muy distintas desde el punto de vista somático y etnográfico, se engendra un pueblo de mestizos que viven dentro de un gran trastorno permanente y general que puede durar siglos”* (Caso en Espinoza 1931: 158). De esta manera la raza mexicana es

“científicamente” tan diferente a la raza china, que no hay posibilidad de que su cultura, lengua o religión se parezcan en absoluto. Espinoza mencionaba que no es necesario una comprobación científica para determinar lo degradado de la mezcla, ya que, como lo argumenta Gómez Izquierdo (2005) y lo consideraba Gobineau (1973), por lo visual, lo fisiológico es como se pueden diferenciar estos mestizos:

*“Habéis visto alguna vez una de esas lastimosas criaturas raquíticas y malicintas, anémicas y tristes, calladas y egoístas que se excluyen por el temperamento del trato común de los demás niños...pero si vuestros ojos se han detenido alguna vez para observar a esos miserables especímenes, está de sobra toda argumentación para probar lo infame, lo criminal que es el cruzamiento de nuestra raza con la china”* (1931: 159-160).

En lo anterior, Espinoza introdujo claramente el concepto de “degeneración racial” de Gobineau para categorizar a la mezcla mexicana-chino. Estos mestizos representaban una terrible amenaza para el futuro de la raza mestiza-mexicana, ya que aunque tuvieran sangre “mexicana”, la mezcla con lo inferior de la raza china hacía que estos mestizos se degeneraran, prefiriendo “lo malo”, “lo chino” y negando su “mexicanidad”: *“El chino mestizo es, quizá, peor que el chino inmigrado, puesto que nos conoce mejor y está por lo tanto, más capacitado para explotarnos”* (1931: 160). Para Espinoza, esta mezcla por ser “negativa”, prevalecen, aunque difuminados inicialmente, los rasgos inferiores del chino y se pierden gran parte de los rasgos superiores (“lo mexicano”), pero a su vez, los pocos caracteres superiores que le queden lo hacen más peligroso al poseer, aunque sea un poco más que sus padres orientales, rezagos de una inteligencia superior, la cual les servirá para atacar a su raza materna. Estos rasgos superiores se irán perdiendo gradualmente hasta que sus rasgos fisiológicos serán completamente de la raza inferior: *“Es bien sabido que de la unión de un chino con una mexicana, hacen chinitos tan legítimos que no niegan al padre*

*ni en la piel amarilla, ni en los ojillos buscadores y tracomatosos*” (1931: 169). Estos prejuicios bien pueden explicar el carácter extremadamente violento de los asesinatos de chinos en Torreón –cuya colonia china era abundante–, en donde el pavor hacia la mezcla con la raza inferior pudo haber sido un impulsor muy importante de las prácticas observados en esa ciudad en mayo de 1911.

Posteriormente Espinoza trató de explicar el por qué había mexicanas que decidían casarse o unirse con miembros de la comunidad china. Menciona que los chinos debido a una “búsqueda natural” de rasgos superiores, abandonaron a sus mujeres en China para buscar unirse a una mujer mexicana. Pero estas, rechazaron a los chinos en primera instancia por no tener ningún atractivo para la mujer mexicana. Sin embargo, estas orilladas por la pobreza que el mismo chino había originado, estaban dispuesta a unirse a alguno de ellos. Estos, después de obtenerlas, se mostraban como “son en realidad”:

*“Los chinos son crueles con las mujeres por costumbres, por instinto. Impuestos como están a explotar a la mujer como bestia de carga, cuando se casan con una mexicana, mientras viven en el país, la hacen objeto de algunas consideraciones, pero...se las llevan a china y una vez allá, las uncen al arado, las azotan y les echan al pesebre unos cuantos granos de arroz como alimento”* (1931: 173-174).

A su vez, el autor menciona que en México “más que en ninguna parte” del mundo, existen viudas por las constantes guerras intestinas (1931: 85). Estas viudas, muchas con varios hijos, tenían que subsistir lavando ropa o trabajando en las cocinas. Con la llegada de inmigrante chino y sus raquíticos salarios, desplazaba a todas las viudas, las cuales, de acuerdo a lo dicho por Espinoza, eran la mayoría del país. Luego las mujeres se vieron obligadas a pedir trabajo en las fábricas de ropa, pero los chinos habían abarcado todas las plazas. Por último sólo les quedaba pedir limosna o se dedicaban a la prostitución. Ya para estos tiempos, los chinos, los cuales se habían empezado a enriquecer a costa de las

mujeres, y estas, ahora prostitutas *“iban a caer en los tísicos brazos de sus propios verdugos...los chinos ahora son dueños de hoteles, restaurantes y burdeles. De los dos primeros negocios rechazaban el servicio de la pobre mujer...pero la aceptaban en los burdeles como carne de placer y de orgía”* (1931: 91)

Una de las características que diferencian el racismo antichino de Espinoza con los intelectuales mexicanos antes mencionados, es que el sonorese veía a la inmigración china no como problema a futuro, prevenible, sino como uno presente, que era una realidad cotidiana en la vida de todos los mexicanos y que entre más pasaría el tiempo, la raza de “bronce” tendría sus días contados como grupo dirigente de la nación mexicana, sucumbiendo al fin y al cabo, ante la “invasión amarilla”. De esta manera, Espinoza pensaba que la inmigración china a México era una invasión *maquiavélicamente* planeada y premeditada: *“Los hombres de Confucio al enterarse de que en América había un pueblo pobre que sufría angustiosa crisis, se hicieron a la mar rumbo a México...ofreciendo sus servicios por la mitad de los jornales establecidos”* (1931: 59-60). Por lo tanto, Espinoza hacía un llamado a las autoridades federales a evitar la corrupción de sus funcionarios quienes recibían sobornos de los chinos para permitirles la entrada al país o para evitar su deportación. Con lo anterior, el autor quería transformar el “problema chino” en algunas partes del norte de México, en un problema de carácter de seguridad nacional: la protección de la raza. A este respecto, Espinoza comenzó su *“Problema chino en México”* mencionando a distintas personalidades militares y políticas que exaltaban el nacionalismo de Espinoza. Uno de ellos, el general Norberto Rochin, reconocía que el aparato estatal (militar) había empleado la violencia, y *“en ocasiones la animosidad nos ha hecho esgrimir el argumento del garrote para castigar las audacias y los abusos de las razas maleantes, pero poco hemos conseguido”* (1931: 14). Esta cita puede ilustrar un sin número de veces

en que la coacción violenta del Estado, o de autoridades regionales en el caso de la matanza en Torreón, hayan ejecutado acciones violentas en contra de los chinos. A su vez, Rochin veía en el libro de Espinoza un “mesianismo apocalíptico”, ya que este cimentaba las bases para una nueva y *definitiva* cruzada antichina, con el objetivo de lograr “*la reafirmación de valores cívicos que entre nosotros están en bancarrota*” (1931: 15). Es decir, el antichinismo como un factor de cohesión y unidad nacional. Por lo tanto, el autor alentaba a un enfrentamiento directo contra la inmigración asiática, proponiendo la formación de Ligas Nacionalistas antichinas para eliminar a esta “peste”: “*Yo exhorto a mis compatriotas a una definitiva lucha contra los chinos...exhorto a los buenos mexicanos para que en cada población de la república...se funden desde luego y sin vacilaciones una Liga Nacionalista...ya que sólo por ese camino será posible constituir muy pronto una Federación de Ligas nacionalistas*” (1931: 44). Posteriormente, muy parecido a estilo de las giras por toda la República que hizo Madero para promocionar “*La Sucesión Presidencial de 1910*”, el sonorenses comentaba que también había pensado efectuar una gira por el país, con el objetivo de dar a conocer su libro y serle útil a las ligas antichinas previamente organizadas y empezar nuevas donde un hubiera. Lo anterior también remite a la formación y fundación de Clubes Antirreleccionistas promovidos por Madero (1908-1910), así como la Federación Nacional como una especie de nuevo Partido Democrático maderista.

Continuando con la revisión de sus obras, Espinoza dedicó varios apartados de su “*Problema Chino*” a hacer un “estudio de su psicología” para poder entender como “vivían y pensaban”. Sin embargo, en este estudio, cargado de “a priorismos” sobre la inferioridad racial del sujeto a analizar, se podía anticipar el resultado de la investigación desde el mismo inicio del “experimento”, ya que del chino: “*por la vida misteriosa y extraña en*

*que vegeta, por la impenetrable lengua en que se expresa y por la completa desconexión en que desarrolla sus actividades*” (1931: 65), no puede resultar algo bueno. A continuación desarrolla un bosquejo para presentar al lector de una manera ordenada, las características del *ser chino*:

*“Es un enamorado fanático del dinero, y este gran amor es el foco de todas sus pasiones, por el amor al dinero roba y mata; por el amor al dinero soporta burlas, y en fin, por ese inmenso amor, el chino es chino. Por falta de ideas no cede a las emociones de lo grande y lo bello...Es indiferente... a la influencia estética del arte y, por eso, tiene que tenderse en el duro lecho del fumadero y morder la caña hueca de una pipa de opio...el chino... no sabe analizar, pero sabe calcular con precisión pasmosa. Ve siempre lo que es necesario y poco le importa lo que es justo...tiene instintos feroces. Oculta en su alma impenetrable los gérmenes fulminantes del súper criminal, del destripador frío y sanguinario”* (1931: 67-68).

Esta “investigación” contiene elementos muy similares a la llevada a cabo por el juez Macrino Martínez sobre los asesinatos en Torreón, en donde este inició su investigación suponiendo que sería casi imposible acceder a la verdad de los hechos debido “*a la infranqueable barrera [de] la terquedad de los súbditos del Imperio Chino*”<sup>21</sup>. Este, como Espinoza introducen los prejuicios antichinos como puntos de análisis dentro de sus supuestas investigaciones.

En los prejuicios anteriormente emitidos, Espinoza expresó lo que Arendt mencionó como el “nuevo” paradigma del racismo contemporáneo: Incorporar las prácticas sociales y costumbres de un pueblo –lengua, religión, etc.- a que estas formen parte de la “naturaleza inferior” de esa cultura: El *Jewishness*, o se puede decir, el *Chinesness*, un ser que si bien no tiene naturalmente todos los vicios, es propenso a adquirirlos por su “debilidad natural hacia lo malo”, por su falta de inteligencia y sensaciones que le permitan experimentar lo bello sin necesidad de narcóticos. También el autor retomó lo dicho por Gobineau sobre la

---

<sup>21</sup> “Carta del juez Martínez a Emilio Madero”, 15-07-1911, Exp. 13-2-34 leg. II, A.E.

incapacidad de las razas inferiores de crear una civilización propia, al mencionar que el chino *hábil pero carente de talento*, si había podido desarrollarse económicamente, es porqué había adquirido, no por aprendizaje sino por repetición, los conocimientos de la raza mestiza, productora ahora de su propia cultura civilizada. Se puede decir que la finalidad del bosquejo anterior, era la de aglutinar y ordenar “científicamente” los prejuicios “tradicionales” antichinos, para poder crear un *Gran Mito Nacional antichino* que permitiera advertirle a los mexicanos del peligro de la raza del Celeste Imperio. Todo lo anterior puede explicar el por qué las autoridades mexicanas actuaron tan condescendientes con los maderistas acusados de participar y promover la matanza de chinos en Torreón, ya que estos más que haber causado un mal al cometer los asesinatos, hicieron un “bien nacional” (desde el punto de vista del nacionalismo revolucionario) al eliminar una pequeña parte de la “plaga oriental” que azoraba a México y amenazaba con desaparecer a su cultura y población.

Por último, Espinoza tocó el punto en el cual arremetió con mayor intensidad, contra la inmigración china, ya que sus habitantes eran “naturalmente sucios”: *“los chinos...como los cerdos que se sienten incómodos cuando no encuentran un lodazal donde atascar sus trompas pestilentas, es para ellos imposible someterse a las leyes de salubridad”* (1931: 137). En las cocinas y restaurantes propiedad de los orientales, según Espinoza, es donde se ponía de manifiesto toda la naturaleza antihigiénica de esta raza. Comentaba que los chinos reciclaban las sobras de las comidas de los clientes y volvían a prepararlo como un platillo nuevo. El mismo Espinoza mencionó que vio en un restaurante de chinos en Mexicali, como uno de ellos sazonaba la sopa del día con moscas. Luego mencionó como en las choricerías chinas se elaboraba el producto con distintos animales (perros, gatos, ratas) y con carne podrida de vísceras de vaca. El discurso aún más agresivo

que el autor manifestó al hablar sobre la higiene de los chinos, puede ser causado porque estos estaban relacionados con actividades comerciales relacionadas con lo “higiénico”: restaurantes y casas de prostitución. Estos lugares, que regularmente no estaban a la vista de todo el público –las cocinas, por ejemplo- produjeron las narraciones más grotescas y exageradas relatadas por Espinoza (junto con el destino “atada al yunque” que le esperaba a la mujer que se iba a china con su esposo), ya que estos espacios eran “inaccesibles”, “oscuros” y por lo tanto desconocidos. El autor aprovechó estos elementos para llevar a la máxima exageración sus narraciones en contra de los chinos.

En su obra posterior *“El ejemplo de Sonora”*, publicado en 1932, Espinoza abandonó su “rigor científico” e “histórico” sobre el problema chino, para hacer un libro cuyo objetivo central era dar esperanza a los antichinistas de la efectividad de su movimiento racista. En este libro, a diferencia de un poco en el anterior, el discurso racista se liberó de su grado secundario en el campo político nacional, para presentar un discurso de “victoria parcial” contra la inmigración asiática; victoria lograda, como advertía Espinoza un año antes, con el apoyo de los principales dirigentes políticos del estado: La expulsión de miles de ciudadanos chinos –principalmente comerciantes- de Sonora en 1932. Esta vez, los sentimientos antichinos habían llegado al status que Wieviorka (1993) mencionaba como el más elevado dentro del discurso político antichino, como un discurso público, y por lo tanto socialmente aceptado. Aquí Espinoza mencionó en repetidas ocasiones, que gracias al gobernador Norberto S. Elías y a su sucesor Rodolfo Elías Calles (hijo del presidente Calles), quienes como máxima autoridad política estatal, habían luchado por combatir y sacar del estado a la “invasión amarilla”. En su segundo libro, Espinoza dio un recuento del movimiento antichino y sus “grandes” personajes, así como de los años que estos tuvieron una mayor actividad, señalando que en el periodo del



presidente Carranza (1917-1920), estas actividades casi desaparecieron por las órdenes de este último<sup>22</sup>. Posteriormente dio un recuento sobre las razones que habían impulsado la expulsión de los comerciantes chinos, argumentando que gracias a esto, había podido resurgir el comercio nacional –gracias a la “expropiación” obligada de los comercios, casa y artículos que los chinos vendían-.

Sin embargo, parecería que el libro estaba dirigido a capturar un público diferente que el anterior. Este último, con un contenido más “teórico-científico”, tenía la intención de darle un status académico a los prejuicios raciales recogidos y ordenados por el autor. Por el contrario, en “El ejemplo de Sonora”, Espinoza recurrió a otros mecanismos de transmisión de información. Tomando como referencia los prejuicios citados en “El problema chino en México”, el autor se inclinó más por lo *visual* que por el texto mismo al momento de explicar los prejuicios. De esta manera pudo aglutinar con una imagen y una pequeña frase –“una de las choricerías más modernas” (1932: 64) y cuya imagen es un boceto de unos individuos de origen chino caricaturizados grotescamente preparando el chorizo con diversos animales, por ejemplo- sus concepciones ideológicas sobre la naturaleza sucia y antihigiénica de los chinos. Lo anterior sugiere que la característica más “ligera” y hasta burlona de las representaciones de las ideas raciales del autor, pueda estar dirigida hacia la cultura popular. Sin embargo, lo anterior implicaría sugerir que el racismo en la cultura popular (este será llamado “prácticas raciales en la cultura popular”) estaría

---

<sup>22</sup> Lo afirmado por Espinoza contrastaba con las leyes promovidas por Venustiano Carranza como gobernador interino de Coahuila en 1911. Con la victoria maderista sobre Torreón en mayo de 1911, Madero logró tener el control del estado de Coahuila, nombrando el 28 de mayo de ese año a Carranza para cubrir la silla vacía de gobernador del estado. Este enfocó su campaña en la higiene y la salud pública, y en particular contra los panaderos, actividad dentro de la cual estaban varios ciudadanos chinos: “*El mayor problema eran las panaderías, todas las cuales violaban las normas de salud*” (Richmond 1986: 55). Pero la relación más cercana de la emisión de posibles leyes antichinas –ya que nunca fueron expresas- en la gobernatura de Carranza fue la emisión de leyes para la prohibición del uso del opio (diciembre de 1911), al cual lo consideró como un problema de salubridad pública en Coahuila. Según Carranza, el opio era importado por casas comerciales y distribuido en el estado por vendedores chinos ambulantes (Richmond 1986: 58)

determinado exclusivamente por la influencia ideológica hegemónica de la cultura de élite, lo cual iría en contra de una de las tesis centrales de esta investigación (véase el capítulo 2). Por lo anterior, para poder hablar de prácticas raciales *exclusivas* de la élite popular, o bien para señalar una posible retroalimentación de *abajo* hacia *arriba*, es decir, la alimentación del discurso ideológico racial de las élites proveniente de las prácticas en la cultura popular, es necesario utilizar otro tipo de fuentes e introducir otras categorías de análisis.

### **III. LAS “PRÁCTICAS SOCIALES” RACISTAS EN LA CULTURA POPULAR.**

Como Carlo Ginzburg (1993) menciona, uno de los principales problemas que se enfrentan los historiadores interesados en el estudio de la cultura popular radica en la falta de fuentes históricas que puedan haber registrado la cosmovisión sobre un acontecimiento de la clase subalterna. Lo anterior ocasiona que la mayoría de estas investigaciones recurran a explicaciones sobre el pensamiento popular “filtradas” por los registros, y por lo tanto por la cosmovisión, dejados por las élites dominantes. Pese a lo anterior, tanto en el acontecimiento de la matanza de chinos en 1911 (y en su status de hecho *excepcional* pero enclavado en una normatividad) como en la larga duración de las manifestaciones y discursos antichinos en México, son visibles una serie de prejuicios populares que van determinando la cosmovisión –transmitida en este caso por la tradición oral principalmente- de los pobladores donde la inmigración china –y su oposición- era más notoria (el norte del país y en Torreón en particular).

En párrafos anteriores, se había mencionado que para efectos de este trabajo, el término “racismo” no se emplearía para el análisis de la cultura popular, ya que este se ha entendido como la conformación ideológica sobre el rechazo de un grupo dominante sobre otras razas, es decir, la búsqueda de argumentos “científicos” sobre los prejuicios raciales

presente en la élites enclavados en una larga duración. Se usará en su lugar el termino “prácticas raciales”, para señalar a las manifestaciones y prejuicios xenofóbicos provenientes de la cultura popular. Lo anterior no significa colocar ambos pensamientos raciales en contextos distintos y lejanos uno de otro. Por el contrario, en ocasiones, será imposible separar cosmovisiones y determinar si proceden “originalmente” de la clase dirigente o subalterna. Lo anterior no desmerita en lo más mínimo este análisis; por el contrario, se descubrirán las relaciones existentes entre ambos pensamientos y se observará que cada cosmovisión presenta características particulares, las cuales se retroalimentan unas con otras (Bajtin 1999).

Como en la cultura dominante mexicana, también existió la formación de prejuicios raciales antichinos provenientes de la cultura popular. Estos, a diferencia de los formados por las lecturas de teóricos raciales o por narraciones sobre viajes a los “extraños” países asiáticos, estaban formados por el contacto cotidiano de los pobladores con los extranjeros, en especial cuando un mexicano ejecutaba el mismo trabajo que el recién llegado. Lo anterior explicaría el por qué muchos de los prejuicios contra los chinos más arraigados en el imaginario colectivo, atacaban directamente a desmeritar las actividades en donde los chinos destacaban: el sector de los alimentos. Para Van Dijk (2003), las condiciones de transmisión del racismo popular se manifiestan en un resentimiento de los “mayorías” sobre las “minorías”: *“En especial cuando existen condiciones propicias a la competición debido a una escasez de recursos o una crisis política”*<sup>23</sup> (30). Lo anterior se asemejaba a las condiciones locales, estatales y nacionales, en que las que se desarrolló la matanza de chinos en Torreón. Los prejuicios populares se transmitieron primeramente por la tradición

---

<sup>23</sup> Cabe señalar que para Van Dijk (2003), el racismo producido en las élites es el que determina, o de menos condiciona, al racismo popular. Sin embargo no deja de observar dentro de su propia investigación, que el “discurso” popular nutre “hacia arriba”, al discurso dominante de acciones prácticas que lo retroalimentan.

oral, por medio de historias míticas (leyendas) de sucesos que le acontecieron a un ser desconocido –o ficticio quizá- sobre alguna costumbre, actitud o acto de un chino. Posteriormente, los mitos raciales adquirieron fuerza –al hallar un lugar en las conversaciones cotidianas de las personas- en donde la inmigración china era significativa (Torreón), por lo tanto estos pasaban a formar parte de las notas diarias en los periódicos. Hay que destacar que sobre los prejuicios raciales presentes en la prensa, no es posible que estos provinieran en su totalidad del pensamiento popular, sino que pudieron tener su origen en la ideología dominante transmitidos por una entrevista con un intelectual o por un reportaje “especializado” sobre el tema en cuestión

El análisis del pensamiento racial en la prensa mexicana, es importante para determinar los modelos mentales que condicionan las actitudes de los periodistas y sus lectores así como para observar las representaciones gráficas, entonación, figuras retóricas (metáforas, estrategias de persuasión) o sintaxis sobre la selección de palabras al hablar sobre los chinos (Van Dijk 2003: 33). Bajo la vertiente anterior, se pueden encontrar dos tipos de prejuicios raciales: Aquellos que enfatizaban la inferioridad racial e intelectual del chino por medio de metáforas peyorativas, y aquellos que señalaban “cómicamente” las deficiencias del chino con respecto al mexicano, muy en particular, su lengua. En el primer caso se encontró un ejemplo particular. En el periódico “La Actualidad”, de la ciudad de México, fueron publicados en varios ejemplares en Abril de 1911, una serie de reportajes sobre un “torero chino” quien había recién iniciado su carrera toreando en algunas plazas de Sinaloa<sup>24</sup>. En las notas se hacían alusiones peyorativas sobre la visión “grotesca” ocasionaba ver cuerpo vestido con traje de torero; también menciona que debido a lo

---

<sup>24</sup> “La Actualidad: Diario ilustrado independiente”. México, abril de 1911, Fondo CMXV-1, caja 1, leg. II, CONDUMEX

complicado de la faena, era “*casi un milagro que el desdichado amarillo haya sobrevivido a más de un toro*”<sup>25</sup>. Y que más de una vez había sido abucheado y agredido por su “osadía” al querer realizar un “arte” milenario proveniente de la raza española (blanca). En el segundo caso, las ideas sobre un lenguaje propio de la cosmovisión de la cultura popular de Mijail Bajtin (1999) servirán para sustentarlo.

Para Bajtin, la obra “Gargantua y Pantagruel” del escritor renacentista François Rabelais, puede ser la clave que le permitió penetrar “*los espléndidos santuarios de la obra cómica popular que han permanecidos incomprensidos o inexplorados*” (1999: 9), y de esta manera sugerir la composición “unitaria” de manifestaciones propias y autónomas de la cultura popular europea medieval y renacentista: Un *realismo grotesco*, es decir, el sistema del imaginario de la cultura popular. En su análisis sobre esta, Bajtin encontró en el “mundo infinito” de la risa y sus diversas manifestaciones “carnavalescas”, formas y elementos opuesto a la cultura dominante. Las manifestaciones de la cultura popular, el autor las subdividió en tres grandes categorías (en donde la tercera representa la aportación más importante a este apartado de la investigación): A. “Formas y rituales el espectáculo” (festejos carnalescos, obras cómicas representadas en lugares públicos, etc.), B. “Obras cómicas verbales” (orales o escritas, y en latín o lengua vulgar), y C. “Diversas formas y tipos del vocabulario familiar y grosero” (insultos, lemas populares, etc.): “*estas tres categorías, que reflejan en su heterogeneidad un mismo aspecto común del mundo, están estrechamente interrelacionadas y se combinan entre sí*” (Bajtin 1999: 10). Todas estas manifestaciones ofrecían una visión del mundo del hombre y de las relaciones humanas totalmente diferente, “no oficial” y exterior a la iglesia y al Estado. Por lo anterior, los actores con una “cultura común” –en el caso de esta investigación serían *prejuicios*

---

<sup>25</sup> *Ídem.*

*comunes* en la cultura popular- crearon “formas especiales del lenguaje” y ademanes propios de su cultura y por lo tanto, liberados de las “rígidas” jerarquías de la cultura dominante. Esto produjo, para Bajtin, el nacimiento de un “lenguaje típico carnavalesco”, del cual el autor encontró muchas muestras en Rabelais. Esta lengua propia fue capaz de agrupar las formas y símbolos de lo “cómico-carnavalesco” en la cultura popular y de transmitir su cosmovisión “unitaria pero a la vez compleja” a la cultura dominante. A su vez, esta lengua poseía características propias: Hacer diversas formas de parodia, inversiones del orden de las palabras, degradación y profanamientos, “coronamientos” y “derrocamientos” bufonescos. De esta manera, en esta investigación, el análisis de “prácticas raciales” antichinas provenientes de la cosmovisión de los actores pertenecientes a la cultura popular de las zonas donde se localizaba una mayor presencia china en México, pertenecerían a un *sistema*, más o menos “unitario”, de prejuicios “típicos” contra los chinos. Dentro de este sistema, tendría lugar un desarrollo de “diversas formas de vocabulario familiar y grosero”, por medio del cual los actores de la cultura popular manifestaban sus prejuicios contra los chinos, de una manera *jocosa, burlona*, y por lo tanto “socialmente aceptada” –negando su categoría de racismo-, es decir, un *lenguaje jocoso antichino*. Lo anterior es claramente visible en la utilización por miembros de la cultura popular, de elementos degradantes al momento de imitar o de citar la pronunciación de un chino, particularmente recién llegado al país, cuando hablaba español. En la prensa mexicana se mostraban ejemplos de lo anterior. En un reportaje de “El Imparcial” de junio de 1911, se mencionó las reclamaciones que el gobierno chino iba a pedir al mexicano por la indemnización por la muerte de cientos de inmigrantes chinos en Torreón a penas en mayo pasado. Rápidamente se levantaron protestas no sólo para impedir el pago sino para boicotear las ventas en comercios y restaurantes de propietarios chinos. Por lo anterior, el

periódico “envió” a unos reporteros a entrevistar a un comerciante chino, este “mostrándose muy entristecidos”, comentó: *Yo chino planchalolo nabacá mucho no impota mulió paisao, no quiele millone*<sup>26</sup>. Estas formas “sutiles” del racismo, fueron y quizá lo son aún hoy en día, las que permanecieron más arraigadas dentro del imaginario popular antichino. En “*El ejemplo de Sonora*”, Espinoza recurrió a estos usos del lenguaje “jocoso” antichino. Sin embargo, y a diferencia de las notas periodísticas, el sonorese pudo aglutinar este lenguaje burlesco con sus narraciones de prejuicios “típicos antichinos”, narraciones que a su vez, se pueden ubicar en el terreno de “fuentes populares” por provenir de conversaciones informales, cotidianas sobre lo “inferior” y la “estupidez de los chinos. De esta manera, narró una leyenda popular sobre el sitio de “cierta plaza de Sonora” en la revolución maderista de 1910, a unos chinos se les ocurrió –por su “estupidez”- salir a los suburbios a traer verduras. De regreso, estos pasaron por un cuartel militar federal, en donde un soldado oyó que alguien se aproximaba y preguntó “¿¡Quién vive!?”, los chinos “*habituado como estaba a no decir jamás una verdad, gritó toda la fuerza de su gznate rugoso y amarillento: ¡Malelo! Y una descarga rápida acabó la con la vida del infeliz mentiroso que cayó víctima de un viejo vicio atávico de los hombres de su raza*” (1932: 72-73). En ambos ejemplos, no existió una “aclaración” al lector sobre las modificaciones de las expresiones chinas en español, esto debido a que ambos redactores asumieron que los lectores sabrían interpretar las expresiones mencionadas, evidenciando, de esta manera, la presencia de prejuicios antichinos en el imaginario popular. Además, la leyenda citada en Espinoza, a parte de mostrar un uso “cotidiano” de los prejuicios raciales antichinos en el lenguaje, también sirve para vincular una importante presencia de mitos antichinos en leyendas revolucionarias, mostrando que en este periodo, existió la formación y divulgación de

---

<sup>26</sup> “Boycotage a los chinos”. *El Imparcial*, México D.F, 13 de junio de 1911, pag. 5.

prejuicios raciales de origen popular, prejuicios que seguramente eran conocidos y esparcidos por los actores involucrados en la matanza de mayo de 1911. A su vez, el concepto de los chinos como seres “naturalmente mentirosos” es visible en las declaraciones de los revolucionarios en las investigaciones sobre la matanza de Torreón, en donde éstos apelaban a los prejuicios mencionados como “pruebas” de que los orientales habían participado junto con las fuerzas federales en la defensa de la Plaza. Lo anterior junto con los prejuicios sobre el mestizaje, puede explicar la visión de los revolucionarios sobre las “motivaciones” para llevar a cabo la matanza, en donde estos –y por lo tanto todo el “pueblo mexicano” al que representaban- aparecían como las verdaderas víctimas de la invasión “amarilla” y, de esta manera, la matanza se convertía en el *hecho reivindicador* de la raza mestiza hacia las “agresiones” que habían sido objeto por parte de la “raza de arroz”.

Sin embargo, por lo visto anteriormente sobre las vinculaciones ideológicas del racismo “pesimista” de Gobineau con el racismo antichino en Espinoza, ¿puede considerarse válido el análisis de este último en las manifestaciones racistas en la cultura popular? Se puede decir que sí, ya que el autor tuvo como meta principal, cuando menos en su segundo libro, aglutinar los prejuicios raciales, muchos provenientes del imaginario popular del norte de México, y darlos a conocer en otras partes del país donde estos nos estaban muy arraigados o donde ni siquiera existían. Esto muestra como Espinoza se valió de una retroalimentación de los discursos raciales antichinos con las prácticas racistas de la cultura popular para ordenarlos en “mitos nacionales antichinos”, los cuales promovería en sus campañas a favor de leyes prohibitivas contra la inmigración china y su mezcla con la población mexicana. A este respecto, Wiewiorka observó en un escritor americano apellidado Odum, que en 1910 publicó un libro en donde aglutinó muchos prejuicios



populares relativos a la población negra, con el objetivo de desechar la idea de una integración interracial. Según este ejemplo, se puede establecer un paralelismo innegable de Espinoza con el autor norteamericano.

Wieviorka (1993), en su análisis sobre los prejuicios raciales en las élites dominantes, mencionó que estos estaban alimentados por las prácticas xenofóbicas en la cultura popular. Cuando estos actores sentían que los miembros de la raza inferior transgredían algún código social o moral de su cultura, podía desencadenar actos violentos y en ocasiones homicidas (61). A su vez el autor mencionó entre estas manifestaciones a los linchamientos y saqueos esporádicos contra los individuos de la raza “no deseada”. Esto era visible en la prensa mexicana, en la cual se encuentran registros sobre estos eventos relacionados con los chinos. “El Porvenir de Torreón”, publicó una noticia sobre un asesinato “a palos” de un individuo de origen chino, debido a que había allanado una casa con la intención de robarse a un niño<sup>27</sup>. A su vez, los reportes sobre saqueos, más que esporádicos muy cotidianos, en la prensa justificaban estos eventos por el descontento entre los pobladores locales sobre lo que los chinos “escondían”, bien que fueran fumadores de opio o casas de prostitución clandestinas. La expresión máxima de las prácticas populares racistas violentas contra los chinos en México se dio con el acontecimiento de Torreón, donde los asesinatos transgredieron el *mero* hecho de eliminar al “no deseado” o por cuestiones de guerra, como lo afirmado por el Juez Martínez al negar que los cadáveres de chinos presentaban cualquier señal de “violencia excesiva”<sup>28</sup>, y se llevaron a cabo prácticas extremadamente agresivas (descuartizamientos, cercenación de miembros, trasgresión a los

---

<sup>27</sup> “El Porvenir de Torreón”. Torreón, 11 de noviembre de 1900. n. 18, Tomo I, Archivo Municipal de Saltillo (A.S).

<sup>28</sup> “Carta del Juez Martínez a Emilio Madero con los informes y entrevistas sobre los acontecimientos en Torreón”. 15/julio/1911. Exp. 13-2-34, Leg. II, A.E.

cuerpos, etc.) no vistas en otros acontecimientos violentos en contra los chinos o algunos otros inmigrantes en el periodo revolucionario. Lo anterior refuerza la hipótesis de desechar la espontaneidad como explicación de la participación de los pobladores y soldados en la matanza de 1911, y vincula estos hechos con la parte más violenta de los elementos del racismo en la cultura popular y no como un producto de la espontánea embriaguez del “populacho”.

Este capítulo ha permitido enclavar al acontecimiento de 1911 como perteneciente a una larga duración del antichinismo en México, el cual se ha manifestado tanto en las adscripciones ideológicas sobre las “desigualdades entre las razas” presentes en las élites mexicanas –revolucionarias, maderistas del norte mexicano, laguneros y torroenses, con respecto al hecho en cuestión- como en las prácticas raciales (tanto sutiles como violentas) presentes en la cultura popular. A su vez, con esto la investigación se ha acercado más a poder explicar las “ganancias o retribuciones” que posiblemente obtuvieron (o supusieron obtener) los actores involucrados en la matanza con la toma de decisión y el papel que jugaron dentro del acontecimiento (el evitar la mezcolanza con la raza “inferior”, por ejemplo). Sin embargo, aún faltan analizar algunos elementos que permitirán un mayor acercamiento a explicar a la masacre lagunera como un evento en el cual existieron otras causas, más allá de las éticas y raciales, que permitieron que el acontecimiento ocurriera.