

Prejuicio y racismo

Olivia Gall¹

*We have created a Star Wars civilization,
with Stone Age emotions, medieval institutions
and god-like technology*

Edward Osborne Wilson

Las presiones evolutivas biológicas e identitarias, origen de la construcción de la otredad como amenazante e inferior.

“Nuestra tendencia a categorizar a las personas surge, se piensa, de una presión evolutiva fundamental, que consiste en la necesidad que tenemos de distinguir a los amigos de los enemigos. En este contexto, los amigos pueden ser definidos como aquellos que pueden extender nuestra propia viabilidad genética. [...] Los adversarios, por el contrario, son quienes socavan, hacen peligrar, inhiben o atacan nuestro bienestar y el bienestar de aquellos que están genéticamente conectados con nosotros. Por lo tanto, hay buenas razones para distinguir a la gente sobre la base de si están de nuestro lado o contra nosotros, de si son de nuestro grupo o de otro grupo, de si son amigos o rivales.” (James M Jones, 1996: 204).

Pero, además de aquella dimensión de la presión evolutiva que nos lleva a defender nuestra existencia biológica y el hábitat natural en el que ella se desarrolla, existe otra dimensión de esta misma presión, la presión identitaria, que es tan poderosa como la primera. Los seres humanos vivimos, desde que nacemos como especie en este planeta, en grupos. Éstos van desde la familia hasta la sociedad nacional o las uniones de naciones –la Unión Europea, por ejemplo-, pasando por el clan, la tribu, el grupo étnico y, en contextos más urbanos, una multiplicidad de agrupamientos que están formados por personas con las que cada uno/a de nosotros se identifica por motivos diversos.

Desde nuestros orígenes como especie, que, hoy sabemos, tuvieron como asiento el continente africano, cada grupo de seres humanos ha invertido una enorme cantidad de tiempo y de energía en reproducirse, en buscar fuentes de alimentación, en buscar abrigo de los elementos naturales, en asegurar que su descendencia sobreviva biológicamente y se prolongue en el tiempo. A la par de esto, ha invertido también mucho en tratar de entender su propia existencia y los orígenes y el sentido de la misma -quién es, que lo hace ser quién es,

¹ Investigadora Titular y Nacional, Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades (CEIICH), Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM), olivgall@unam.mx

de dónde viene y adonde va- y en dotar a su vida cotidiana de rituales y costumbres que hagan honor y alimenten las maneras en que da respuesta a estas preguntas.

Para ello, cada grupo humano ha desarrollado una multiplicidad de herramientas sociales, culturales, psicológicas e institucionales que le permitan contar con una dimensión de la vida humana que resulta tan fundamental como la vida material misma: el edificio identitario.

En un principio, hubo tiempos humanos sin historia (Clastres, 1974), es decir, tiempos habitados por grupos humanos que no nos legaron un registro de su paso por la Tierra. Estos son también llamados tiempos míticos (palabra cuyo etimología significa “lógicamente primeros”), durante los cuales de lo que se trataba, para cada grupo, era de entender, antes que nada, de dónde venía, quién era, qué poderes determinaban la vida y la muerte; de tratar de lidiar, con esas herramientas explicativas, con la pequeñez humana frente a los poderosos elementos naturales; de intentar sobrevivir y asegurar su reproducción grupal en el futuro.

Cada grupo, encerrado en sí mismo y en sus preguntas y respuestas, fue creando en esos tiempos inmemoriales su cosmovisión inicial, su corpus mitológico habitado de deidades propias, que lo hacía sentir más seguro, más protegido, poseedor de una mayor claridad acerca de su existencia y destino.

Para acompañar este proceso, fue creando cultura, definida, por Kroeber y Kluckhohn como

formas estandarizadas de pensar, sentir y reaccionar, adquiridas y transmitidas principalmente a través de símbolos, que constituyen un logro distintivo de grupos humanos, incluyendo su traducción en la fabricación de artefactos. El núcleo esencial de la cultura consiste en ideas tradicionales (i.e. históricamente derivadas y seleccionadas), y especialmente en sus valores adjuntos. Los sistemas culturales pueden, por un lado, ser considerados como productos de la acción y, por el otro, como elementos constitutivos de acciones futuras. (Kroeber y Kluckhohn, 1952: 181)

Esa cultura, con sus costumbres y rituales, hacía honor, alimentaba y reproducía esa cosmovisión, que era parte integrante y fundamental suya. Si bien elementales en esos tiempos, este tipo de “herramientas” culturales de vida humana han caracterizado a todas las formas de sociedad humana que conocemos hasta hoy. Ellas viven y operan en la dimensión de las representaciones simbólicas de la realidad grupal o social (Pierce, 1977). Cada grupo va construyendo poco a poco una serie de símbolos –de mecanismos de comunicación entre sus miembros- que le van permitiendo estructurar un corpus no sólo explicativo sino también ritual que le da sentido colectivo y coherencia común a su existencia misma y a las formas que ésta va adoptando.

Estas sociedades humanas originales, como todas las que les han seguido, fue creando, en forma paralela, instituciones –así fueran éstas muy elementales en un principio- que aseguraran que esas costumbres y rituales se fueran normando, y vigilaran que dichas normas se cumplieran para que su edificio identitario siguiera dando sentido a su vida colectiva y la retroalimentara bajo la forma de actos simbólicos cotidianos (Wilson, 2012: 1).

Para poder construir este corpus no solamente era necesario reunir las individualidades que componían al grupo, las identidades y personalidades individuales que, sumadas y combinadas, lo habitaban, sino tenía que buscar, dentro de su medio ambiental y dentro del universo de las percepciones colectivas que iba conformando acerca de este medio, seres vivos y elementos naturales con quienes compararse. Sólo la comparación con el diferente – el Otro- puede permitir al grupo que, al mirarse y mirar al Otro en un espejo, pueda observar que la imagen que el espejo devuelve de ese o de esos “otro/s” no es la misma que aquella que devuelve de su propio cuerpo material o simbólico (Lacan, 1966)

Pero en esa fase de la historia humana, los otros, los diferentes, existían sobre todo bajo la forma de insectos, animales, plantas, peces, y deidades consideradas supra humanas, divinas. Los seres humanos vivían básicamente en pequeños clanes nómadas y recolectores, cuya vida ocurría en un hábitat natural que, cuando mucho, abarcaba pocas centenas de kilómetros cuadrados.

En la fase histórica inmediatamente posterior a ésta, los grupos humanos empezaron a encontrarse, en algún momento de su andar dotado de razones evolutivas biológicas e identitarias, con otros grupos humanos que traían a cuestras su propio andar en esas dos dimensiones.

Al encontrarse, cada uno de ellos tenía que discernir, en las imágenes de ambos arrojadas por el espejo, qué elementos los hacían ser similares y qué elementos los hacían ser diferentes. Como similitudes debían en principio ser capaces de registrar, de percibir, que en su conformación morfológica biológica esos otros se parecían más a ellos que un león, un elefante, una iguana, una palmera e incluso un mono o primate.

Pero lo esencial para el tema que aquí nos ocupa son los elementos sobre los cuales registraban, percibían, las diferencias. Entre ellos estaban, en forma importante, aquellos de carácter cultural –el lenguaje, las relaciones de parentesco, las relaciones de género, los rituales cotidianos en torno a la comida, el vestido, las fiestas, el culto a las divinidades- y aquellos de carácter institucional, de los que hablamos algunas líneas arriba; ambos centrales para la comparación entre la identidad propia y la identidad de ellos.....entre la identidad y la otredad.

La identidad, escribe Robert Fossaert (1983), es

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

Uno de los factores centrales del análisis en torno a la percepción y el reconocimiento, por parte de los grupos humanos, de las diferencias identitarias entre él y otro(s) grupos con los que se topa es cuáles han sido de manera más frecuente, a lo largo de la historia, las reacciones ante el otro. Parece imposible negar que, paralelamente a posibles reacciones de curiosidad, de intento de acercamiento, de estímulo a la comunicación y de hospitalidad, una de las reacciones animales –los humanos incluidos- más frecuentes ante el encuentro con la otredad, es el miedo al otro, a su identidad diferenciada.

La mera existencia de la otredad colectiva hace sentir amenazada la propia construcción identitaria, que no ha sido fácil ir armando. Tememos que nuestra identidad se vea cuestionada, desmentida o incluso destruida por aquella del otro; que nos quedemos identitariamente desprotegidos, a la merced de no entender, de no podernos explicar bien a nosotros mismos, de una vida colectiva desprovista de aquel sentido que nosotros le hemos impreso y que, estamos convencidos, es el sentido verdadero.

Por ello, una vez que la otredad aparece en nuestro horizonte tendemos a temerle y a rechazarla, a verla como incorrecta, falsa, negativa. Le imprimimos así una connotación de valor, en comparación con aquella que imprimimos a nuestra identidad. En este procedimiento, escribe Castoriadis, cada uno de los grupos que se han encontrado tiene tres posibilidades: considerar al otro como superior, considerarlo como igual o equivalente o bien considerarlo como inferior.

Observamos de inmediato que el primer caso implicaría simultáneamente una contradicción lógica y un suicidio real. La consideración de las instituciones “extranjeras” como superiores por la institución de una sociedad (no por tal o cual individuo) no tiene razón de ser: esta institución tendría que ceder lugar a la otra (Castoriadis, 1985: 21).²

El encuentro, por consiguiente, no deja más que dos posibilidades, añade Castoriadis:

² Hay algunas excepciones a esta regla, como por ejemplo la de la percepción como superiores a ellos que los aztecas tenían de los hombres blancos barbados. Pero ello se debió a que el mito tolteca y de varias culturas de Mesoamérica de Quetzalcóatl, la deidad que había tomado forma humana pero en el cuerpo de un hombre blanco y barbado y que, un día, había dejado las tierras mesoamericanas y se había ido por los mares, prometiendo que volvería en un año “Ce Ácatl” para vengarse por una traición que le había hecho su hermano Tezcatlipoca. Casualmente, ese mismo año prehispánico correspondía al año 1519 de nuestra era, en el que llegaron los primeros españoles por la misma costa por donde *Quetzalcóatl* desapareció. Por ello fue que el gran emperador Moctezuma no ofreció resistencia a la llegada de los españoles conquistadores, sino se rindió ante su carácter divino, contra el que los mortales no podían pelear. Por ello fue fácilmente apresado y ejecutado. Y eso, tenemos que reconocer, fue un suicidio colectivo, al que inmediatamente después, Cuauhtémoc y Cuitláhuac ya no quisieron someterse y organizaron, un poco demasiado tarde, una resistencia que no fructificó.

o bien los otros son inferiores o son iguales a nosotros. La experiencia demuestra que la primera vía se sigue casi siempre y la segunda casi nunca. Hay una “razón” aparente para ello. Decir que los otros son “iguales a nosotros” no podría significar iguales en la indiferenciación: ello implicaría [...] que todo se volvería entonces indiferente [en las propias costumbres] y se dejaría de hacer (*Ibidem*)

El considerar a los otros como iguales tendría que significar que somos capaces de verlos como eso, como simplemente otros, sin imprimirles una connotación de valor en comparación con la que nos imprimimos a nosotros mismos. Pero imprimirles dicha connotación se ha revelado hasta ahora como el procedimiento más recurrente. Y ello se explica por el hecho de que, aparentemente, el no hacerlo nos conduce a no saber entonces cómo comparar, porque nos conduce a tolerar en los otros lo que para nosotros son rasgos identitarios ajenos, a veces tan ajenos, dice Castoriadis, que los consideramos “abominación”.

De esta forma, casi siempre hemos establecido a los otros como inferiores. Esto, añade Castoriadis, no es una fatalidad [...] sino simplemente lo que ha sido más recurrente en las sociedades humanas y sus instituciones.

La inferioridad de los otros no es sino la otra cara de la afirmación de la verdad propia de las instituciones de la sociedad-Ego (en el sentido en que se habla de Ego en los sistemas de parentesco) [...], verdad propia que se toma como excluyente de cualquier otra, que convierte a todo lo demás en error. [...] positivo. [...] [El] único fundamento [de la institución social] es la creencia en ella y, más específicamente, el hecho de que ésta pretenda dar sentido y hacer coherente el mundo y la vida hace que se encuentre en peligro mortal desde el momento en que se presenta la prueba de que existen otras formas de hacer la vida y el mundo que son coherentes y tienen sentido (Castoriadis, 1985: 22)

Independientemente de si ese otro nos muestra o no, de entrada o tras los primeros contactos, que tiene más poder numérico, de armamento, de capacidad técnica que nosotros, e independientemente de si se muestra agresivo hacia nosotros o no, su otredad nos resulta tan amenazante que la calificamos de falsa, de incorrecta, de inferior, de inadmisibles y de intolerable.

En otras palabras, el hecho de que un grupo étnico o pueblo tenga mayor poder que otro grupo étnico y lo ejerza en contra del segundo no es una condición *sine qua non* para que se produzcan: a) en el seno del primero y con respecto al otro, sentimientos e ideas que incluyan los componentes de miedo, rechazo, inferiorización, odio o incluso deseo de exterminio, y b) en el seno del segundo y con respecto al otro, casi los mismos sentimientos e ideas. El mero encuentro entre dos pueblos culturalmente diversos puede perfectamente producir ese imaginario del uno hacia el otro, sin que entre necesariamente en juego el factor poder o hegemonía. Ello no invalida que, en aquellas situaciones en las que los factores de poder y sojuzgamiento entran en juego, el pueblo dominante tenga una capacidad mucho

mayor que el dominado de traducir dicho imaginario rechazante en maltrato y discriminación, que pueden llegar a niveles alarmantes de violencia y crueldad.³

En resumen, el temor que el encuentro con la otredad tanto biológica como mítica y cultural implica para el hábitat y para la identidad colectiva de cualquier pueblo ha sido el detonante más recurrente, a lo largo de la historia humana, de la construcción del otro como inferior.

Es ese temor el que nos lleva a construir, hacia el otro, múltiples y diversas formas de exclusión, definida por Castoriadis como “la negación sistemática, a lo largo de la historia, de la idea –y de las prácticas a ella asociadas- de que el otro es simplemente eso: otro” (Castoriadis, 1985: 19). Dichas formas de exclusión van siempre acompañadas de un aparato simbólico creador de prejuicios, y de fenómenos institucionalizados de discriminación,⁴ entre los cuales el racismo es uno de los más recurrentes, generalizados y peligrosos.

El prejuicio

El prejuicio [fuertemente ligado a nuestro temor identitario del otro] es una actitud, un juicio o un sentimiento acerca de una persona, que proviene de una generalización de las actitudes o creencias que se tienen acerca del grupo al que esta persona pertenece. Implica la suposición de que todos los miembros de ese grupo son similares de una manera específica.

Para entender las raíces y las especificidades de los prejuicios es indispensable, antes que nada, situarlos históricamente. La actualidad de las expresiones prejuiciosas surgieron ya sea de encuentros interculturales o de conflictos sociales en ellos basados, que las llevaron a existir y a desarrollarse hasta lo que son en la actualidad. En muchos de estos conflictos, el

³ Las sociedades humanas están caracterizadas, generalmente, independientemente de sus diferencias en muchas áreas, por los siguientes tres atributos: existen en su seno jerarquías basadas en solidaridades de grupo en las que por lo menos un grupo domina a todos los demás y en las que ese grupo disfruta de una situación privilegiada desde el punto de vista de los bienes [materiales, políticos y culturales] [...]. En este sistema jerárquico, también ocurre que por lo menos un grupo está en una posición subordinada y disfruta de una proporción negativamente desproporcionada de los bienes [materiales, políticos y culturales]; Los distintos grupos compiten por recursos simbólicos y materiales escasos, buscando mejorar sus respectivas posiciones dentro de la sociedad relativas a los bienes valorados y, finalmente, como parte de esta relación competitiva, los grupos usan estrategias ideológicas; conceptos de superioridad nacional, racial o étnica o ideologías políticas específicas, que redundan en oponerse a las políticas que son puestas en práctica por los grupos con los cuales el propio grupo compite y que hace avanzar el lugar de privilegio de estos grupos.

El grupo en el poder va a tratar de controlar tanto material como simbólicamente aquellos instrumentos sociales que le sirven para mantener su dominación de grupo, y va a desarrollar políticas, creencias y mitos que legitiman y perpetúan su dominación. Esas políticas o creencias son promulgadas por aquellos que están en la cima de la jerarquía y que definen una teoría general de la sociedad. Todos los miembros de la sociedad y todos los demás grupos están sujetos a ellos y, por lo tanto, tienden a creer en ellos o a apoyarlos, de maneras y en grados diversos. E incluso, los grupos que están en la parte baja de la jerarquía pueden llegar a apoyar las políticas que perpetúan su status de oprimidos.” (Sidanius, 1993)

⁴ Es necesario hacer notar que, de acuerdo al *Diccionario de la Real Academia de la Lengua*, la palabra “discriminar” no tiene necesariamente, etimológicamente, una connotación peyorativa, ya que es sinónimo de “diferenciar” y de “distinguir”. Esos dos verbos ilustran el acto de registrar que una cosa, una persona o una situación es una y otra cosa, persona o situación es simplemente eso, distinta, otra, diferente de la primera. Sin embargo, la razón por la que hemos construido culturalmente el verbo “discriminar” imprimiéndole una connotación peyorativa es precisamente que, como Castoriadis lo expresa, somos aparentemente incapaces de comparar y de diferenciar sin inferiorizar e incluso sin odiar.

propósito de preservar la dominación y la hegemonía de algunos grupos sobre otros condujo a la creación y difusión de prejuicios. Es por ello que los prejuicios muchas veces atacan a aquellos que están en la capa inferior de la escala socioeconómica y sociocultural, pero otras veces atacan a personas que pertenecen a grupos convertidos en chivos expiatorios dentro del marco de situaciones sociales, económicas, políticas y culturales diversas, y por motivos que no son necesariamente las del dominio de clase. Es el caso, por ejemplo, de los prejuicios antisemitas.

Los prejuicios estrechan nuestra comprensión de los otros ya que sesgan nuestro juicio acerca de ellos. Predeterminan que no nos queramos acercar a ellos y también lo que vamos a descubrir acerca de ellos cuando nos acerquemos y los observemos.

Esta manera de pensar promueve la ignorancia, degrada el conocimiento, excluye en lugar de incluir, tensa las relaciones y propicia el rechazo entre los seres humanos.

Gordon Allport, autor del ya clásico libro *The Nature of Prejudice* (1954/1979), pionero en estos temas, definió el prejuicio, en particular el prejuicio étnico, como

“una antipatía basada en una generalización defectuosa e inflexible. Puede ser sentido o expresado. Puede estar dirigido hacia un grupo como un todo, o hacia un individuo porque es un integrante de ese grupo (1954: 10)

Desde el punto de vista de la psicología social, el prejuicio está definido por el análisis de las causas por las cuales se construye una visión de una persona sobre la base elementos que no justifican un juicio legítimo. Pero, además, las generalizaciones sobre las cuales el prejuicio se basa no sólo son falsas sino además inflexibles.

Esta inflexibilidad está claramente ilustrada en el ejemplo que aparece en el ya mencionado libro de Allport:

Sr. X: El problema con los judíos es que sólo se ocupan de su propio grupo.

Sr. Y: Pero el record que guarda la campaña de las *Community Chest* muestra que, proporcionalmente al tamaño de su grupo, ellos aportan más generosamente a nuestra comunidad, en términos de caridad, que los no judíos.

Sr. X: Eso prueba que siempre están tratando de comprar favores y de inmiscuirse en los asuntos cristianos. No piensan en nada más que en el dinero; es por eso que hay tantos banqueros judíos.

Sr. Y: pero un estudio reciente demuestra que el porcentaje de los judíos en el mundo de la banca es ínfimo, y menor que el porcentaje de los no judíos.

Sr. X: Eso es precisamente el asunto; no se involucran en negocios respetables; sólo están en el negocio del cine o administran *night clubs*.

Como aparece muy claramente en este ejemplo, el Sr. X. construye prejuicios juicios muy amplios acerca de los judíos para poder justificar su creencia peyorativa hacia ellos.

Cuando el Sr. Y. lo confronta con hechos comprobables, el Sr. X. no altera su prejuicio, sino que simplemente lleva la conversación hacia un aspecto negativo más del grupo del que están hablando, de forma tal que este aspecto vuelva a justificar su actitud negativa hacia los judíos.

Hay dos elementos importantes en la visión de Allport sobre el prejuicio:

El prejuicio es básicamente una actitud negativa, que sin duda es una respuesta elemental y primaria al miedo intrínseco que el otro nos genera y a la consecuente incertidumbre e inseguridad que nos provoca ese miedo. Esta actitud hace que la gente oponga resistencia ante lo desconocido, ante los cambios, ante las cosas y las personas que son diferentes. Constituye un problema porque implica no entender ni querer entender al otro, pensar y sentir que él o ella es algo que no es, y reaccionar a esas ideas y sentimientos de maneras que incrementan el antagonismo y el conflicto. Implica parcialidad y desapego. Nos lleva a rechazar la mera posibilidad de ponernos en los zapatos de otro y tratar de entender quién es, qué le pasa y qué siente y piensa.

Su mera existencia coloca al objeto del prejuicio en una situación injusta de desventaja en dos posibles sentidos:

a) sus víctimas ingresan a un espacio de no civilidad o de inhumanidad que rebaja su calidad de personas, como resultado que el mero prejuicio explicitado crea, acerca de ellas, en la mente y los sentimientos de muchas personas, diferentes a ellas. Muchas veces, las actitudes y los sentimientos prejuiciosos que son explicitados pueden convertirse en un discurso de odio. Es cierto que, cuando personas afectadas por el discurso de odio han tratado de convencer al sistema legislativo de que es necesario legislar en contra de este fenómeno verbal o escrito o cuando han presentado una queja frente a los tribunales judiciales por lo mismo, en general estas dos instancias institucionales del Estado no simpatizan con esta causa. Arguyen que “es un mero discurso, sin consecuencias en la práctica social” y que castigarlo –si es que no ha afectado a ninguna persona en el ejercicio de sus derechos- no hace más que atacar la libertad de expresión, un derecho humano considerado fundamental dentro del marco de los sistemas jurídico-políticos democrático-liberales. Las preguntas que quedan abiertas aquí son entonces: ¿Cuáles deben ser los límites a la libertad de expresión dentro de una democracia? Y ¿Cuándo un prejuicio, a pesar de ser *únicamente* una manifestación discursiva, puede llegar a ser tan serio que afecte el derecho a la no discriminación de las personas?

b) sus víctimas pueden llegar a sufrir un trato negativo y discriminatorio, no basado en su propia conducta o en sus circunstancias sino en el mero prejuicio contra ellas que se generaliza, llegando hasta negarles iguales oportunidades. Existe una creencia básica en el sentido de que del análisis de las actitudes se puede predecir el de las conductas, a pesar de

que la relación entre actitudes y conductas es bastante más compleja de lo que esta simple idea sugiere (James M Jones, 1996: 143-150). Sin embargo, sí existen algunas muy claras manifestaciones conductuales del prejuicio que desembocan en discriminación, entendida como aquellas acciones que redundan en mantener las características y la posición privilegiada del grupo propio a expensas de los miembros del grupo con el que uno se compara. Y, como sabemos, la discriminación sí es procesable en términos legales, mientras que el prejuicio, per se, no lo es.

Los estereotipos y la estereotipia social

La tendencia a asignar rasgos, ya sea positivos o negativos, a un grupo entero de personas es uno de los aspectos de lo que se conoce como *stereotyping* o acto de estereotipar. Esto es importante en este tema ya que los estereotipos son considerados como las locomotoras de los prejuicios.

La definición original de estereotipo es una placa de metal que es usada para duplicar páginas. La de “estereotipia” o acción de estereotipar es “el procedimiento que se usa en la industria de la imprenta para reproducir una composición tipográfica. Éste consiste en oprimir, contra los tipos, un cartón especial o una lámina de otro material, que sirve de molde para vaciar el metal fundido y poder reproducir una y múltiples veces, sobre la base de esa técnica, cada página impresa” (*Diccionario de la Real Academia de la Lengua Española*).

Cuando le ponemos un sello a cada miembro de un grupo, como si fuera un duplicado de cada uno de los demás miembros del mismo grupo, estamos haciendo estereotipia social, creando un estereotipo humano. Sobre esta base, vemos a cada integrante de un grupo distintos al nuestro como realmente es. Lo que vemos es la imagen de él o ella tal y como ésta aparece filtrada, en nuestra mente y nuestros sentimientos, por esta fotografía mental del grupo al que hemos estereotipado.

Los estereotipos establecen identificaciones entre personas que muy probablemente no tienen que ver entre sí, pero también enmarcan una expectativa que puede perfectamente no corresponder a las personas a las que se refieren. ¿Qué sabemos de una persona cuando sabemos que él o ella es afroamericano, mujer, gay, lesbiana, hindú, judío o pobre? No sabemos nada, pero podemos sospechar algunas cosas sobre él o ella. Podemos sospechar que el judío está preocupado por el dinero o es inteligente. Podemos creer que el hombre gay tiene cualidades artísticas o es tímido o moralmente perverso. Podemos imaginarnos que la mujer es emocional, conformista y nutricia. Podemos asumir que el afroamericano es atlético, tiene talento musical, es agresivo, es poco inteligente, etc. Sabemos que estas suposiciones o, para decirlo en forma más neutral, estas *expectativas*, moldean lo que percibimos, en forma subsecuente influyen en nuestro juicio y en nuestro comportamiento hacia una persona (James M Jones, 1996: 165).

Los psicólogos sociales Lee, Jussim y McCauley (1995) catalogan las razones por las que los estereotipos constituyen un verdadero problema social: a) son factualmente incorrectos. No puede ser cierto que todos los integrantes de un grupo posean rasgos específicos. Incluso ninguno de los rasgos fenotípicos más característicos de un determinado grupo humano –la piel más oscura, los ojos más rasgados, el pelo más lacio- es poseído por absolutamente todos sus integrantes; b) son ilógicos en su origen, porque no emanan de una experiencia personal sino de rumores o de información de segunda mano; c) están basados en el prejuicio, y en este sentido solamente refuerzan creencias previamente establecidas; d) estimulan que sus portadores sean irracionalmente resistentes a nueva información que contradiga los estereotipos; e) exageran las diferencias entre grupos; f) son etnocéntricos; g) se basan generalmente en un esencialismo biologicista, ya que asumen que los orígenes de las diferencias entre grupos son, en primera instancia, genéticos y, por lo tanto, inmutables y, en consecuencia, irreconciliables; y, finalmente, h) subestiman la variabilidad existente en los Otros. Tienen la idea de que todos los integrantes de los otros grupos “se ven idénticos” o “son idénticos”; estimulan las profecías auto-cumplidas.

En otras palabras, si usamos estereotipos para guiar nuestras expectativas o nuestras suspicacias, somos propensos a ver lo que esperábamos ver antes de confrontar los estereotipos con los hechos.⁵

A pesar de que el estereotipar tiene tan negativas consecuencias en el mundo, se hace todo el tiempo y en todas partes. Pareciera que nuestra forma temerosa y prejuiciosa de mirar y de valorar la otredad nos conduce a una tendencia a simplificar la complejidad y la heterogeneidad de toda aquella parte del mundo social humano que no nos concierne directamente. Exageramos así la homogeneidad entre la gente. Procedemos a una especie de “avaricia cognitiva” (Fiske y Taylor, 1991: 139) que nos conduce a confiar más en los estereotipos que en lo que sería el resultado de un esfuerzo real y lo más objetivo posible de analizar y de juzgar cada evento, objeto, idea o persona en sí mismo/a.

De esta forma establecemos en nuestra mente y en nuestros sentimientos un orden en el mundo exterior. Y a pesar de que, sin embargo, este orden sólo existe en esa dimensión de nuestra vida, esto no necesariamente nos conduce a cambiar esta práctica ni tampoco nos permite vislumbrar siquiera la posibilidad de que estemos cometiendo un error. Muy por el contrario, lo que parece importarnos más es confirmar lo correctos que son nuestros

⁵ Esto puede llegar incluso más lejos y tener consecuencias más serias: a fuerza de ser recurrentemente blanco de estereotipos, las personas que lo son pueden llegar a introyectarlos, aunque éstos no estén diciendo lo que ellas realmente son. Al hacerlo, pueden llegar a comportarse de manera tal que los confirme, aún cuando estén tratando por todos los medios de contradecir estas expectativas (Steele y Aronson, 1995).

prejuicios, a los que les conferimos la categoría de reflejo preciso de la realidad, de verdad acerca de ella.

Si bien existen aproximaciones teóricas y disciplinarias diversas para estudiar y entender los estereotipos, por ejemplo la cognitiva (Hamilton y Trolie, 1986: 133)⁶ o la *sicodinámica*,⁷ es a la perspectiva sociocultural a la que este trabajo se adscribe preferentemente. El medio nacional, étnico y sociocultural en el que se desenvuelve cada individuo es el que provee un contexto de base cuyos valores y creencias son sin duda determinantes de la forma en la que, desde su niñez, él o ella va desarrollando miradas y creencias colectivas específicas acerca de otras comunidades.

Bajo esta perspectiva un estereotipo es visto como emanado del contexto sociocultural en el que vivimos. Los estereotipos nos ayudan a definir las normas de nuestros propios grupos, en parte mediante la distinción de aquellas características de los otros que los diferencian de nosotros. Las percepciones que un grupo tiene de otro o de los individuos que lo conforman reflejan patrones comunitarios de creencias que establecen por lo tanto *estereotipos consensuados* (Gardner, 1994). Éstos, en nuestra sociedad, juegan un papel importante, como resultado tanto de los patrones de socialización intra-grupales e intergrupales como de los efectos de los retratos que los medios de comunicación hacen de diferentes grupos.

En resumen, los estereotipos juegan un papel fundamental en nuestra vida cotidiana. Se ha demostrado hasta qué punto afectan el tipo de información que integramos y recordamos y el tipo de información que no integramos y no recordamos, pero también cómo influyen es cómo interpretamos tal o cual tipo de información y cómo la usamos para crear juicios. Dado que los estereotipos pueden y suelen operar en el nivel del inconsciente y, desde ahí, influir en nuestro pensamiento, nuestros sentimientos y nuestras conductas, muchas veces no estamos conscientes de que lo que está ocurriendo es que estamos mirando a los otros bajo el lente del prejuicio estereotipado.

De todas estas maneras, los estereotipos son algunos de los elementos cruciales que nos permiten comprender el perenne poder del prejuicio.” (James M Jones, 1996: 202).

⁶ Este tipo de aproximación que ve al estereotipo simplemente como una representación cognitiva de la información social acerca de la gente y de los grupos humanos. Como tal, un estereotipo es “una estructura cognitiva que contiene el conocimiento de quien percibe, sus creencias y sus expectativas acerca de otro grupo humano”

⁷ Este tipo de aproximación ve al estereotipo como un mecanismo que sirve a los propósitos de la defensa del ego. En otras palabras, lo ve como “protectores” del ego frente a su percepción de amenazas por parte de los otros y como refuerzos del yo. También los ve como instrumentos para derogar otros estereotipos y, por consiguiente, para elevar al yo o al propio grupo de pertenencia

La “raza” y el racismo, en relación con la etnia, la clase y el poder

Es difícil saber cuándo, en la historia humana antigua, los grupos humanos empezaron a ser distintos, entre otras cosas, en cuanto a sus características fenotípicas, como son el color de la piel, el tipo de pelo, los rasgos de la cara, etcétera.

Es evidente que, en el principio del tiempo humano, las características fenotípicas de quienes formaban nuestra especie, todos nacidos en el continente africano, no deben haber sido muy distintas. Éstas empezaron a presentar cada vez más variaciones a medida que avanzaba el tiempo, los distintos grupos humanos se dispersaban a lo largo y ancho de los cinco continentes, cada grupo llevaba ya muchas generaciones (60,000 años aproximadamente) viviendo en hábitats naturales distintos que tenían distintos climas y altitudes y comiendo frutos y animales distintos. Todo ello fue llevando a los cuerpos humanos, sometidos a distintas condiciones ambiente, a irse adaptando a ellas de la mejor forma evolutiva posible. Fue así que los colores de piel, las formas de la nariz y de la boca, la estructura muscular y el tipo de pelo se fueron diferenciando (Mayr, 2001; King, 2007).

Cuando esto ocurrió en forma lo suficientemente notoria, en los momentos de encuentro entre diferentes grupos humanos, cada uno de ellos se enfrentaba no sólo a la diferencia cultural e identitaria del otro sino también a su diferencia fenotípica.

Existe un debate entre los especialistas acerca de cuándo fue que esas variaciones fenotípicas empezaron a jugar un papel vital en el establecimiento de la inferiorización de unos grupos por otros, durante los encuentros interculturales.

Algunos de ellos (Wieviorka, 1994) piensan que eso no empezó a ocurrir sino hasta el nacimiento pleno de la era moderna, es decir con las ideas y las prácticas políticas y sociales asociadas a la Ilustración. Fue de la mano de esta ideas y prácticas que nació el concepto raza, en la acepción que, socialmente hablando, conserva hasta hoy en día: un conjunto de personas que comparten las mismas características biológicas, genéticas, que son naturales, innatas, por lo tanto inamovibles, y que se manifiestan a simple vista en el color de la piel y los rasgos fenotípicos. Un concepto cargado de la idea de que si bien los seres humanos, dentro del marco de un Estado nación, somos todos iguales ante la ley, esa igualdad no puede ser ni concebida ni aplicada legal y políticamente entre quienes pertenecen a distintas “razas”, ya que, ellas sí, están marcadas por una esencia natural de inferioridad o superioridad.

Otros (Wade, 1997: 14-15) consideran que ese fenómeno –que marca propiamente el nacimiento del racismo- ocurrió en el momento de los encuentros coloniales de Europa con el Nuevo Mundo:

Las razas, las categorías raciales y las ideologías raciales son aquellas que elaboran construcciones sociales, recurriendo a los aspectos particulares de la variación

fenotípica que fueron transformados en significantes vitales de la diferencia, durante los encuentros coloniales europeos con el nuevo mundo.

Otros más (Todorov, 1991) han planteado que existe una diferencia entre “racismo” y “racialismo”.

Define al *racismo* como una de tantas formas del marcaje valorativo de la diferencia y de la discriminación, una forma basada específicamente en la valoración positiva o negativa de los rasgos fenotípicos que se hace en los encuentros entre pueblos distintos. Todorov plantea que este fenómeno existe desde el momento mismo en que los grupos humanos empezaron a desarrollar colores de piel y rasgos distintos.

Define, por otra parte, al *racialismo* como la doctrina discriminatoria que nació, en Europa, junto con la modernidad, para tratar de justificar cómo, cuando eran vistos desde el punto de vista de las diferencias en sus características “biológicas”, los seres humanos no podían ser juzgados y tratados como iguales.

Finalmente, existe la postura de Castoriadis (1985: 24-25), quien escribe:

La única especificidad verdadera del racismo (en relación con las diferentes variedades del odio a los otros), la única decisoria, como dicen los lógicos, es ésta: el verdadero racismo no permite a los otros abjurar (o se les persigue o se sospecha de ellos cuando ya han abjurado: los marranos). [...] encontraríamos menos abominable el racismo, si se conformara con tener conversiones forzadas (como el cristianismo, el Islam, etc.). Sin embargo, el racismo no desea la conversión de los otros, lo que desea es su muerte. [...] para el racismo el otro es inconvertible. Se observa en seguida la cuasi necesidad del apuntalamiento del imaginario racista sobre características físicas (y por lo tanto irreversibles) constantes o pretendidamente tales.

Con ello Castoriadis manifiesta que si bien no se puede catalogar como racistas a todos los fenómenos de odio o exclusión entre pueblos o seres culturalmente diversos, tampoco se puede afirmar de ninguna manera que el racismo es propio únicamente a la modernidad, ya que hay múltiples fenómenos en la historia pre-moderna que muestran la clase de odio a la que él se refiere aquí

Hoy sabemos que el concepto “raza”, construido tal y como aquí lo hemos descrito, tiene un significado mínimo en términos de la ciencia contemporánea, ya que la biología y la genética han mostrado con toda claridad cómo las variaciones genéticas son mayores en el seno de un grupo humano al que hemos llamado tendido a llamar “raza” -los negros, los blancos, los amarillos y los rojos- que entre uno de estos grupos y otros.

Sin embargo, a pesar de ello, la noción de raza sigue teniendo un significado sociocultural importante. Seguimos haciendo asignaciones raciales, acompañándolas de sus implicaciones esencialistas. La “raza” es, por lo tanto, una construcción cultural, una idea. Y,

como muchas otras ideas, la idea de raza resulta tener un enorme peso en la realidad, debido a que quienes creen en ella se comportan como si las razas realmente existieran.

Si seguimos viendo a la sociedad como racizada es debido a que existe un legado sociohistórico del concepto de raza que hoy en día, a tres siglos del nacimiento de la era moderna y en plena era de la globalización, ya está incrustado en el ethos cultural del mundo; a que la evidencia sugiere que la gente sigue tendiendo a pensar en los seres humanos como divididos en tipos separados por esencias, ya sea biológica, psicológica o culturalmente determinadas; y, finalmente, a que el significado y la utilidad del concepto y de la idea de raza se han perpetuado a lo largo del tiempo a través de procesos que se generan y se reproducen por medio de prácticas institucionales y de políticas sociales que implícita y explícitamente reconocen a la raza y la usan para alcanzar metas sociales, políticas y económicas.

Teun Van Dijk (1987), especialista, entre otras cosas, en el análisis del discurso racial, sugiere que el prejuicio racial, difundido a través del discurso y que opera en un nivel individual a través de las dinámicas interpersonales e inter-grupales, es uno de los mecanismos centrales que sostienen a las sociedades racializadas. El lenguaje, las imágenes y las historias presentes en las conversaciones formales e informales y en el discurso gubernamental y de los medios refuerzan las diferencias raciales entre los grupos y asocian a cada uno de ellos tanto rasgos culturales específicos como valores diferenciales.

Ahora bien, la raza, la etnicidad, la clase y la cultura están engarzadas de tal manera que hacen difícil aislar influencias causales e identificar cuáles serían los mejores caminos para cambiar la racialización en nuestras sociedades.

No ha sido fácil distinguir el concepto de “raza” y el de “etnicidad”, que ilustran realidades sociales diversas pero estrechamente enlazadas. Como dice Peter Wade, el término etnicidad es un concepto que ha sido frecuentemente usado en lugar del de raza. Pero, ¿en dónde reside específicamente, si es que reside en algún lado, la especificidad de la etnicidad? ¿Qué clase de construcción social es la etnicidad? ¿Dónde residen las diferencias culturales? La diferencia cultural se extiende a lo largo y ancho del espacio geográfico, responde Wade. La gente usa su localización o más bien su supuesto origen, para hablar de la diferencia y de la igualdad. La pregunta étnica por excelencia es: ¿Tú de dónde eres?

Pero, de acuerdo a Banks, la etnicidad

es una “colección de declaraciones [...] acerca de las fronteras, la otredad, las metas y los logros, el ser y la identidad, la descendencia y la clasificación, que ha sido construida tanto por el sujeto étnico” como por quienes lo ven desde fuera: los antropólogos, los “otros” y los medios (1966).

La raza y la etnicidad son así conceptos distintos. Los dos son construcciones sociales, pero construcciones sociales distintas. Coincido con Wade en que la raza es una construcción social basada en ideas acerca de la diferencia innata, biológica, natural; la etnicidad es una construcción social basada en una noción específica de la diferenciación cultural, construida sobre la noción de “lugar de origen”, en la que las relaciones sociales responden antes que nada a diferencias geográficas, espacialmente determinadas.

Dicho de otra manera, en general la etnicidad de un grupo es contrastada al estatus racial del mismo sobre la base de consideraciones biológicas versus otras que son culturales. La identidad racial se relaciona con las adaptaciones racialmente determinadas a los constructos sociopolíticos y culturales de la raza. La identidad étnica es frecuentemente vista en forma similar, pero se expresa más generalmente en términos de aquellas fuerzas dinámicas que definen a las personas sobre la base de su grupo étnico (Casas y Pyltuk, 1995: 159)⁸

A pesar de ser distintos, estos conceptos y las realidades que expresan están con frecuencia estrechamente relacionados. Es evidente que las identificaciones raciales y étnicas se traslapan tanto en la teoría como en la práctica. Reemplazar esos términos uno por el otro implica negar el papel específico jugado en la historia por las identificaciones raciales o por los diversos tipos de discriminación en ellas basados.

Al decir esto no se trata, sin embargo, de sostener con este argumento otro —que sería absurdo y vulgarizaría la concepción aquí defendida— según el cual las historias de las relaciones interétnicas no pueden ser largas y conflictivas. Se trata solamente de “destacar la historia del racismo llamándola por su nombre”.

Sin embargo, algunas aproximaciones a estos temas no lo quieren hacer. Una de ellas, que aborda propuestas de cómo desterrar el racismo de nuestras relaciones sociales, puede ser calificada de “daltónica” ya que “no ve el color de la piel”. Es decir, sugiere que lo que es problemático es sólo el color y que, si lo ignoramos, tenemos una mayor posibilidad de progresar en las relaciones humanas. Sin embargo, las percepciones del color de piel arrastran consigo los patrones sistemáticos de la distinción de clase, los valores y las creencias, los símbolos y las tradiciones que resultan de la socialización cultural.

Muchas veces tratamos de usar el concepto “etnia” en lugar del de “raza” debido a que la raza tiene connotaciones muy negativas y está asociada con limitaciones impuestas por la inmutabilidad genética. Pero, ese malabar conceptual no nos lleva muy lejos y tiende a

⁸ Casas y Pyltuk definen a la identidad étnica de la siguiente manera: “Un conjunto de ideas acerca del yo relacionadas específicamente a la pertenencia a un grupo étnico [...] y que se refieren directamente al conocimiento que cada uno de nosotros tiene de su propia membresía en dicho grupo y el conocimiento, la comprensión, los valores, las conductas y los sentimientos de orgullo que son implicaciones directas de esa pertenencia”.

negar una parte importante de los conflictos inter-naciones e interétnicos, ya que el significado que la construcción social “raza” sigue teniendo en la vida real es considerable, a pesar de sus defectuosas bases conceptuales y de su historia negativa. En el nivel individual la gente cree que otros grupos socioculturales son inferiores y que el suyo es superior, en virtud, precisamente, de la “raza”. En el nivel institucional, el pensamiento racializado y las prácticas, ya sea intencional o ni intencionalmente, confieren privilegio y ventaja a un grupo racial—que a veces es también étnico y otras veces no- sobre los otros. En el nivel cultural, los valores, los símbolos, las tradiciones y la visión mundial que se tiene de la cultura dominante refuerzan la noción de superioridad-inferioridad racial y difunden estas ideas a través de la cultura.

Tampoco ha sido sencillo desenmarañar la raza de la clase, dado que la historia del racismo ha mostrado cómo, en muchas latitudes de nuestro planeta, las minorías étnico-raciales están situadas, en general, en los estratos económicos más bajos.

La pregunta es ¿qué vino primero: la raza o la clase? ¿Cuánto de lo que es visto como inequidades raciales puede ser atribuido a los efectos acumulados de una añeja cultura racializada que se ha traducido en colocar a los pueblos racialmente discriminados en los estratos más bajos de la escala social y económica? O bien, ¿Cuánto de lo que hoy vemos como inequidades raciales ligadas a inequidades de clase puede ser visto como originado por la lógica de clase subyacente a la colonización del nuevo mundo y al desarrollo del capitalismo a nivel planetario, que usaron al racismo como herramienta central de la explotación del trabajo de los otros?

La teoría marxista clásica arguye que las categorías raciales fueron creadas ya sea por los colonizadores europeos con el propósito de dominar y de sobreexplotar mejor a una parte de la humanidad (Quijano, 2000), ya sea por la burguesía, con el propósito de dominar mejor a una parte específica de la fuerza de trabajo y de profundizar en la empresa colonial pre-moderna, conquistando nuevos mercados y sometiendo a los aborígenes de esas tierras colonizadas a un régimen de explotación imperialista.

Hoy sabemos que, aún si esta visión no es totalmente incorrecta, sobresimplifica la realidad histórica por varias razones: porque las categorías ideológicas pueden afectar a los factores económicos de la misma forma en la que los últimos pueden afectar a las primeras, y porque las identificaciones raciales pueden ser diferentes o bien durante diferentes períodos dentro de la fase colonial o capitalista de la historia de una región convertida en estado-nación, o bien en algunas de las regiones de un país a lo largo del mismo período de su desarrollo capitalista.

Desde mi punto de vista, la lógica de clase y la lógica cultural se determinan mutuamente, se complementan y se retroalimentan constantemente en la determinación de las prácticas racializadas y de clase institucionalmente enmarcadas, y de las actitudes y creencias acerca de la raza que los individuos adoptan. La forma racializada que la colonización adoptó no pudo haber sido como fue si no hubiese habido un amplio contexto cultural racizado que moldeó las percepciones, los sentimientos y las ideas de los colonizadores hacia los colonizados, tiñéndolas de racismo. Por otra parte, dado que la lógica económica y política de la colonización fue la de la expansión del poder monárquico que llevó aparejada la sobreexplotación de los recursos humanos y materiales de los territorios colonizados, la lógica cultural racizada encontró un terreno extremadamente fértil para desarrollarse.

La identidad racial describe un conjunto de adaptaciones racialmente determinadas a las construcciones sociopolíticas y culturales de lo racial en nuestra sociedad (Helms, 1995). Todos los grupos que pueden ser descritos por medio de etiquetas raciales o como grupos socio-raciales pueden ser caracterizados por sus adaptaciones y sus formas de socialización racializadas. Para ponerlo en términos llanos, quién es uno como individuo depende, en parte, de a qué grupo racial pertenece, qué posición sociopolítica y económica tiene ese grupo en la sociedad y de qué manera uno socializa dentro de ese grupo y en relación con otros grupos.

Tras estas divagaciones necesarias, llegamos al racismo. El racismo es extremadamente complejo y multifacético, y también es multidimensional, por lo que hablar de “racismos” resulta una mejor representación de la realidad del fenómeno.

Para decirlo en palabras de Pierre André Taguieff, autor del libro *La Force du Préjugé. Essai sur le Racisme et ses Doubles* (1988),

distinguiremos, por ejemplo, *el racismo clásico*, biológico e inequitativo del *neo-racismo*, diferencialista y cultural, que no biologiza lo diferente, o el racismo de tipo diferencialista fundado en *una negación de la humanidad*. Precisemos esta distinción fundamental: el racismo derivado del universalismo abstracto no reconoce *la dignidad específica* de tal o cual grupo, y se identifica por su rechazo absoluto del derecho a la diferencia, por su negación de la diversidad humana como valor (es entonces *heteróforo*); mientras que el racismo derivado de la visión diferencialista radical, que consiste en sacralizar las diferencias fenotípicas, culturales, entre los grupos humanos, no reconoce una *igual dignidad humana* a los miembros de todo los grupos, y niega entonces la naturaleza común a los seres humanos (podría considerarse *heterófilo*). También deberíamos cuidarnos de no confundir *el racismo de explotación* (ilustrado por el colonialismo europeo o los sistemas de esclavitud modernos) y el racismo de exterminio, que incluye un proyecto genocida más o menos explícito (el régimen nazi constituye su lustración histórica más visible). (2001: 4)

En todo caso, con todo y sus diferencias, los racismos son la forma más básica y destructiva que el prejuicio adopta. Si bien el pensamiento y los sentimientos prejuiciosos pueden extenderse hacia cualquier dimensión en la que las personas evaluamos y juzgamos a otras personas e incluso a cosas y sucesos que las rodean, el prejuicio racial va mucho más allá que eso. Va más allá de degradar a los otros, al deshumanizar y demonizar a aquellos que son juzgados como “diferentes”.

Cuando el estado-nación fundamenta su identidad nacional sobre la base de la “sangre pura”, el Otro racial se convierte en el enemigo temido. Dado que el prejuicio prospera sobre la base de procesos, busca bases simples para discriminar entre el Yo/Nosotros y los Otros. Y una vez que un racismo de este tipo se integra en una sociedad, es difícil, incluso para aquellas personas “juiciosas” –más objetivas- que forman parte de ella, “el no aceptar de alguna manera ‘el fondo de verdad’ o la hipótesis que está tras del estereotipo” (James M Jones, 1996: xviii). Creamos categorías raciales –no sólo étnicas-, y a la gente que a ellas pertenece le colocamos etiquetas racio-étnicas –proceso que se conoce como “*racial profiling*”. Es así cómo las características fenotípicas de los grupos racizados se asocian a supuestos rasgos de comportamiento colectivo: el negro se vuelve tonto y peligroso o el indio tonto y flojo.

La práctica racial está construida sobre un contexto cultural armado de prejuicios raciales. Pero si bien el racismo se parece en ciertos aspectos al prejuicio, tiene un significado más amplio y complejo (Van den Berghe, 1967: 101).⁹

En la línea de la escuela estadounidense de psicología social dedicada a los estudios raciales, Jones establece una propuesta de categorización del racismo. Se puede hablar, dice, de tres niveles de racismo: el racismo individual, el racismo institucional y el racismo cultural.

El racismo individual es muy cercano al prejuicio racial, y sugiere que su portador/a cree en la superioridad de la raza propia por sobre las otras, y en los actos conductuales que mantienen esas posiciones de superioridad e inferioridad. Para el racista individual, aquellos clasificados dentro de su propio grupo poseen más características positivas o superiores, y aquellos clasificados fuera de su grupo poseen características inferiores. Para esta persona, las diferencias mencionadas entre los grupos raciales legitiman un trato diferencial y, por lo tanto, resultados diferenciados.

Al introducir el concepto de racismo institucional disminuimos la superposición entre racismo y prejuicio, pero no totalmente. El racismo institucional es el conjunto de políticas,

⁹ Van den Berghe define al racismo como: “Cualquier paquete de creencias acerca de que las diferencias orgánicas (ya sea que éstas sean reales o imaginadas), genéticamente transmitidas, entre grupos humanos están intrínsecamente asociadas con la presencia o la ausencia de algunas habilidades o características sociales relevantes, por lo que estas diferencias son una base legítima de distinciones individuales entre grupos socialmente definidos como razas.”

prácticas y procedimientos que afectan negativamente a algunos grupos étnicos [o raciales] de tal manera que los coloca en una situación desde la cual no podrán elevarse a una posición de igualdad. Este tipo de racismo es una extensión del pensamiento en el que se basa el racismo individual, pero opera de dos maneras: a) llevando ese pensamiento al terreno de la manipulación de las instituciones para lograr objetivos de carácter racista, y b) es el subproducto de algunas prácticas institucionales que funcionan para restringir –sobre una base racial- las elecciones, los derechos, la movilidad. Para definir al racismo institucional (Carmichael y Hamilton, 1967), sólo debemos buscar desigualdades sociales agudas en los resultados de las operaciones institucionales.

Finalmente, el racismo cultural contiene elementos de los dos tipos de racismo anteriores. Es generalmente definido como la expresión individual e institucional de la superioridad de la herencia cultural de la raza propia por encima de otra(s) raza(s). La teoría del “racismo cultural abarca tanto a los individuos como a las instituciones de una sociedad. Este análisis se enfoca en aquellos valores culturales que subyacen bajo la formación de las instituciones racistas, y examina los valores, tradiciones y suposiciones sobre los cuales las instituciones se forman y alrededor de los cuales los individuos socializan desde su niñez hasta su edad madura. Dado que las instituciones refuerzan y perpetúan el racismo individual y dado que eso resulta en valores individuales que a su vez retroalimentan el nivel de lo cultural, el concepto de racismo cultural completa la cadena.

En síntesis, lo que transforma el prejuicio racial, e incluso el racismo individual, en racismo es la imposición del poder y de la hegemonía etnocéntrica.¹⁰ Y cuando éstos se organizan en torno a categorías raciales, entonces los valores sostenidos por un pensamiento racista se convierten en factores estructurales de la sociedad en cuestión.

Conclusiones

El prejuicio es una casi inevitable consecuencia de ser humano y de vivir en una sociedad hecha de pueblos diversos. Las estructuras y los patrones sociales e institucionales alimentan las percepciones y los procesos sociales de maneras que alimentan el prejuicio. Se

¹⁰ El etnocentrismo se refiere simplemente a la preferencia que uno tiene por su propia forma de vida o de cultura. Sin embargo, el etnocentrismo de un grupo es una preferencia benigna sólo cuando no hay contacto entre ese grupo y otros grupos de gente imbuidos de inclinaciones etnocéntricas alternativas. Cuando los grupos están en contacto, sus diferencias sobresalen, y la simple preferencia, combinada con cuestiones de poder y de control, escala hacia la construcción de privilegiados para el *in-group*. Cuando la situación privilegiada del *in-group* coincide con el poder y el control en una sociedad determinada, y cuando los hechos del poder y del control se formalizan como naturales y correctos (Sidanius, 1993), entonces los grupos adoptan prácticas y valores que sirven para perpetuar la dominación y el control. Los instrumentos y las prácticas acumulativas de la dominación de un grupo describen el principio de la hegemonía. Y la dominación hegemónica es la forma en la que un grupo permanece en el poder por cualquier medio posible. Es decir, si, en un momento y en una situación determinada, las viejas estrategias de dominación –la esclavitud, el racismo abierto, el control legal y la opresión e intimidación- se vuelven medios menos viables para asegurar la dominación, surgen nuevas y más sutiles formas para asegurar esas estrategias” (James M Jones, 1996: 416).

ha demostrado que la acción implícita de estereotipar ocurre en forma importante en relación con las percepciones y los juicios que grupos étnico-raciales dominantes tienen acerca de los integrantes de los grupos étnicos y raciales minoritarios. También pueden ocurrir entre estos últimos. Estos procesos ocurren en los niveles más elementales del pensamiento y del juicio cognitivo, pero reflejan patrones culturales e identitarios que son sutil pero consistentemente representados en los arreglos político-institucionales y en los procesos sociales.

El racismo y el prejuicio racial trabajan juntos. En el nivel macro de la sociedad, la cultura moldea arreglos institucionales y los imbuye de significados y esencias racializadas. En el nivel micro, los individuos son impregnados de este medio racializado y se portan hacia otros, étnica y racialmente diferentes, de maneras que ya han sido previamente influidas por la forma en la que este medio los ha condicionado. De esta forma, el papel de lo racial en la cultura y en las instituciones está evolucionando y cambiando constantemente, volviendo a definirse una vez más en cada generación. Si bien las ecuaciones básicas de la raza son modificadas y transformadas, no son destruidas.

Para decir esto mismo, ahora en palabras de Taguieff, “pese a medio siglo de condena unánime, el racismo no ha desaparecido. Se ha metamorfoseado, al punto de ser en ocasiones irreconocible. [...] Se ha convertido en un término conceptualmente vago, que da la impresión de formar parte del paisaje”. (2001)

Sin embargo, en forma simultánea a ese fenómeno, tras el Holocausto nazi y muchos de los fenómenos racistas de los últimos años (la guerra de los Balcanes, Rwanda, el genocidio guatemalteco, etc.), una conciencia anti-racista se ha creado, ha crecido y ha sido interiorizada por numerosos grupos y organizaciones y por las legislaciones de muchos países democráticos-pluralistas. Una parte de la acción de los anti-racistas ha sido refutar, con base en los actuales conocimientos científicos, todas las falsas tesis que estructuran a los diversos racismos, mostrándolas como lo que son: mitos, prejuicios y estereotipos. Una segunda parte de esta acción consiste en una serie de propuestas teóricas, políticas, culturales, jurídicas y organizacionales que muchos grupos han estado poniendo por delante.

La definición de las tareas y de los fines del anti-racismo -continúo por la vía abierta por Taguieff- debe ser repensada, en principio, en relación con las respuestas que se ofrezcan ante las siguientes preguntas fundamentales: ¿hasta dónde el racismo es producto de una tendencia cognitiva propia de la especie humana?, ¿hasta dónde es una constante en el pensamiento y la construcción humana de la identidad-otredad?, ¿hasta dónde es un fenómeno propio a diversas culturas y a tiempos históricos también diversos?, ¿hasta dónde es un fenómeno propio de un período histórico ligado al desarrollo de la modernidad y su

necesidad de encontrar formas para no incluir a quienes, en tiempos pre-modernos, había aprendido a despreciar, a odiar o a sobreexplotar?

Tras esta reflexión debe elaborarse otra, acompañada por acciones anti-racistas aplicadas a cada caso, en relación a las representaciones racizantes variadas, que se producen en contextos sociales, políticos y culturales diversos, mostrando el carácter pluridimensional del racismo: las actitudes y los sentimientos; los comportamientos, conductas o prácticas; los discursos ideológicos; la modalidad jurídico-política del estado-nación y el funcionamiento institucional.

Como lo escribió Michel Ignatieff, “las necesidades de los seres humanos son contradictorias y, específicamente, [...] la necesidad de libertad y la necesidad de pertenencia o de enraizamiento son teóricamente irreconciliables.[...] la política es [...] [...] el intento perpetuamente recommenzado, de conciliar, en la práctica, lo que es teóricamente irreconciliable, a saber, la incompatibilidad de las necesidades humanas de libertad y de seguridad, de individuación y de pertenencia”(Ignatieff, 1986: 9-10).

En el mundo actual, esta contradicción se refleja claramente en el universo del racismo y del anti-racismo. Cada una de las grandes formas humanas de pertenencia y de defensa de la identidad tiene su propio universo de valores y su propia ideología. Por un lado, la defensa de las identidades basadas en la sangre y/o en la cultura que se dan en el universo tradicional-comunitarista –cuyo espacio es muchas veces el del estado-nación- se corrompe convirtiéndose en racismo de exclusión y/o de exterminio. Por otro lado, la defensa de la razón, ordenada en el sentido marcado por un universo individuo-céntrico llamado universalista, acaba por defender el provincialismo europeo como si fuera planetario, y se corrompe en racismo de asimilación y en legitimación inequitativa del imperialismo.

Sin embargo, el lograr conciliar estos dos tipos polarizados de formas de solidaridad humana, la tribal y la global, es una tarea urgente. Un primer paso necesario para avanzar en ella es evitar que ambos frentes cedan a “las tentaciones racistoides”. Una de ellas es aferrarse a la idea tribal (Maalouf, 1999) de que una etnia o pueblo debe seguir operando como familia consanguínea; otra de ellas es desautorizar a cualquier grupo más pequeño que la especie humana, como si no hubiese nada importante entre el individuo y el género humano; cosa que esconde en realidad el erigir a un grupo –complejo y multifacético, pero al fin occidental- en el modelo normativo y en el ideal de la Humanidad.

“Para ello es menester lograr distinguir el universalismo auténtico de sus instrumentalizaciones a manos del etnocentrismo occidental, lo cual equivale a admitir la crítica legítima de los simulacros de lo universal y a no confundirla con el rechazo nihilista a toda exigencia de universalidad. Rechazar de tajo un auténtico universalismo sería tanto como

resignarse a que fuerzas individuales y colectivas se enfrentaran al infinito en un espacio de violencia pura en el que toda comunicación estaría, por principio, excluida” (Taguieff, 1988: 481)

Pero es así mismo indispensable dejar de regir el planeta sobre la base del principio nacionalista, que también representa la violencia pura, ya que no da lugar alguno a las reivindicaciones de las minorías étnicas y culturales.

Deberíamos ser capaces de construir comunidades mediadoras de universalismo, en las que la integración comunitaria aparezca como una condición necesaria para un horizonte de universalidad. Es decir, en las que la comunidad de pertenencia exista y sea respetada en su identidad, pero que no se tenga a sí misma como finalidad, sino que la finalidad sea su carácter transaccional con la comunidad-mundo.

Para poder pensar en una democracia cultural necesitamos des-absolutizar, des-esencializar el principio de la diferencia, que, de esta forma, quedaría integrado, pero como factor de relativización, en un humanismo no etnocéntrico.

Esto requiere de no exaltar a ultranza el papel de la diversidad y de la diferenciación, pero no por ello dejar de reconocer la realidad de las diferencias. Unas diferencias que, para tener valor transaccional hacia un humanismo planetario, deben ser compensatorias unas de otras. Como diría Boaventura de Sousa Santos, cada cultura debe, modestamente, reconocer tanto sus propios aciertos como sus propias limitaciones, y la necesidad que por lo tanto tiene de compensar las deficiencias de otras voces culturales así como de ser compensada por ellas (1998: 183).

En lo que se refiere a su abordaje de los asuntos humanos, el universalismo que debemos buscar no debe ser ni esencialista ni etnocéntrico, sino exigir y defender la capacidad y el ejercicio comunicativo trascendental de todos, tanto individuos como grupos; un ejercicio comunicativo que no excluye de ninguna manera el respeto por las diferencias, sino, por el contrario, lo requiere.

Pero este universalismo debe ser más que humanista; debe ir más allá del antropocentrismo. La ciencia descubre día con día que la organización social de otros animales, insectos y bacterias que comparten con nuestra especie este planeta Tierra permite entender mejor a las sociedades humanas (Wilson, Op.Cit: 10), pero además y sobre todo no debemos olvidar lo que Carl Sagan nos recordó con maestría en su libro *Pale Blue Dot (1994)*: Toda la historia y la existencia humana están contenidas “en una mota de polvo suspendida en un rayo de sol”, y “quizás no existe mejor demostración de la locura de las presunciones humanas que esta imagen distante de nuestro pequeño mundo”:

La Tierra es un muy pequeño escenario en una vasta arena cósmica. Piensa en los ríos de sangre vertida por todos esos generales y emperadores, para que, en gloria y triunfo, pudieran convertirse en amos momentáneos de una fracción de un punto. Piensa en las interminables crueldades visitadas por los habitantes de una esquina de ese pixel para los apenas distinguibles habitantes de alguna otra esquina; lo frecuente de sus incomprensiones, la avidez con la que se han matado unos a otros, lo ferviente de su odio.

Nuestras posturas, nuestra imaginada auto-importancia, la ilusión de que tenemos una posición privilegiada en el Universo, son desafiadas por este punto de luz pálida. Nuestro planeta es una mota solitaria en la gran envolvente oscuridad cósmica. [...]

[...] Nos guste o no, por el momento la Tierra es donde tenemos que quedarnos. Se ha dicho que la astronomía es una experiencia de humildad y construcción del carácter. Quizá no hay mejor demostración de la tontería de los prejuicios humanos que esta imagen distante de nuestro minúsculo mundo. Para mí, eso subraya nuestra responsabilidad de tratarnos más amablemente entre nosotros, y lograr preservar y apreciar el punto azul pálido, el único hogar que jamás hemos conocido (<http://www.inspiredspeeches.com/education/carl-sagan-pale-blue-dot>).

Bibliografía

- Allport, Gordon, *The Nature of Prejudice*, Reading, MA: Addison-Wesley Pub. Co, 1954/1979.
- Banks, Marcus, *Ethnicity: Anthropological Constructions*, London: Routledge, 1996
- Carmichael, S. y Hamilton, C.V., *Black Power: The Politics of Liberation in America*, New York: Vintage Books, 1967
- Casas, J.M. y Pyltuk, S.D., "Hispanic Identity Development: Implications for Research and Practice", in Ponterotto, J.G., Casas, J.M., Suzuki, L.A. y Alexander, C.M. (eds.), *Handbook of Multicultural Counseling*, pp. 155-180, Thousand Oaks, CA: Sage Publications, 1995
- Castoriadis, Cornelius, « Reflexiones en torno al racismo », en Olivia Gall (Coord.), *Racismo y mestizaje, Debate Feminista*, Octubre, pp. 15-29, México D.F., 2001
- Clastres, Pierre, *La Société contre l'État*, Minuit, Paris, 1974
- Fiske, S.T. y Taylor, S.E., *Social Cognition*, McGraw Hill, New York, 1991
- Fossaert, Robert, *Les Structures Idéologiques*, Les Éditions du Seuil, 1983
- Gardner, R.C., "Stereotypes as Consensual Beliefs", In M.P. Zanna and J.M. Olson (eds.), *The Psychology of Prejudice. The Ontario Symposium* (Vol. /, pp. 1-27), Hillside, NJ: Erlbaum Associates, 1994
- Hamilton, D.L. y Trolie, T.K., « Stereotypes and Stereotyping: An Overview of the Cognitive Approach », in J.F. Dovidio and S.L. Gaertner (eds.), *Prejudice; Discrimination and Racism*, pp. 127-163, Orlando, FL: Academic Press, 1986
- Helms, J.E., 1995, "An Update of Helms' White and People of Color Racial Identity Models", in Ponterotto, J.G., Casas, J.M., Suzuki, L.A. y Alexander, C.M. (eds.), *Handbook of Multicultural Counseling*, pp. 155-180, Thousand Oaks, CA: Sage Publications, 1995
- Ignatieff, Michel, *La Liberté d'être humain. Essai sur le désir et le besoin*, Paris, La Découverte, 1986
- King, Russell (Ed.), *Atlas of Human Migration*, Firefly Books, Ontario Canada, 20097

- Kroeber, A.L. y Kluckhohn, C., *Culture: A Critical Review of Concepts and Definitions*, Random House, New York, 1952
- Jones, James, *Prejudice and Racism*, McGraw-Hill, USA, 1996
- Lacan, Jacques, « Le stade du miroir comme formateur de la fonction du je, telle qu'elle nous est révélée dans l'expérience psychanalytique », en *Écrits*, Seuil, Paris, 1966
- Lee, Y., Jussim, L.J. y McCauley, C.R., (eds.), *Stereotype Accuracy: Toward Appreciating Group Differences*, American Psychological Association, Washington D.C.
- Maalouf, Amin, *Identidades Asesinas*, Alianza Editorial, Madrid, 1999
- Mayr, Ernst, *What Evolution Is*. Basic Books, New York, 2001
- Pierce, Charles Sanders, *Semiotics and Significs*, Charles Hardwick, Bloomington, Indiana University Press, 1977
- Quijano, Aníbal:, "Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina". En Lander, Edgardo (comp.), *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas Latinoamericanas*. Buenos Aires: CLASCO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, 2000.
- Sagan, Carl, *Pale Blue Dot: A Vision of the Human Future in Space*, Ballantine Books, New York, 1994
- Sidanius, J., "The Psychology of Group Conflict and the Dynamics of Oppression: a Social Dominance Perspective", in S. Iyengar and W. J. McGuire (eds.), *Explorations in Political Psychology*, pp. 183-219, Durham, NC, Duke University Press, 1993
- Sousa Santos, de, *La Globalización del Derecho. Los nuevos caminos de la regulación y la emancipación*, ILSA, Colombia, 1998.
- Steele, C. M. y Aronson, J., "Stereotype Threat and the Intellectual Test Performance of African Americans", *Journal of Personality and Social Psychology*, 1, pp. 281-289, 1995
- Taguieff, Pierre André,
 -----*La force du préjugé, essai sur le racisme et ses doubles*, Paris: La Découverte, 1987
-
- *Les Fins de l'antiracisme*, Paris, Éditions Michalon, 1995
- « El racismo », en Olivia Gall (Coord.), *Racismo y mestizaje, Debate Feminista*, Octubre, pp. 3-14, México D.F., 2001
- Todorov, Tzvetan, *Nosotros y los otros, reflexión sobre la diversidad humana*, Siglo XXI Editores, 1991,
- Van Den Berghe, Pierre,
 -----*Race and Racism. A Comparative Perspective*. New York: Wiley, 1967
- *Problemas raciales*, México: Fondo de Cultura Económica, 1971,
- Van Dijk, Teun, *Communicating Racism: Ethnic Prejudice in Thought and Talk*. Newbury Park, CA: Sage Publications, 1987
- Wade, Peter, *Race and Ethnicity in Latin America*, London, Chicago, Illinois: Pluto Press, 1997
- Wieviorka, Michel,
 ----- "Qué es el racismo", en Castellanos Guerrero, Alicia (coord.) *Estudios Sociológicos*, Vol.XII, N° 34, enero-abril, México: El Colegio de México, 1994
- *Le racisme, une introduction*, Paris, La Découverte/Poche, 1998

Wilson, Edward Osborne, *The Social Conquest of the Earth*, W. W. Norton & Company Ltd,
2012