

Sociología

Michel Wieviorka

El racismo: una introducción



C.1

gedisa
editorial

CLA•DE•MA

- MARIO BUNGE *Filosofía política*
Hecho, ficción y visión
- ROSI BRAIDOTTI *Transposiciones*
Sobre la ética nómada
- ROSI BRAIDOTTI *Feminismo, diferencia sexual
y subjetividad nómada*
- MICHEL ONFRAY *La inocencia del devenir*
Sobre la vida de Friedrich Nietzsche
- MICHEL ONFRAY *La comunidad filosófica*
Manifiesto por una Universidad popular
- GIACOMO MARRAMAO *Minima temporalia*
Tiempo, espacio, experiencia
- GIACOMO MARRAMAO *Kairós*
Apología del tiempo oportuno
- ALESSANDRO FERRARA *La fuerza del ejemplo*
Exploraciones del paradigma del juicio
- ERNST TUGENDHAT *Un judío en Alemania*
Conferencias y tomas de posición
(1978-1991)
- ERNST TUGENDHAT *Antropología en vez de
metafísica*
- MARC AUGÉ *El oficio del antropólogo*

EL RACISMO:
UNA INTRODUCCIÓN

Michel Wieviorka

Traducción de Antonia García Castro

gedisa
editorial

UNIVERSIDAD JAVERIANA
BIBLIOTECA GENERAL
CARRERA 7 NO. 41-00
SANTAFE DE BOGOTÁ

1. Del racismo científico al nuevo racismo

El término «racismo» surgió en el período de entreguerras, imponiéndose en el lenguaje corriente de las sociedades occidentales, y luego de todo el planeta, a lo largo de los años de posguerra. Pero si bien la palabra es reciente (la incorporaron en el diccionario Larousse en 1932), las ideas y las prácticas a las cuales remite son antiguas y no se vinculan exclusivamente con la experiencia occidental. Resulta tentador hablar de racismo sin temer el anacronismo respecto a los antiguos griegos, para quienes los bárbaros, más allá de la ciudad-Estado, eran sin duda seres humanos, pero singularmente inferiores; o, también, evocar el espesor del racismo en algunas sociedades asiáticas. El fenómeno es, sin duda, anterior a su concepto, o al menos a su denominación.

Nuestro enfoque será sin embargo más prudente, y nos limitaremos a la era moderna y a las sociedades occidentales. Esta elección está relacionada con la volun-

tad de no constituir el racismo en constante antropológica, en virtualidad que hace de cualquier grupo humano el vector eventual de categorías que «naturalizan» a otros grupos humanos para poder agredirlos mejor, mantenerlos a distancia o minimizarlos. Permite, en cambio, considerar el racismo como atributo de las sociedades modernas, individualistas, tal como se empezaron a desarrollar en Europa occidental al final de la Edad Media. «El racismo —escribe Louis Dumont (1966)—, responde bajo una forma nueva a una función antigua. Todo ocurre como si representara, en la sociedad igualitaria, un resurgimiento de lo que se expresaba de manera diferente, más directamente, en la sociedad jerárquica [...]. Supriman los modelos antiguos de distinción y tendrán la ideología racista.» El fenómeno, desde este punto de vista, no caracteriza a las sociedades tradicionales, «holistas», en el vocabulario de Dumont (es decir, donde el conjunto predomina sobre los individuos); emerge en Europa a partir del momento en que se opera su expansión planetaria, con los grandes descubrimientos y la colonización que es ya, desde el siglo XV, un proceso de mundialización económica. En esta perspectiva, en la que el racismo es indisociable de la modernidad, la noción de raza se difunde a partir del siglo XVIII. Por eso los debates actuales sobre el rol de la Ilustración y la renovación religiosa en aquella época son particularmente interesantes: un historiador como George Mosse (1985), por ejemplo, ve en esto los fundamentos del racismo, mientras que Tzvetan Todorov (1986) encuentra inadaptada y simplificadora la idea de

una relación de causalidad entre la filosofía de la Ilustración y el racismo.

El racismo, en la medida en que está asociado a la modernidad, puede ser abordado desde dos entradas principales. La primera, por orden de aparición histórica, lo considera primero como un fenómeno ideológico, un conjunto de doctrinas e ideas más o menos elaboradas; la segunda, que se impondrá progresivamente a lo largo de este libro, da prioridad al examen de sus modalidades concretas, interesándose entonces por la continuidad de la que precede, por los discursos y los escritos, pero también y sobre todo por las formas en las cuales se expresa en la práctica, como las masacres, la explotación, la discriminación y la segregación, por ejemplo.

El racismo científico

Las doctrinas e ideologías racistas han evolucionado considerablemente a lo largo de la era moderna. En un primer momento, durante los siglos XVII y XVIII, dominan, no sin gran diversidad, representaciones del Otro que se podrían definir como protorracistas. Algunas, particularmente, explican las diferencias físicas entre africanos o indios de Norteamérica (diferencias que se perciben como causa o señal de inferioridad) por el entorno en que viven: el clima, la naturaleza, pero también la cultura y la civilización en la cual han sido socializados. Desde este punto de vista, el negro africano es un

salvaje, pero puede ser «civilizado» e incluso ver que su apariencia física se transforma con la colonización.

El nacimiento del racismo científico

El racismo propiamente dicho, es decir, la idea de una diferencia esencial, inscrita en la naturaleza misma de los grupos humanos, o sea, en sus características físicas, no comienza realmente a difundirse sino al final del siglo XVIII y en el siguiente.

Se abre entonces la época del racismo clásico, para el cual la «raza», al asociar atributos biológicos y naturales y atributos culturales, puede ser objeto de teorización científica. Esta inflexión también está vinculada con la creciente importancia que adquiere por entonces la idea de nación. Muchos pensadores, contemporáneos o cercanos a nosotros, subrayan que la relación con la nación es el sustento del racismo moderno. Así, Hannah Arendt, en su estudio sobre los orígenes del totalitarismo (1951), dedica un capítulo al nacimiento de la ideología racista, de la cual examina el marco nacional a partir de tres centros principales constituidos por Francia, Alemania e Inglaterra al final del siglo XVIII y al principio del siguiente.

En Francia el fenómeno, según Arendt, se vincula en un principio con las inquietudes de la nobleza en su oposición, como lo muestra entre otros el conde de Boulainvilliers, al pueblo y a la burguesía, de un lado, y a la monarquía, del otro: la nobleza francesa, dice Arendt,

identifica «la caída de su casta con la caída de Francia y luego con la de la humanidad entera» (1982, p. 89). En Alemania, los románticos por un lado, exaltando la nobleza natural, y los nacionalistas del otro, en busca de un origen tribal común, conforman dos corrientes cuya amalgama se opera al final del siglo XIX para constituir el racismo «en tanto plena ideología» (*ibíd.*). En Inglaterra, por último, el racismo es indisociable de la expansión colonial, pero también de las expectativas de las clases medias, que quieren «científicos capaces de probar que los grandes hombres, y no los aristócratas, eran los verdaderos representantes de la nación, los que manifestaban el “genio de la raza”» (*ibíd.*).

De un lado, la colonización y el imperialismo; del otro, la nación y los nacionalismos europeos: las clasificaciones raciales se elaboran en un doble movimiento de expansión europea y de desarrollo de las identidades nacionales. Éstas remiten tanto a las «razas» más o menos lejanas, definidas ante todo por el color, como a las «razas» presentes en el suelo nacional: «razas» franca y gala de Boulainvilliers, judíos, irlandeses (en Inglaterra), etcétera.

La convergencia de los saberes

Las concepciones científicas de la raza se asientan en la convergencia de todos los campos del saber. Contribuyen a este hecho viajantes, escritores y poetas, pero también filósofos y científicos, anatomistas, físicos, his-

toridores, filólogos y teólogos. Se trata, sea cual sea el saber descubierto o convocado, de demostrar la superioridad de la «raza» blanca sobre las otras «razas», de clasificar las razas humanas siguiendo la clasificación de las especies propuesta por Linneo; y de mostrar, también, que la «mezcla» es fuente de decadencia para la raza superior: aquí nos encontramos con la obsesión del mestizaje, siempre central en el racismo, incluso en nuestros días.

Así, en Francia Ernest Renan y otros se esfuerzan por construir una oposición racial entre semitas y arios que favorece, desde luego, a los segundos. Arthur de Gobineau, en su famoso *Ensayo sobre la desigualdad de las razas humanas* (1853-1855), desarrolla un pensamiento de la decadencia, como si la humanidad avanzara hacia su exterminio por el hecho de la mezcla de las razas, según él ineludible (Alexis de Tocqueville dirá de este ensayo que le recuerda la *Revue des haras*).¹ Gustave Le Bon (1894) clasifica las razas distinguiendo las que son superiores, todas indoeuropeas, de aquellas que tienen un estatuto intermediario, semítica o china particularmente, y de las que son primitivas. Georges Vacher de Lapouge (1899) propone una antropología positivista y científica que habla de su inquietud ante el mestizaje, etcétera.

Francia no tiene, de ninguna manera, el monopolio de la producción y la difusión de estas ideas. Así, como lo muestran Robert Miles (1989), Michael Banton (1983a)

1. Publicación dedicada a los criaderos de caballos. [N. de la T.]

y Elazar Barkan (1992), sobre quienes nos apoyamos aquí, dichas ideas ocupan un amplio espacio en el mundo anglosajón y en los países latinos. El positivismo ejerce una influencia bastante fuerte sobre los autores que, como Benjamin Kidd en Inglaterra o el sociólogo alemán Ludwig Gumplowicz, buscan en las ciencias naturales la explicación de los procesos históricos o políticos, lo que, sin presentar a estos autores como racistas antes de tiempo, abre la vía a posturas explícitamente racistas. Johann Friedrich Blumenbach, el anatomista austríaco Johann Franz Gall y muchos otros consideran que existe una correlación entre las capacidades mentales de la gente y la forma de su cabeza; el anatomista escocés Robert Knox recurre a la ciencia para proponer una teoría de las razas que no está muy alejada de la de Gobineau; y el antropólogo John Hunt sostiene el poligenismo de la especie humana, es decir, la idea de que las razas humanas tienen diversos orígenes.

Un poco más tarde, hacia el final del siglo XIX, en un clima intelectual en el que las ideas de Herbert Spencer se entremezclan con la teoría de Charles Darwin sobre el origen de las especies, el «darwinismo social» promueve ideas racistas, en realidad muy alejadas del pensamiento de Darwin: allí donde él se interesa por el cambio y la evolución mediante la selección natural, Spencer pone de relieve las características fijas de la raza que autorizan, según él, que un grupo racial se mantenga mediante luchas eliminando los especímenes impuros. Francis Galton (1904-1905), primo de Darwin, se convirtió en el promotor del eugenismo que anima dis-

tintos debates, entre ellos los de la Sociological Society of London, en los que participan, sin adherirse necesariamente a sus opiniones, figuras tan prestigiosas como Max Nordau, Bertrand Russell, Ferdinand Tönnies, George Bernard Shaw o H. G. Wells. Galton jerarquiza las poblaciones negra y blanca en 24 grados, desde A (abajo) hasta X (arriba), y considera que los grupos E y F de los negros apenas corresponden a los grupos C y D de los blancos. Otto Amon, en Alemania, o Houston Stewart Chamberlain, cuñado de Richard Wagner e hijo de un almirante británico instalado en Dresde, se preocupan por el «caos de las razas» o la influencia de los judíos en la política, el derecho, las letras y la vida económica.

En Estados Unidos, los dos primeros tratados de sociología, publicados a mediados del siglo XIX, el de Henry Hughes tanto como el de George Fitzhugh, pretenden justificar la esclavitud; y las ciencias sociales, con Ellwood, Grove S. Dow y muchos autores, especialmente en las primeras entregas del *American Journal of Sociology*, desarrollan un racismo que se centra en dos temas principales: por un lado la cuestión negra, y por otro el de la inmigración, que preocupa cada vez más a la población estadounidense a partir de principios del siglo XX.

Se podría completar el cuadro considerando las sociedades latinas, España, Italia, Portugal, Latinoamérica, o incluso el mundo eslavo. Digamos, ante todo, que, en tanto conjunto de doctrinas e ideologías, el racismo clásico, además de tener sus promotores en diversas socie-

dades, es también un fenómeno transnacional en el que las ideas sobre las razas circulan intensamente, desde el Antiguo Mundo hacia el Nuevo y a partir del final del siglo XVIII, como ha mostrado George M. Fredrickson (1988). Así, la frenología –que pretende abordar las características físicas de una persona a partir de la conformación de su cráneo– nace en Alemania, con Franz Joseph Gall y Johan Gaspar Spurzheim. Fue desarrollada en Escocia por George Combe y retomada por un amigo estadounidense del mismo, Samuel George Morton.

Las implicaciones del racismo científico

El racismo científico propone, con diversas variantes, una pretendida demostración de la existencia de las «razas», cuyas características biológicas o físicas corresponderían a capacidades psicológicas e intelectuales, a la vez colectivas y válidas para cada individuo. Este racismo contiene un fuerte determinismo que, en algunos casos, pretende explicar no solamente los atributos de cada miembro de una supuesta raza, sino también el funcionamiento de las sociedades o comunidades compuestas por tal o cual raza. Como ha subrayado Robert Miles (1989), esto implica varias dimensiones.

En primer lugar, entra en conflicto con las concepciones cristianas de la naturaleza y del desarrollo del mundo, así como de la concepción de la especie humana, respecto a la cual la Biblia nos dice que desciende de Adán y Eva; de ahí algunos de sus esfuerzos para ex-

plicar, por ejemplo, que el color de su piel fue una manera que tuvo Dios de castigar y condenar a los primeros negros y a su descendencia. Luego compromete la idea protagórica según la cual el entorno natural o cultural fabrica las diferencias que distinguen a las «razas»: si los negros reducidos a la esclavitud en Estados Unidos siguen siendo negros, si los blancos que se instalan en las colonias siguen siendo blancos, ¿no significa eso acaso que la «raza» es inalterable, natural e irreductible? Por otra parte, el racismo científico es claramente una ideología en la que se afirma la superioridad cultural indiscutible de la raza blanca, ya que la civilización está asociada a los blancos y a sus atributos físicos, mientras que la barbarie o lo salvaje lo está a las otras razas.

El contenido del racismo científico evoluciona, sin embargo, a lo largo del tiempo: a comienzos del siglo XIX, las clasificaciones de las razas se fundan sobre todo en los atributos fenotípicos (color de piel, tipo de cabellera, forma de la nariz y otras características del organismo que se manifiestan a la observación). Luego el esqueleto es objeto de un interés creciente, y sobre todo el cráneo (la capacidad craneana o el ángulo facial): la craneometría se convierte en una actividad científica importante. Por último, en el contexto de un desarrollo de los nacionalismos, el esfuerzo de clasificación también sirve para distinguir «razas» dentro del mismo Antiguo Mundo (por ejemplo alpina, mediterránea y nórdica), para justificar discursos y conductas que pretenden minimizar a los judíos o, en Inglaterra, a los irlandeses, cuando no sirve a ciertas minorías culturales como ar-

gumento para afirmarse, tal como se observa por ejemplo en los escritos del padre fundador del nacionalismo vasco, Sabino Arana, que hablan en términos históricos, pero también biológicos, de la raza vasca: los dominados también se pueden apropiarse del tema de la raza.

La decadencia del racismo científico

El nazismo

El nazismo marca el apogeo de este poderoso movimiento de ideas. Recurren ampliamente a ellas, en todos los ámbitos del saber, la medicina, la biología, la química y la genética, pero también la antropología, la psiquiatría, la historia, la arqueología, las ciencias jurídicas o la demografía, todas movilizadas para definir, categorizar, identificar y clasificar las poblaciones en términos de raza —comenzando por los judíos, pero no sólo con ellos—, asegurando su tratamiento «científico». De manera idéntica, el nazismo se apoya en los mismos conocimientos para afirmar la superioridad de la raza aria y dotarse de una legitimidad histórica, cultural y natural. El fin de la Segunda Guerra Mundial y la toma de conciencia de lo que fue la barbarie nazi significaron, si no la desaparición del racismo científico, al menos su deslegitimación: antes, Jean-Paul Sartre dijo, en relación con la modalidad específica que constituye el antisemitismo, que, según su opinión, de ahora en adelante éste remitía al crimen (1954).

Raza y racismo

Previamente, incluso, al descubrimiento de los horrores nazis y de la descolonización de los años cincuenta, se podía pensar que el racismo científico estaba condenado científicamente. Su «retirada», según el título de un libro de Elazar Barkan (1992), corresponde al período de entreguerras y, si nos remitimos a ese libro, a la intervención de militantes de izquierda, judíos, mujeres que cuestionaron sus fundamentos. Muy pronto algunos autores trataron de defender un principio de disociación, separando la idea de raza del racismo, y trataron de salvar la primera mientras luchaban contra la segunda. Así, la antropóloga estadounidense Ruth Benedict, en *Race and Racism*, publicado por primera vez en 1942, sostiene que la raza es una clasificación fundada en rasgos hereditarios que constituyen un terreno de investigación científica, mientras que el racismo es un dogma contrario a cualquier demostración científica, «el dogma según el cual un grupo étnico está condenado por naturaleza a la inferioridad congénita y otro grupo destinado a la superioridad congénita». Asimismo, auténticos militantes antirracistas de los años treinta, como Julian Huxley y A. C. Haddon, en *We Europeans* (publicado en Londres en 1935), rechazan el uso político que hacen los nazis de la clasificación de las razas humanas, pero distinguiendo a la vez grupos biológicos en el seno de la humanidad (prefieren, sin embargo, hablar de grupos étnicos y no de razas, precisamente porque la política se ha apropiado del término).

En esta perspectiva, el postulado de un vínculo entre el comportamiento y las capacidades de un individuo, su superioridad o su inferioridad, y sus atributos naturales, es decir, raciales, constituye una denegación de la ciencia, y entonces se puede hablar de razas sin avalar el racismo e incluso combatiéndolo. Así es como el sociólogo británico Michael Banton, en los años sesenta y setenta, pudo abogar para que el racismo desapareciera del utillaje conceptual de la sociología, mientras desarrollaba el concepto de «racialización» para designar el uso de la raza como representación o percepción, es decir, como categorización de algunas poblaciones por otras.

Deslegitimada también por el trabajo de organizaciones internacionales, empezando por la UNESCO, que supo movilizar gran cantidad de científicos, la idea de razas humanas científicamente probadas es un tema que sigue siendo, sin embargo, recurrente. Ha resistido a la transformación de la vieja antropología física, obsesionada por la pigmentación de la piel y la forma de los cráneos, en una antropología cultural que se interesa por las instituciones y los comportamientos específicos de los hombres, los modelos sociales y las prácticas culturales, transición cuya figura pionera fue ciertamente Franz Boas a principios del siglo XX, en Estados Unidos. Dicha idea reaparece regularmente, incluso al más alto nivel, por ejemplo en las declaraciones de William Shockley, Premio Nobel de Física en 1956, proponiendo que se esterilice a los negros para evitar que transmitan sus genes inferiores, o en los muchos estudios que se

esmeran por aportar la prueba de una inteligencia superior de los blancos sobre los negros, tesis aún presente en el libro, que tuvo un inmenso éxito de librería en Estados Unidos, *The Bell Curve*, de Richard Herrnstein y Charles Murray, publicado en 1994. Sin embargo, otro Premio Nobel (de Medicina, 1965), François Jacob, pudo afirmar claramente que para la biología «el concepto de raza ha perdido cualquier valor operativo, y no puede sino fijar nuestra visión de una realidad incesantemente movediza; el mecanismo de transmisión de la vida afirma que cada individuo es único, que los individuos no pueden ser jerarquizados y que la única riqueza es colectiva: está hecha de diversidad. Todo lo demás es ideología» (1981).

Los trabajos de los genetistas, en particular, deberían acabar definitivamente con el racismo científico, mostrando que el concepto de raza no tiene ningún sentido desde el punto de vista de su disciplina, ya que, en el seno de una supuesta raza, la distancia genética media entre individuos es prácticamente la misma, o incluso superior a la que separa a dos supuestas razas. Y tal como señala el científico Alberto Piazza, «el estudio de la diversidad genética nos enseña sobre todo la historia de la geografía de las poblaciones» (1997, p. 64), lo que hace de la raza «un concepto sin fundamento biológico». Pero, por un lado, el marco conceptual de la ciencia de las razas no está totalmente liquidado, como aseveran los avatares contemporáneos de la controversia sobre la herencia de la inteligencia; y, por otro lado, el hecho de que su soporte científico se haya derrumbado y que el

nazismo haya desacreditado los proyectos de una política de la raza adosada a una concepción que otorga un lugar importante a la biología, no implica que el racismo haya desaparecido.

Las relaciones de razas

En la tradición intelectual y política anglosajona es posible y legítimo hablar de *race relations* (relaciones de razas) sin por lo mismo exponerse a una acusación o sospecha de racismo. La raza, desde esta perspectiva, es una construcción social y política, fundada en atributos fenotípicos, en la que se despliegan las relaciones entre grupos raciales. Desde los años veinte, las ciencias sociales estadounidenses, junto a la Escuela de Chicago, han desarrollado trabajos que adoptan una perspectiva de *race relations*. Y en Gran Bretaña, a partir de los años cincuenta, investigadores tan influyentes como Michael Banton (1967) y John Rex (1970) también han adoptado este tipo de enfoque. Banton, por ejemplo, propuso distinguir seis modelos fundamentales de interacción en la historia de las *race relations*: el contacto institucional, la aculturación, la dominación, el paternalismo, la integración y el pluralismo. Rex, en textos teóricos que se apoyan en una experiencia de campo, mostró de qué manera, en diversas condiciones, la «relación de razas» es una relación social y cómo, por ejemplo, permite a la clase obrera británica blanca minimizar a su favor a los trabajadores inmigrantes y constituirlos en *underclass*

(término muy controvertido, que remite a la idea de un grupo social indefenso, de subcultura singular, y particularmente desfavorecido en el mercado laboral).

Pero ¿hasta dónde podemos aceptar la noción de «relación de razas», que implica un reconocimiento y una legitimidad de la noción de raza en sí misma? ¿Debe el debate permanecer abierto porque los grupos se consideran involucrados en relaciones de este tipo, es decir, porque los individuos son designados y eventualmente se designan en términos de categorías raciales? En muchos países, y especialmente en el mundo anglosajón, la respuesta es claramente positiva, incluso a veces en las estadísticas oficiales. En Francia, donde la palabra «raza» va ganando terreno día a día en el discurso popular, pero también en los medios de comunicación e incluso en los discursos políticos, hay una resistencia sin embargo a legitimarla, a aceptar la idea de que la realidad social haya construido e impuesto tal categoría.

El racismo institucional

En 1967, Stokely Carmichael y Charles V. Hamilton, dos militantes del movimiento negro estadounidense, publican un libro, *Black Power: the Politics of Liberation in America*, en el que explican cómo funciona el racismo en Estados Unidos; de dos maneras, según ellos: una, abierta y asociada a los individuos; la otra, no declarada e institucional. La primera es explícita, la segunda deja de serlo y permite, en última instancia, disociar

el racismo en actos de las intenciones o de la conciencia de algunos actores.

En Estados Unidos el racismo institucional, tal como es descrito, mantiene a los negros en una situación de inferioridad gracias a mecanismos no percibidos socialmente. Esta concepción del fenómeno renueva el análisis, al mismo tiempo que inspira a muchos investigadores: el problema ya no es la existencia de doctrinas o de ideologías que apelan más o menos explícitamente a la ciencia, ni siquiera lo que piensa la gente o los contenidos de los argumentos que utiliza eventualmente para justificar sus actos racistas. El problema radica en el funcionamiento mismo de la sociedad, de la cual el racismo constituye una propiedad estructural, inscrita en los mecanismos rutinarios que aseguran la dominación y minimización de los negros, sin que nadie necesite teorizarlos o trate de justificarlos mediante la ciencia. El racismo se presenta, por tanto, como un sistema generalizado de discriminaciones que se alimentan o se informan unas a otras: existe un círculo vicioso, ya identificado en los años cuarenta por el economista Gunnar Myrdal en su libro clásico *An American Dilemma* (1944), que asegura la reproducción casi automática de la discriminación de los negros en la vivienda, en la escuela o en el mercado del trabajo.

¿Un racismo sin actores?

El concepto de racismo institucional, como fue originalmente formulado por Carmichael y Hamilton, no

cuestiona la idea biológica de raza, sino que promueve una representación social que transcribe los vínculos sociales en términos de raza, ya que, en el caso estadounidense, los blancos pueden ser presentados como dominantes en la estructura social, y los negros en posición desfavorable. Ese concepto se aleja de los análisis corrientes del racismo científico, que se interesan sobre todo por doctrinas e ideologías, para insistir en las prácticas que aseguran la reproducción de la dominación. También conlleva la idea de una disociación del actor y del sistema, y sugiere que el racismo también puede funcionar sin que intervengan prejuicios u opiniones racistas. Así, en su libro que reúne entrevistas con «racistas» blancos (*Portraits of White Racism*, 1977), David T. Wellman muestra que la hostilidad o el prejuicio hacia los negros tal vez estén ausentes de un discurso que, sin embargo, conduce igualmente a su segregación o discriminación. Cuando los blancos quieren mantener un *statu quo* que los favorece en detrimento de los negros, negándose a cambios institucionales que podrían modificar esa situación, no utilizan argumentos racistas; cuando rechazan el *busing* obligatorio, es decir, el bus escolar que impone una mezcla racial en las escuelas, no es necesariamente porque estén a favor de la segregación racial: quizá sea porque no quieren que sus hijos pasen demasiado tiempo en los transportes.

Se podría ilustrar esta manera de razonar con dos ejemplos franceses: cuando algunos padres piden anulaciones para que sus hijos no vayan a la escuela pública del barrio, en las que, según ellos, el nivel escolar es malo, o

cuando los inscriben en la enseñanza privada, a menudo es porque constatan que se recibe a muchos alumnos originarios de la inmigración, pero no es necesariamente por racismo: quieren asegurar a su progenitura la mejor educación posible. Pero el resultado es que contribuyen a producir una escuela que tiende a la segregación, una escuela pública dual, la de las poblaciones originarias de la inmigración que se distingue cada vez más, en estas condiciones, de la de los «franceses de origen». Segundo ejemplo, que remite a un problema sociológicamente cercano al racismo, es decir, el sexismo: nadie milita en Francia por la discriminación de las mujeres en la vida política, pero todos los indicadores muestran que su acceso a responsabilidades o a la representación política es singularmente desigual, como algo que forma parte del funcionamiento de las instituciones, a pesar de las declaraciones igualitarias de todos los actores políticos o institucionales.

Fuerza y debilidad del concepto de racismo institucional

Según el enfoque que postula un racismo institucional, las capas sociales dominantes no son conscientes de los mecanismos de su dominación y, en última instancia, se pueden permitir una buena conciencia compatible con convicciones antirracistas. Este tipo de análisis implica que ciertas lógicas, que estas capas tal vez no consideren como propias, aseguren un funcionamiento enmascarado o invisible de la discriminación aun cuando las bene-

fician. Las causas del racismo están camufladas y aparentemente no son identificables, mientras que sus efectos son, sin embargo, tangibles.

La fuerza del concepto de racismo institucional reside en indicar que la decadencia de las doctrinas científicas de la raza no implica, de ninguna manera, el del racismo en sí: es fácil constatar que ahí donde el racismo está descualificado políticamente, prohibido por ley o echado a perder ante los ojos de los científicos, ahí donde los prejuicios no tienen cabida para expresarse, si nada es llevado a cabo de manera voluntariosa para contrarrestar las tendencias espontáneas de las instituciones, los miembros de los grupos víctimas del racismo siguen confinados en puestos subalternos en la vida económica y política o sufren la discriminación en el empleo, la vivienda y la educación.

Pero la debilidad de este concepto, nacido en Estados Unidos y aplicado con grandes dificultades por varios investigadores a la experiencia de Gran Bretaña, es que conduce, llevado al extremo, a una paradoja imposible de sostener. Implica, en efecto, que el conjunto de los que dominan es ajeno a su práctica, y al mismo tiempo se benefician con ella; libera a cada cual de toda sospecha de racismo, ya que, según esta teoría, sólo las instituciones, en última instancia, funcionan con racismo y, al mismo tiempo, otorgan a todos la responsabilidad del fenómeno.

La utilidad del concepto de racismo institucional tal vez consista, ante todo, en abogar por que se escuche la voz de los que padecen la discriminación y la segrega-

ción y piden cambios políticos e institucionales para rectificar las desigualdades e injusticias que sufren. Es una invitación a debatir, investigar y rechazar una ceguera que, gracias al espesor y a la opacidad de los mecanismos propios del funcionamiento de las instituciones, permite que amplios sectores de la población se beneficien de las ventajas económicas o estatutarias que puede aportar el racismo activo, mientras evitan asumir los inconvenientes morales añadidos. Dicho en otros términos, resguarda la buena conciencia de quienes se benefician con él.

La tesis del racismo institucional sugiere que las formas contemporáneas del fenómeno se pueden, al menos parcialmente, desplegar desde abajo, atravesando las estructuras sociales sin necesidad de que exista una fuerte estructuración ideológica o doctrinaria; pero da a entender que el racismo remite a mecanismos que funcionan sin actores sociales. Además, en sus aplicaciones concretas la noción de racismo institucional deifica a las «razas» en el marco de una representación superficial de la sociedad reducida a la dominación de los negros por los blancos (en Estados Unidos). Por eso fue combatida por investigadores de inspiración marxista como Robert Miles (1993), que le reprochaba soslayar las relaciones de clase y el rol del capitalismo. En el fondo, la utilidad de la noción de racismo institucional consiste en subrayar las formas no flagrantes o brutales del racismo, es decir, sus expresiones veladas, al transitar por las instituciones; pero se vuelve insuficiente cuando hace del racismo un fenómeno abstracto, que parece que se sustenta en mecanismos abstractos, sin actores.

El racismo cultural

En 1968, en Birmingham, en un discurso que hizo historia en el Reino Unido, Enoch Powell, miembro del «gabinete fantasma» conservador, predijo a su país «ríos de sangre» si la política que él proponía a dicho partido no se adoptaba: control estricto de la inmigración, medidas para la repatriación de los inmigrantes y el reagrupamiento familiar en el país de origen y oposición a la legislación sobre discriminación racial, que según él daría a los británicos de color más derechos que a los blancos. El contexto británico de esa época correspondía a la aparición del National Front (1967), y tanto el discurso de Powell como la emergencia de este partido de extrema derecha marcan la entrada en un racismo renovado, cuyo primer y más importante analista será, en su país, el politólogo Martin Barker.

El «nuevo racismo»

En un libro publicado en 1981 (*The New Racism*), Barker trata del nuevo racismo, es decir, del paso de la inferioridad biológica a la diferencia cultural en la legitimación del discurso racista. A partir de ese momento, la argumentación racista ya no se funda en la jerarquía sino en la «diferencia», ya no en los atributos naturales atribuidos al grupo «racizado» sino en la cultura, su lengua, su religión, sus tradiciones y sus costumbres. El *nuevo racismo*, desde esta perspectiva, insiste en la ame-

naza que la diferencia de ciertos grupos impondría a la identidad del grupo dominante. Expresa por ende un sentimiento de amenaza sobre la homogeneidad nacional de Gran Bretaña, que desde los años cincuenta vio entrar considerables olas de inmigración provenientes de antiguas colonias de la Commonwealth. Según este punto de vista, que parece renovar el discurso y la práctica racista, cada comunidad, étnica o nacional, constituye una expresión particular de la naturaleza humana, ni superior ni inferior, sino diferente.

Este tipo de enfoque obtiene en Gran Bretaña una importante aceptación y lo prolongan en particular investigadores que, como Paul Gilroy (1987), se vinculan con una tradición más o menos marxista o se refieren al pensamiento de Franz Fanon (1952, 1961), en el que ya encontramos la denuncia del racismo cultural, en un sentido bastante cercano, efectivamente, al que contempla la noción de «nuevo racismo». Éste no es, sin embargo, un fenómeno exclusivamente británico. Así, en Francia el libro de Pierre-André Taguieff, *La Force du préjugé*, publicado en 1988, insiste también, en términos elaborados, en la constitución en el ámbito de la extrema derecha de un *racismo diferenciado* perceptible en el campo doctrinario, especialmente con las publicaciones y las reflexiones del GRECE² o del Club de l'Horloge (Club del Reloj), y en el campo político con el discurso identitario del Frente Nacional; su conceptualización,

2. Groupement de Recherche et d'Études pour la Civilisation Européenne (Grupo de Investigación y de Estudios para la Civilización Europea). [N. de la T.]

más abstracta y desarrollada, se parece a la de Barker, aunque da más nitidez a la oposición entre jerarquía física y diferencia cultural.

En Estados Unidos otro concepto, bastante cercano, se forjó en los años setenta para dar cuenta también de la decadencia del racismo clásico, es decir, el de *racismo simbólico*. Esta expresión designa las formas menos ostensibles o flagrantes del fenómeno, y en particular las variantes contemporáneas del prejuicio hacia los negros. Desde esta perspectiva lo que se evoca, por parte de los racistas, no es ya su inferioridad biológica, física e intelectual, sino el hecho de que, al satisfacerse con las facilidades que brinda la ayuda social o dejando que sus familias se descompongan, estarían avasallando los valores culturales y morales de la nación, empezando por el trabajo y el sentido de la responsabilidad individual y del esfuerzo.

Así, los importantes libros de Barker y de Taguieff, a los cuales se puede agregar el de Étienne Balibar e Immanuel Wallerstein (1989) o los trabajos de ciencias políticas y de psicología social de los investigadores estadounidenses, subrayan bruscamente el paso del racismo clásico, científico, a un racismo «nuevo», «cultural», «diferencialista» y «simbólico». Un «neoracismo», como a veces se califica, que parece descartar el principio de la jerarquía biológica en beneficio del de la diversidad cultural. Este nuevo discurso racista se legitimaría menos por la invocación de una desigualdad de las «razas» que por la idea de la irreductibilidad y la incompatibilidad de ciertas especificidades culturales, nacio-

nales, religiosas, étnicas u otras. El Otro, según esta perspectiva, es percibido como el que no tiene ningún lugar en la sociedad de los racistas, es decir, que se le niegan sus valores y su ser cultural. Pero ¿hay que seguir hablando todavía de racismo cuando el rechazo y el odio se fundan en la diferencia cultural?

Debates renovados

Conviene ser muy prudente cuando se trata de calificar como racistas a discursos y conductas que remiten al llamamiento hacia la integridad de las culturas. ¿Quién, por ejemplo, podría sospechar como racista al antropólogo Claude Lévi-Strauss (1952, 1971), cuando aboga porque las diferencias culturales sólo se comuniquen entre sí en la medida en que no corran el riesgo de contaminarse unas a otras? Para que haya racismo tiene que haber, ciertamente, algo más que la defensa y la promoción de la defensa cultural como tal. Hace falta, entre otras cosas, la idea de que nacemos en una cultura, y no de que ésta se puede adquirir; hace falta que la cultura sea concebida como un atributo que remite al pasado en común al cual algunos pertenecen, y otros no, sin que se pueda producir realmente un tránsito, sin que haya inclusión: «Un antillano o un asiático —dijo Enoch Powell en Eastbourne, en noviembre de 1968— no se convirtió en inglés por el hecho de nacer en Inglaterra. Es ciudadano británico ante la ley, por su nacimiento, pero en realidad sigue siendo un antillano o un asiático» (véase Miles, 1989).

Esto abre un amplio conjunto de debates. Las primeras preguntas son de orden teórico. Si una cultura es totalmente irreductible a otra, si el que nació, por ejemplo, en una minoría originaria de la inmigración no tiene, supuestamente, ninguna capacidad para asimilarse a la cultura del país que lo recibe, lo que constituye el discurso del «nuevo racismo», ¿no equivale esto a naturalizar la cultura y a otorgarle los atributos de la naturaleza o de la raza, en el sentido biológico de la palabra? En su referencia a la cultura, ¿el racismo diferencialista no contiene la idea de características inscritas en los genes o ligadas a un fenotipo? Así, aquel que admite que no profesa tal o cual religión, por ejemplo, podría ser calificado de racista, lo que sería excesivo, salvo si detrás del juicio sobre dicha religión se halla la idea de una esencia casi natural.

El concepto de racismo cultural plantea, por lo tanto, un problema teórico. Además, quienes lo reivindican no siempre lo hacen con conocimiento de causa, y la experiencia muestra que a veces se usa para referirse a poblaciones acusadas por su supuesto modo de funcionamiento comunitario, lo que no se verifica en los hechos, mientras deja de lado a otras que sí funcionan de una manera más comunitaria. Así, en Francia, el racismo antiinmigrantes se dirige ante todo a poblaciones que llegaron del norte de África, cuya integración cultural es fuerte y rápida, como subrayó Michèle Tribalat (1995), mientras que deja de lado a minorías, asiáticas o también portuguesa, cuyas formas de organización comunitarias, a la vez económicas y culturales, están cla-

ramente marcadas. ¿Cuál es entonces el alcance del concepto de racismo cultural y de las concepciones cercanas, si se aplican a grupos poco diferenciados culturalmente y dejan de lado a grupos que lo son más?

¿Dos racismos o dos lógicas?

Estas últimas interrogantes nos llevan al principal debate introducido, o más bien renovado, por el diferencialismo cultural, y que se aboca mucho más en profundidad a la naturaleza misma del racismo. Al respecto, hay dos tesis que merecen ser opuestas a partir, precisamente, de la imagen de dos lógicas distintas.

La primera tesis, ilustrada especialmente por Pierre-André Taguieff (1988), consiste en endurecer la distinción entre racismo clásico, científico, y racismo contemporáneo, cultural, para examinar la idea de un cambio radical. En esta perspectiva habría dos racismos que se suceden uno a otro, a grandes rasgos alrededor de los años cincuenta o sesenta, al salir de la experiencia decisiva del nazismo y luego de la descolonización. El racismo clásico, científico, es más bien universalista y está dominado por una temática de la jerarquía de las razas; atribuye a los grupos caracterizados en términos de raza un lugar en la sociedad considerada, dentro de relaciones de producción, ya se trate de la explotación colonial o de la que se desarrolla, a menudo en el corazón de las metrópolis, en la industria o en los servicios urbanos o también en el campo. El nuevo racismo es diferencia-

lista y tiende a rechazar, a excluir y no a incluir, a destruir o a apartar. Desde esta perspectiva, la distinción analítica sirve igualmente para leer el cambio histórico, ya que el racismo científico remite al pasado, y que el racismo cultural domina el presente.

A esta primera tesis se le puede oponer otra, que considera que existen no dos racismos, sino dos lógicas distintas de jerarquización y diferenciación, contradictorias y sin embargo necesariamente copresentes en cualquier experiencia significativa del racismo. Una lógica de pura jerarquización, universalista si se prefiere, disuelve la raza en las relaciones sociales y hace del grupo caracterizado por la raza una clase social, una modalidad extrema del grupo explotado, y de la cuestión de la raza, en realidad, una cuestión social. Así, cuando la cuestión negra en Estados Unidos se convirtió en la de la exclusión social y de la pobreza de la *underclass* negra en el hipergueto de las grandes ciudades de este país, se hizo legítimo, tal como hizo el sociólogo William J. Wilson, hablar de «significación decadente de la raza» (según el título de uno de sus libros, *The Declining Significance of Race*, publicado en 1978).

Y simétricamente, una lógica de pura diferenciación, que tiende a rechazar los contactos y las relaciones sociales, nos remite a la imagen de exterioridad radical de los grupos humanos considerados, que en última instancia no tienen ningún espacio en común en el que desplegar la menor relación, sea ésta racista o no. En este caso el racismo, o no puede ser transcrito en actos, y por ende no tiene ningún alcance para sus promotores

(lo que hace por ejemplo que los partidos racistas de Europa occidental, como el Frente Nacional en Francia, puedan mantener excelentes relaciones con países extranjeros sin embargo poblados de árabes o musulmanes y encontrar su cultura respetable mientras se mantenga alejada), o pasa a ser parte de procesos de pura exterminación, que si se realizaran destruirían su objetivo.

En realidad, las grandes experiencias históricas del racismo combinan, cada una a su manera, y con eventuales variaciones en el tiempo, dos lógicas principales del racismo. El *apartheid* en Sudáfrica pretendió, al mismo tiempo, minimizar y explotar a los negros y mantenerlos a distancia: la destrucción de los judíos de Europa por los nazis fue el resultado de una lógica diferencialista, pero a lo largo de la historia del nazismo los judíos también fueron explotados, incluso en la fase última de su destrucción, ya que una parte de ellos fue obligada a trabajar para participar en los objetivos del estado de guerra del Tercer Reich. Su exterminación pasó por procesos en los que también fueron expoliados de sus bienes y utilizados, y en los que partes físicas de su cuerpo fueron manipuladas y recuperadas con fines de producción industrial, científica u otros.

Tampoco es legítimo hablar de *nuevo racismo* para dar cuenta de una lógica de pura diferenciación que desemboca en el rechazo y la destrucción de los hombres, de los pueblos y de las culturas, ya que esta lógica está presente en toda la historia de la era moderna, aunque sólo fuera con las masacres ligadas a la colonización.

Por lo tanto, hay que interrogarse a la vez sobre la pertinencia de la idea de un cambio radical en las lógicas profundas del racismo y admitir que, históricamente, en las sociedades occidentales contemporáneas está en marcha una tendencia al reforzamiento de la lógica de la diferenciación, con un fondo de fragmentación cultural y de brote de los nacionalismos, mientras que el racismo universalista, ligado a la idea de jerarquía de las razas y debilitado por la decadencia de la idea científica de raza, puede parecer menos determinante.

2. El espacio del racismo

No se puede pensar y analizar el racismo sin observar sus manifestaciones concretas y el contexto en el que se expresan. El racismo debe ser considerado como el fruto de situaciones y de cambios en los que acompaña y funda vínculos sociales. A escala de la historia es producto de la entrada y la instalación en la era moderna, procede de los grandes descubrimientos que relacionan a Europa occidental con nuevos continentes, va de la mano de la colonización, es indisociable de los movimientos migratorios y también consustancial a la extensión del capitalismo, la industrialización y la urbanización.

Este punto de vista se apoya en la idea de que el racismo no sólo es un fenómeno meramente ideológico, político o doctrinario, es decir, un conjunto de modos de pensamiento que remitiría a la historia de las ideas y de la filosofía política, sino que debe ser comprendido como