

DE SANGRE Y PIEL: REFLEXIONES SOBRE EL RACISMO

Sofía Reding Blase

LA PUREZA DE SANGRE

El racismo se presenta como causa a la vez que efecto de cierto orden, en el que las filias y las fobias originan un discurso en torno a la identidad nacional en varios de nuestros países. En realidad, se trata de un tema añejo. De hecho, aunque cualquier desentendido diría que hace tiempo que pasó de moda la limpieza o pureza de sangre, aquellos días en que tener una piel clara que dejara ver las venas era la mejor seña de ser cristiano viejo no están tan lejos. Los estatutos de limpieza de sangre se promulgaron para vigilar a los conversos, y su aplicación en América se dio mediante diversos dispositivos puestos en marcha por las instituciones que aquí operaron.

En la América colonial fueron las castas las que permitieron separar de los otros, impuros y viciados, a quienes se identificaban como portadores de la civilización y la limpieza de sangre. Éstos fueron etiquetados con nombres que los alejaban de lo humano y presentaban sus cuerpos deformes como el *zambo*, o los acercaban al mundo de las bestias: *mulato*, *lobo*, *coyote*. Para los cruces más excéntricos se idearon rótulos tan ridículos, como ridícula parecía la mezcla: *tente en el aire, no te entiendo, torna atrás y ahí te estás...* Todavía en nuestros días son comunes los chistes en los que se ridiculiza el color, el habla y las costumbres de los otros.

Al igual que en el Antiguo Régimen, la limpieza de sangre funcionó como garantía para el cumplimiento de la labor cristianizadora en América y fomentó la estigmatización:

La limpieza de sangre “sólo” era un factor más en el ordenamiento social del Antiguo Régimen diseñado desde los valores nobiliarios de desigualdad, linaje, privilegio y dominación. La lógica de los estatutos de limpieza de sangre es la misma que la de los mayorazgos o que la de los gremios. Si lo bueno (la nobleza, la ortodoxia) se transmite por la sangre, también lo malo (la mancha, el pecado).¹

El orden estamental, por lo tanto, peligraba con la mezcla y de hecho a ésta se la consideró como una más de las obscenas artimañas del Maligno, quien permanecía activo incluso en los corazones de los conversos. En América, sin embargo, la invocación a la limpieza de sangre como garantía de la pureza de la fe se convertía en obstáculo para la misión salvífica de España, pues el orden que se establecía requería forzosamente de la “sangre manchada”, de la mezcla. Esa contradicción habría de resolverse pasando a otro orden constituido en base a la movilidad social: el moderno. En principio se eliminarán las referencias al carácter diabólico del converso y del mezclado pero, a tono con las nuevas circunstancias, se hallarán novedosas formas de exclusión o desafiliación de los sujetos.

Aunque supuestamente las castas desaparecieron con motivo de las Independencias, el vacío que dejó la obsesión por la “sangre limpia” fue colmado por otros mecanismos —modernos— que permitieron que la piel siguiera siendo una suerte de salvoconducto para vivir. Las castas no dejaron de existir más que nominalmente, pues fácticamente ahí están para con-

¹ Antonio Irigoyen López, “Religión católica y estatutos de limpieza de sangre: a propósito de un Memorial al Conde-Duque de Olivares”, *Sefarad*, vol. 70, núm. 1, enero-junio de 2010, pp. 141-170, p. 168.

trolar el acceso a los bienes. Michael Walzer entiende las castas como

grupos rígidamente segregados, y al sistema de castas como una “sociedad plural”, como un mundo de fronteras [...] Prestigio, riqueza, conocimiento, cargo, ocupación, alimentación, vestido e incluso el bien social de la conversación: todos están sujetos a la disciplina lo mismo intelectual que física de las jerarquías. Y la jerarquía misma es determinada por el valor único de la pureza racial.²

El viraje desde la obsesión por la limpieza de sangre hacia el ideal de las razas puras embona con el paso del orden feudal al orden burgués. Y hay que decirlo en corto: el racismo es moderno. El racismo es un asunto que atañe en principio a la piel, pero también al color y forma de los ojos, la estatura, la forma del cabello, la pilosidad y los rasgos faciales tales como la forma de la nariz. En la cultura moderna es el cuerpo lo que adquiere centralidad y, por lo tanto, el *cuerpo político* deja de ser una metáfora para convertirse en realidad objetiva.³ Ese cuerpo político es un *cuerpo de cuerpos* y en ese orden el cuerpo individual

funciona como jugada ganadora cuando responde a la valoración dominante en una determinada cultura, como capital favorable que puede ser movilizadado en una situación de intercambio simbólico específico. No es lo mismo responder a la característica marcada por el cuerpo ideal de una cultura que poseer las características estigmatizadas por ella.⁴

² Michael Walzer, *Las esferas de la justicia: una defensa del pluralismo y la igualdad*, México, FCE, 1997, pp. 39-40.

³ Roberto Esposito, *Immunitas: protección y negación de la vida*, Buenos Aires, Amorrortu, 2005, p. 27.

⁴ Marcelo Urresti, “Cuerpo, apariencia y luchas por el sentido”, en Mario Margulis, Marcelo Urresti *et al.*, *La segregación negada: cultura y discriminación social*, Buenos Aires, Biblos, 1998, p. 72.

Si atendemos a lo que expone Roberto Esposito, comprenderemos que hay una conexión entre quienes conforman una comunidad: hay una obligación, establecida en el *munus* o reciprocidad. Desobligarse es desligarse de ese mandato de dar, recibir y devolver.⁵ Y el desobligado es alguien que *abí está*, pero a quien no se le quiere. Pero no es sólo que no se le quiera sino que, siguiendo al filósofo napolitano, se trata de desconectarse de él/ella e inmunizarse con su presencia a fin de evitar daños a la comunidad. Así pues, para Esposito el verdadero antónimo de *communitas* es *immunitas*.⁶ No en balde se hablaba en tiempos premodernos de la *sangre inficciónada* para referirse a lo que infectaba el cuerpo social.

Así como se intentó evitar la mezcla mediante los estatutos de limpieza de sangre, cuando ésta fue innegable por su obviedad, las estrategias de inclusión de las poblaciones —y sus cuerpos— tomaron una forma distinta: la desigualdad vivida en la esfera de la cultura, de la economía y de la política se biologicizó, y con ello se detuvo la movilidad social. El modo en que esto ocurrió tiene que ver con los llamados mitos fundacionales que, especialmente en nuestra región, se han acompañado de un ideal de mestizaje controlado y controlador.

Como sabemos, el mito tiene entre sus características presentar como natural lo que en realidad tiene una intención histórica. Es posible entender al mito como sobrehumano pero también como una realidad cultural, que es lo propiamente humano: “La organización mítica del mundo (es decir, las reglas que aseguran la comprensión de las realidades empíricas como dotadas de sentido) está siempre presente en la cultura”.⁷ Un mito es un relato narrado en lenguaje simbólico y, en ese sentido, de carácter enigmático. El mito aparece como una estruc-

⁵ Esposito, *Immunitas*, p. 16.

⁶ *Ibid.*, p. 15.

⁷ Leszek Kolakowski, *La presencia del mito*, Buenos Aires, Amorrortu, 1973, p. 12.

tura narrativa de tipo simbólico,⁸ que relata un acontecimiento que ha tenido lugar en el tiempo primordial, el de los “comienzos” y es, por tanto, una historia sagrada.⁹ Desde luego, hay una diferencia entre el relato mítico y el histórico. Si la historia es la memoria escrita en el mundo occidental,¹⁰ “el mito es la historia personalizada dada verbalmente”.¹¹ Así pues, la historia es “el mito de Occidente”, pues en Occidente las cosas adquieren sentido si se les sitúa en el horizonte histórico.¹² En suma: pueden ser *representadas* si se las puede *conceptualizar*.¹³

El mito es también portador de sentido y explicación de por qué se considera valioso algún tipo de realidad o algún comportamiento frente a ella y es, por tanto, configurador de valores. Así, “la herencia de los mitos es una herencia de valores engendrados por aquéllos”,¹⁴ y aparece como un obstáculo a la libertad en la medida en que al ser aceptado se admite la imposición de un modelo acabado. Una vez enunciado, pasa a ser verdad apodíctica que fundamenta la verdad absoluta y lo que se hace al margen del modelo mítico se considera una actividad vana e ilusoria: irreal a fin de cuentas.¹⁵ Pero a partir del momento en que los símbolos *sagrados* de un mito son *profanados* éste se convierte en utopía, es decir, en liberación frente a la inmovilidad; y ya no funciona como respuesta a la “experiencia del desgarrar y de vivir en un mundo roto”.¹⁶

⁸ José María Mardones, *El retorno del mito: la racionalidad mito-simbólica*, Madrid, Síntesis, 2000, p. 52.

⁹ Mircea Eliade, *Aspectos del mito*, Barcelona, Paidós Orientalia, 2000, p. 16.

¹⁰ *Ibid.*, p. 121.

¹¹ Aleksei F. Losev, *Dialéctica del mito*, Bogotá, Universidad Nacional de Colombia, 1998, p. 123.

¹² Mardones, *El retorno del mito*, pp. 60-61.

¹³ Véase Lluís Duch, *Mito, interpretación y cultura: aproximación a la logomítica*, Barcelona, Herder, 1998, p. 108.

¹⁴ Kolakowski, *La presencia del mito*, p. 17.

¹⁵ Mircea Eliade, *Lo sagrado y lo profano*, Barcelona, Labor, 1988, p. 84.

¹⁶ Mardones, *El retorno del mito*, p. 11.

La utopía, este ideal que consiste en presentar como deseable una alternativa a lo que hay, se muestra como modélica y perfecta y también por eso es generada por sociedades en las que los mitos se han vuelto imposiciones autoritarias. Y sabemos de sobra que la utopía de la *raza cósmica* querrá servir para neutralizar el desconcierto que se desencadenó a cuenta de la obsesión por la pureza de sangre, aunque diera origen a una sociedad mestiza conducida por un *Leviatán Criollo*.¹⁷ A pesar de todo, la *turbatio sanguinis* —o confusión respecto a la paternidad— no se resolvería ni siquiera en cuanto al nombre de esta parte del continente: América Latina.¹⁸

LA PIEL ESTIGMATIZADA

Las razas no existen; lo que existe es el racismo. Para el racista la sangre es una metáfora de su prejuicio que se concentra en el color de la piel, y que determinaría —como la sangre— la pertenencia a un linaje.¹⁹ Y en las circunstancias latinoamericanas el racismo enmascara las desigualdades económicas porque es uno de los tantos prejuicios sociales que promueve el elitismo y la meritocracia, que se basan en la vinculación entre pureza y piel blanca:

¹⁷ Marcos Kaplan, *El Estado latinoamericano*, México, UNAM, 1996, p. 280.

¹⁸ El nombre de nuestro continente, por ejemplo, ya tiene un componente racial y europeísta. Pero, como señalara Sergio Bagú: “Alguien decía que si a esa altura de nuestra historia nos poníamos a contabilizar cuánta gente de sangre latina vivía en América Latina, nos íbamos a llevar muchas sorpresas, iba a resultar una pequeña minoría, y de esa minoría íbamos a extraer el adjetivo para todo el continente”, *La identidad continental*, México, Posgrado en Humanidades y Ciencias Sociales de la Universidad de la Ciudad de México, 2003, p. 29.

¹⁹ Lo siguiente es muy revelador: “La lucha ideológica es con frecuencia una lucha para imponer metáforas”, Pierre-François Moreau, “Sociedad civil y civilización”, en François Châtelet y Gérard Mairet [eds.], *Historia de las ideologías: de los faraones a Mao*, Madrid, Akal, 2008, p. 427.

La blancura es el poder de decidir e imponer los criterios que humanizan a los hombres y a las mujeres en el planeta [...] es un fenómeno transnacional y como hegemonía es policlasista e interétnica [...] La definición de la blancura y el contenido de sus repertorios simbólicos tiene que ver con las reglas no escritas de la pigmentocracia y principalmente con el proceso ideológico del sector de la población que se autoconsidera miembro de una elite planetaria que comparte las creencias en la superioridad e inferioridad racial y cultural y los prejuicios del darwinismo social, el individualismo radical y el humanismo anticomunista.²⁰

Lo anterior vale para muchos de nuestros países. Sin embargo, en el caso mexicano es preciso matizar la cuestión y recordar que lo blanco adquiere un sentido más bien metafórico y no literal. Pero aunque se establece el mestizaje como un ideal racial y se asume al mestizo como heredero de dos tradiciones, la americana suele etiquetarse de tal modo que el parámetro resulta eurocéntrico: *pre-hispánica*. En cierto modo, es como si se quisiera asumir al indio, pero purificado de su carácter no occidental. En cuanto a su cuerpo se refiere, no hay problema si *ya no está* entre nosotros, aunque su color debe ser aclarado.

De nueva cuenta vienen bien las metáforas médicas: el cuerpo social se inmuniza para defenderse de lo malo admitiendo la herencia étnica y cultural, pero de un modo que permita que no resurja nunca más. En cierto modo, funciona como un *phármakos*, como decían los griegos:

El *phármakos* era, por un lado, un ser humano que tenía funciones similares a las de un «chivo expiatorio»; sobre él recaían todas las agresiones y violencias del pueblo, liberando a éste de ellas; y una vez que el *phármakos* se hacía depositario de estas

²⁰ Jorge Ramón González Ponciano, "La antropología, la blancura, el mestizaje y la construcción de lo nacional", en Olivia Gall [coord.], *Racismo, mestizaje y modernidad: visiones desde latitudes diversas*, México, CEECH-CRIM/UNAM, 2007, p. 177.

cargas negativas, se le sacrificaba con el exilio o la muerte (generalmente por lapidación), y al mismo tiempo se le sacralizaba, haciéndosele objeto de veneración. El *phármakos* era así objeto de maldad y al mismo tiempo de salvación.²¹

El *phármakos* es pues un mal, pero también un antídoto; un veneno, pero también una cura. Ante él, valen tanto la cerrazón y la desconexión como la apertura y el vínculo. Es el mal necesario y, por lo tanto, hay que mostrar hostilidad pero no como guerra total, sino con ciertas dosis de hospitalidad. Eso es lo que, en suma, significa el mestizaje en el que, al final de cuentas, predomina la blancura aunque haya trazas de colores oscuros.

El ideal de nación, en este sentido, se objetiva en un orden sociorracista porque, finalmente, hay una obligación de mestizaje. Éste es tenido como solución al atraso y pobreza que resultan de la incapacidad de los grupos no occidentales para superar los retos que supone la cultura dominante. Dicha inferioridad —la de sus producciones simbólicas y materiales— sólo se superaría por medio de la mezcla forzada de cuerpos y de saberes: el Estado mestizo, en este sentido, engulle sus propias entrañas y se transforma en *etnofago*.²² Al mismo tiempo, y para forzar al mestizaje biológico y cultural, se garantiza la reproducción de los prejuicios que legitiman el orden de la exclusión, se neutralizan las rebeldías y se controla la vida de las personas.

Como vemos, el problema no sólo echa raíces en la biologización de la desigualdad, sino en prácticas institucionales

²¹ Juliana González, *El Ethos, destino del hombre*, México, UNAM/FCE, 1996, p. 87. Lo que señala la autora es a la larga lo que ocurrió con el indio: desde la perspectiva del indigenismo, el indio muerto es objeto de veneración en tanto que el indio vivo es un estorbo.

²² La *etnofagia* es, según Díaz-Polanco, “una lógica de integración y absorción que corresponde a una fase específica de las relaciones interétnicas” y que permite “asimilar y devorar otras identidades étnicas”, Héctor Díaz-Polanco, *Elogio de la diversidad: globalización, multiculturalismo y etnofagia*, México, Siglo XXI, 2007, p. 161.

que permiten esa falacia. Ello es especialmente cierto cuando se entrecruzan, como señala Esposito, el nacionalismo y el racismo: “En el momento en que la vida de un pueblo, racialmente caracterizada, es asumida como el valor supremo que se debe conservar intacto en su constitución originaria o incluso como lo que hay que expandir más allá de sus confines, es obvio que la otra vida, la vida de los otros pueblos y de las otras razas, tiende a ser considerada un obstáculo para este proyecto y, por lo tanto, sacrificada a él”.²³

Ahora bien, ¿por qué se intenta justificar la racialización de la desigualdad? La pretensión es absurda, pues en primer lugar los datos antropomórficos se tabulan de muy diversos modos. Por eso el término *raza* resulta inadecuado para remitir a realidades culturales, especialmente cuando se trata del mestizaje. Al hilo de la reflexión sobre la sangre y la piel, es obvio que el término *raza* ya no parece el más adecuado toda vez que lo emblemático o característico del mestizaje es ser un *crisol* de razas: la mezcla de todas las sangres. Con todo, por más que se mezclen las *razas*, en aquel recipiente siguen dándose discrepancias culturales.

Éstas tienen que ver con un problema que señalara Rodolfo Stavenhagen: la sustitución del término biologicista de *raza* por el de *etnia* no supera la inferiorización ni favorece forzosamente el diálogo.²⁴ Además, como lo establece Eduardo Restrepo, también puede darse un proceso de *etnización* que desde la academia y la política va configurando un imaginario en el que, como es el caso de la gente negra de Colombia, las condiciones de emergencia de un sujeto político determinado no puedan garantizar su accionar político.²⁵

²³ Roberto Esposito, *Biopolítica y filosofía*, Buenos Aires, Grama, 2006, p. 10.

²⁴ Rodolfo Stavenhagen, “La cuestión étnica: algunos problemas teórico-metodológicos”, en *Estudios sociológicos*, vol. X, núm. 28, México, El Colegio de México, 1992, pp. 60-61.

²⁵ Eduardo Restrepo, “Biopolítica y alteridad: dilemas de la etnización de las colombianas negras”, en Eduardo Restrepo y Axel Rojas [eds.], *Conflicto e (in)visibilidad: retos*

En todo caso habría que pensar en otra noción: la de *raza social* que, al igual que el término *etnia* tienen que ver con un proceso de construcción de la subjetividad.²⁶ La definición social del grupo puede ser cultural y no racial. Por eso Bastide prefiere dejar de lado la noción de raza en su sentido biologicista y define más bien la noción de raza social así: “Aquellos grupos, internos o externos, respecto de una comunidad, de los cuales *se presume* que poseen atributos biológicos comunes o un origen genético diferente, pero cuya extensión varía de un lugar a otro, lo que cabalmente pone de relieve el carácter sociológico y no biológico del grupo”.²⁷

Asimismo hay que recordar que en opinión de algunos especialistas se habla de *etnicidad* y no de *razas* en un afán por “exorcizar el mal del racismo” dejando un espacio más o menos amplio para los factores físicos, que se combinarían con rasgos culturales para caracterizar a los llamados *grupos étnicos*.²⁸ También podemos apreciar que con esta distinción se marca distancia entre la alterización racial y la cultural, con el fin de evitar la confusión entre *raza* y *estirpe*.²⁹ La categoría *raza social* deja lugar a una mayor heterogeneidad cultural que influye

de los estudios de la gente negra en Colombia, Popayán, Universidad del Cauca, 2004, p. 295. Dice además lo siguiente: “Por etnización entiendo, en general, el proceso mediante el cual una o varias poblaciones son imaginadas como una comunidad étnica. Este continuo y conflictivo proceso incluye la configuración de un campo discursivo y de visibilidades desde el cual se constituye el sujeto de la etnicidad. Igualmente, demanda una serie de mediaciones desde las cuales se hace posible no sólo el campo discursivo y de visibilidades, sino también las modalidades organizativas que se instauran en nombre de la comunidad étnica. Por último, pero no menos relevante, este proceso se asocia a la destilación del conjunto de subjetividades correspondientes”, *ibid.*, p. 271.

²⁶ Juan Carlos Callirgos, *El racismo: la cuestión del otro (y de uno)*, Lima, DESCO-Centro de Estudios y Promoción del Desarrollo, 1993 (Col. Blanco y Negro, 4), pp. 49-50.

²⁷ Roger Bastide, *El prójimo y el extraño: el encuentro de las civilizaciones*, Buenos Aires, Amorrortu, 1975, p. 34.

²⁸ Pierre Van den Berghe citado por Michel Wieviorka, *El espacio del racismo*, Barcelona, Paidós, 1992, p. 91.

²⁹ Véase Ariane Chebel d'Appollonia, *Los racismos cotidianos*, Barcelona, Bellaterra, 1998, pp. 18-19.

sólo en algunas situaciones sociales definidas, mientras que la categoría de *grupo étnico* llama a cierta homogeneidad.

Así pues, *etnia* puede referirse a *raza* pero sólo si es entendida como *raza social*, es decir, cuando algunas características —que pueden modificarse— forman parte de los criterios de autoadscripción a un grupo. De hecho esto último es lo que empujó a Fredrik Barth a definir a un grupo étnico como aquella comunidad que cumple con lo siguiente, pero que incluye otras características más:

- a. en gran medida se autoperpetúa biológicamente,
- b. comparte valores culturales fundamentales, realizados con unidad manifiesta en formas culturales,
- c. integra un campo de comunicación e interacción,
- d. cuenta con unos miembros que se identifican a sí mismos y son identificados por otros y que constituyen una categoría distinguible de otras categorías del mismo orden.³⁰

Como se puede ver, lo que comparten ambas nociones —raza y etnia— nos lleva de nueva cuenta al ámbito de lo biológico y con ello se sigue corriendo el riesgo de caer en el determinismo, porque se considera que lo fenotípico afecta positiva o negativamente a lo sociocultural y que la diversidad cultural depende esencialmente de la variabilidad biológica. Desde una perspectiva antropofísica se explica la variabilidad biológica —o polimorfismo— del siguiente modo:

la amplitud de la distribución para la población deriva de dos fuentes. En primer lugar, las medias de las distribuciones genotípicas subyacentes son distintas. Por tanto, la población tendrá

³⁰ Véase el clásico de Fredrik Barth, *Los grupos étnicos y sus fronteras: la organización social de las diferencias culturales*, México, FCE, 1976 (Introducción). Para él es importante considerar como central la cultura, aunque en su opinión “mucho se ganaría si se considerase este rasgo tan importante más bien como una implicación o un resultado que como una característica primaria y definitiva de la organización del grupo étnico”.

varianza, pues la hay entre las medias genotípicas. Esa varianza entre las medias genotípicas se denomina varianza genética de una población. Pero la variación entre las medias genéticas no explica toda la que encierra una población: existe asimismo variación dentro de cada genotipo, como lo indican las subdistribuciones genotípicas individuales. La varianza que se da dentro de cada clase genotípica se denomina varianza ambiental, porque desaparecería si el ambiente fuera idéntico para todos los individuos.³¹

De hecho, las razas humanas no son especies separadas, sino subpoblaciones muy recientes y escasamente diferenciadas. Esta variación tiene que ver con unas diferencias genéticas considerablemente pequeñas. La noción biológica de *raza* proviene de la distribución de características físicas y generalmente se entiende este término como similar al de subespecie, ya que *especie* se define como los grupos de poblaciones que de hecho o en potencia son capaces de mezclarse y que reproductivamente se hallan aisladas de otros grupos semejantes.³² Es más, según Stephen Jay Gould:

Las razas, si se definen formalmente, son, pues, subespecies. Las subespecies son poblaciones que ocupan una subdivisión geográfica concreta de la distribución de una especie y que son suficientemente diferentes en cualquier serie de rasgos como para ser taxonómicamente reconocibles. Pero los seres humanos se mueven de un lado para otro, y mantienen unos hábitos muy notables de hibridación extensiva. No estamos suficientemente bien divididos en grupos geográficos distintos, y nombrar subespecies humanas no tiene en realidad sentido.³³

³¹ Richard C. Lewontin, *La diversidad humana*, Barcelona, Labor, 1984, p. 65.

³² Esa es la definición difundida por Ernst Mayr, autor de *Animal species and evolution*, Cambridge, Belknap, 1963. Citado por Peter Kilham y Peter Klopfer, "El concepto de raza y el diferencial innato", en Théodosius Dobzhansky *et al.*, *Ciencia y concepto de raza (Genética y conducta)*, Barcelona, Fontanella, 1972, p. 25.

³³ Stephen Jay Gould, *La sonrisa del flamenco*, Barcelona, Drakontos Bolsillo, 2008, p. 164.

La idea de dividir a los humanos y asumir que esta división se relaciona con las capacidades racionales tiene larga historia, pero vale la pena recordar a Linneo, naturalista sueco, quien en 1738 atribuyó a las razas ciertos vicios y virtudes:

- a. *Europeus albus*: ingenioso, inventivo, blanco, sanguíneo, gobernado por leyes.
- b. *Americanus rubescens*: feliz en su grupo, amante de la libertad, de piel bronce, irascible, gobernado por la costumbre.
- c. *Asiaticus luridus*: orgulloso, avaro, amarillento, melancólico, gobernado por la opinión.
- d. *Afer niger*: astuto, ocioso, negligente, negro, apático, gobernado por el capricho arbitrario de sus amos.³⁴

Otro sueco, el jurista Rudolf Kjellen, apuntó en su obra *El Estado como forma de vida* (1916) que el Estado es un organismo territorial que ejerce poder sobre un segmento de tierra organizada y una porción de humanidad. Así, Kjellen asume una concepción según la cual el Estado en su devenir es dominado por dos esencias principales (el medio y la raza) y tres secundarias (la economía, la sociedad y el gobierno).³⁵ Por ello, le pareció conveniente hablar de *biopolítica*, término que más tarde utilizaría Michel Foucault, así como de *geopolítica*.³⁶

³⁴ En Leon Poliakov, *The Aryan myth: a history of racism and nationalist ideas in Europe*, Edimburgo, Sussex University Press, 1974, p. 161. El autor señala la importancia de la conquista española para que se produjera una suerte de racismo, no teórico pero sí práctico, en relación a los habitantes de las colonias, situación que habría originado el tremendo embate de la discriminación racial al implementar un sistema de castas, *ibid.*, p. 136.

³⁵ Rodrigo Araya D. y Francisco Romero, “Geopolítica sin territorio: una mirada estratégica a los flujos de información”, en *Revista Fuerzas Armadas y Sociedad*, año 16, núm. 2, Santiago de Chile, FLACSO-Chile, 2011, pp. 25-33.

³⁶ Uno de los profesores de la asignatura de geopolítica en la Academia de Guerra de Chile, y autor de un manual publicado en 1968, fue Augusto Pinochet. Definió la geopolítica como “una rama de las ciencias políticas que, *basada en los conocimientos geográficos, históricos, sociológicos, económicos, estratégicos y políticos*, pasados

Desde luego es científicamente inútil concebir que el comportamiento esté indisolublemente ligado a lo genético, particularmente cuando se olvida el papel del ambiente en el desarrollo del fenotipo. Así pues, el error inicial del racismo reside en la confusión entre la noción biológica de raza y las realizaciones materiales y culturales de los grupos humanos:

La diferenciación “racial” humana en realidad no va más allá del color de la piel. Cualquier uso de las categorías raciales debe buscar su justificación en alguna otra fuente que no sea la biología. El rasgo más notable de la evolución y de la historia humana ha sido el mínimo grado de divergencia que existe entre las poblaciones geográficas en comparación con la variación genética entre los individuos.³⁷

Ahora bien, ¿por qué ciertas personas adquieren prejuicios raciales? Según dicen algunos, ciertos individuos trasladan toda su frustración a un *chivo expiatorio* como si éste fuera el agente causal, consiguiendo con ello un efecto catártico.³⁸ En este sentido, resulta interesante el posicionamiento de Dollard, quien considera que el racismo es un conjunto de prejuicios y de actitudes, “una estructura emocional” y no sólo un subproducto o una racionalización instrumental de una postura

y presentes, *estudia en conjunto* la vida y desarrollo de una masa humana organizada en un espacio terrestre, analizando sus múltiples y recíprocas *influencias* (sangre, suelo) para deducir sus *objetivos* y estudiar sus *proyecciones*, con el fin de lograr en el futuro un mayor bienestar y felicidad en el pueblo”, citado por Alberto Polloni, *Las fuerzas armadas de Chile en la vida nacional*, Santiago de Chile, Andrés Bello, 1972, p. 35.

³⁷ Richard C. Lewontin, Steven P. R. Rose y Leon J. Kamin, *No está en los genes: racismo, genética e ideología*, Barcelona, Drakontos Bolsillo, 2009, p. 174.

³⁸ Bastide explica cómo según la Biblia, los judíos, hallándose en dificultades a consecuencia de una crisis, consideraban que ello era el castigo a su pecado. Para expulsar el pecado tomaban un chivo y místicamente le transferían sus pecados, lo echaban de la ciudad y lo apedreaban hasta la muerte. De tal forma, el pecado desaparecía junto con el animal, Bastide, *El prójimo y el extraño*, p. 29; véase Levítico, 16: 20-22.

de dominación de una raza sobre otra. En su reflexión sobre el racismo decide enfocarse en el agente racista, en una teorización cercana a la idea del chivo expiatorio y en la que considera tres conceptos clave que aclararían el prejuicio racial:

- a. El de agresión generalizada, o flotante, vinculada a las frustraciones de los blancos.
- b. El de modelo social de permisividad frente al racismo, que permite aislar en la sociedad un grupo detestado e indefenso, hacia el cual se orientará la hostilidad.
- c. El de la identificación uniforme, que significa que es posible reconocer fácilmente a aquellos a quienes generalmente no se quiere.³⁹

También la teoría de Theodor Adorno vincula los prejuicios con cierto tipo constitucional, distinguiendo entre el tipo autoritario y el democrático.⁴⁰ La *personalidad autoritaria* resulta del desarrollo de tendencias profundas que van moldeando la personalidad desde la infancia, y que van evolucionando en la medida que lo propicie un contexto favorable.⁴¹ Se trata de un problema enraizado en lo más profundo de la *psyché*, ubicando al fenómeno como exterior a las relaciones sociales concretas en el contexto de las cuales se manifiesta.⁴² Pero como nos lo hace ver Wiewiorka, no hay actor sin un sis-

³⁹ John Dollard, *Caste and class in a Southern town*, citado por Wiewiorka, *El espacio del racismo*, p. 61.

⁴⁰ Véase al respecto Jean Maisonneuve, *Psicología social*, Barcelona, Paidós, 1985, pp. 120-121. Más todavía: "Si el miedo y la destructividad son las fuentes emocionales más importantes del fascismo, *eros* pertenece principalmente a la democracia", Theodor Adorno *et al.*, *The authoritarian personality*, Nueva York, Norton, 1953, p. 480.

⁴¹ Entre las características de la personalidad autoritaria se hallan el respeto a la fuerza, la sumisión a los superiores, la agresividad para con los subordinados, la incapacidad de autoanálisis, la aceptación de los estereotipos en boga, la intolerancia de toda desviación y por lo tanto la rigidez de espíritu, la destructividad y el cinismo, una tendencia a adoptar supersticiones y un interés por el dominio que puede ejercerse en las relaciones con los otros a través del sexo.

⁴² Wiewiorka, *El espacio del racismo*, pp. 67-70.

tema que permita la presencia de personalidades racistas.⁴³ El prejuicio racial es explicado al apelar a supuestas experiencias históricas o personales para legitimar la antipatía racial, volviendo la actitud racista en “coherente” con un sistema dado:

Los miembros de todas las sociedades humanas tienen una opinión bastante buena de sí mismos comparados con los miembros de otras sociedades, pero esta buena opinión frecuentemente se basa en pretensiones de superioridad cultural [...] Sólo unos cuantos grupos humanos se han considerado superiores por el contenido de sus gónadas. Desde luego, las culturas racistas también han sostenido la teoría de que sus culturas eran superiores a causa de su superior contenido genético. Pero no se puede afirmar lo opuesto: muchas sociedades —de hecho la mayoría— han mostrado etnocentrismo sin racismo.⁴⁴

Si líneas antes habíamos distinguido entre *raza* y *raza social* ahora conviene señalar la aparición de una forma más compleja: el *racismo cultural*. Esta nueva forma de racismo no se inspira en razones genéticas sino en la presunción de que ciertos rasgos temperamentales son inseparables de la idiosincrasia de un grupo humano y que las diferencias son lo suficientemente pertinentes como para cancelar la igualdad entre ciudadanos. En este sentido, el concepto de racismo cultural parte de la idea de que la cultura “es una especie de organismo posesivo del que se es prisionero y del cual es imposible salir”.⁴⁵

Así pues, el racismo produce complejos —de Próspero o de Calibán— sobre los cuales podríamos decir mucho.⁴⁶ Vamos

⁴³ *Ibid.*, p. 74.

⁴⁴ Pierre Van den Berghe, *Problemas raciales*, México, FCE, 1971, p. 30. Valga el siguiente ejemplo de lo dicho por el autor: entre los *tutsi* el prejuicio racial ha servido como pretexto de dominación política sobre los *butu* y los *twa*, debido a que los primeros son de menor estatura y los segundos de tez más oscura.

⁴⁵ Manuel Delgado, *Diversitat i integració: lògica i dinàmica de les identitats a Catalunya*, Barcelona, Empúries, 1988, p. 156.

⁴⁶ Véase Octave Mannoni, *Psychologie de la colonisation*, París, Seuil, 1950.

a recordar lo que decía el antillano Frantz Fanon: el colonialismo no provoca en el colonizado un sentimiento de inferioridad sino, peor todavía, de inexistencia.⁴⁷ Y para nuestro caso blanquearse o desaparecer parece ser el dilema permanente que nos recuerda que entre la blancura y la barbarización se juega la propia vida porque el modo de *ganarse la vida* o la posición que se ocupe en la estratificación laboral dependerá de la *raza*. La racialización de las poblaciones resultará pues en un orden particular en el que los claros viven y los oscuros se arrojan hacia espacios de barbarie, de irracionalidad y desamparo y en los que su vulnerabilidad los convierte en criminales.

PERFILES RACIALES E IMAGINARIO

Hace algún tiempo que se viene criticando en los Estados Unidos el *racial profiling* debido a que es una práctica que racializa los perfiles sociales y los criminaliza. Al igual que en el caso latinoamericano, en los Estados Unidos se utiliza el término de raza, pero también el de etnicidad, que se relaciona con la cultura; como comportamiento aprendido puede ser cambiado por medio de la americanización o “asimilación”.⁴⁸ El *racial profiling* es, sin duda, la cara oculta del mestizaje *a fortiori*. No es exclusivo de norteamericanos, ya que en Canadá también se puede detener o arrestar a alguien sobre la base de que al pertenecer a determinado grupo, es más susceptible que otros de cometer algún delito: “El perfil racial es un perfil criminal basado en la raza. La creación de perfiles raciales o de color es referido como un fenómeno por el cual ciertas actividades delictivas se atribuyen a un grupo identificado en la sociedad de acuerdo a su raza o color re-

⁴⁷ Véase Frantz Fanon, *Piel negra, máscaras blancas*, Buenos Aires, Schapire, 1974.

⁴⁸ Mary Romero, “Racismo y mestizaje a través de la lente: del *Racial Profiling* en Estados Unidos”, en Gall [coord.], *Racismo, mestizaje y modernidad*, p. 125.

sultante de la selección de los miembros de ese grupo. En este contexto, la raza es ilegítimamente utilizada como un indicador de la delincuencia o la tendencia delictiva en general de todo un grupo racial”.⁴⁹

Al otro lado del Atlántico el tema tampoco pinta bien, pues la cuestión de la inmigración se ha abordado desde la perspectiva del control policial. Europol, el cuerpo policial de la Unión Europea, opera de tal forma que no hay distinción entre inmigrantes, refugiados y delincuentes. De hecho “en los documentos que produce la Unión Europea, encabezados por la declaración de propósitos de construir un espacio de libertad para ese nuevo concepto de ciudadanía supranacional, la alusión a la necesidad de unificar las políticas de asilo se incluye en el capítulo de seguridad”.⁵⁰

Destaquemos que la criminalización del migrante se presenta también en nuestros países, si bien es cierto que incluye también otro tipo de migrante: el que sale del campo para ir a la ciudad. La discriminación, es decir, el proceso mediante el cual se elige lo mejor —lo blanco o lo blanqueado según sea el caso— resulta muy operativa para poder desafiliar. Como ejemplo podemos mencionar el caso limeño. Recordemos que desde la costa hispanizada, Lima se quiere *blanca* a pesar del carácter policromático del Perú. Sin embargo, se trata de un país en el que la diversidad se ha considerado como peligrosa en razón del carácter divisorio que se le adjudica. O como diría Mariátegui: “En el Perú lo único que se halla bien defini-

⁴⁹ “Racial profiling is criminal profiling based on race. Racial or color profiling refers to that phenomenon whereby certain criminal activity is attributed to an identified group in society on the basis of race or color resulting in the targeting of individual members of that group. In this context, race is illegitimately used as a proxy for the criminality or general criminal propensity of an entire racial group”, Zool Suleman, Suleman & Co. Canadian Immigration Lawyers, “Racial profiling: racism in practice?”, p. 2, The Canadian Bar Association. En <http://www.cba.org/cba/newsletters/pdf/racial.pdf> (fecha de consulta: 16 de julio, 2011).

⁵⁰ Eduardo Teillet Roldán, *Raza, identidad y ética*, Barcelona, Serbal, 2000, p. 191.

do es la naturaleza”.⁵¹ El sueño de José María Arguedas, resumido en el título de su novela *Todas las sangres*, se despedaza cuando se observa, como lo hizo el antropólogo Fernando Fuenzalida, la separación entre las poblaciones que conforman ese país:

El Perú sería una sociedad compartimentalizada, dividida en tres segmentos étnicos jerarquizados (indios, mestizos y blancos), endógamos, ocupacionalmente especializados y dotados de culturas propias y distintas. Escasa o nula sería la movilidad entre estos tres segmentos [...] La realidad nos ha mostrado que, a escala nacional, ninguna de estas características funciona. Los grupos a los que se atribuye pertenencia a uno u otro estrato son, localmente, de límites confusos e imprecisos y, en composición horizontal, resulta prácticamente imposible establecer correspondencias [...] rasgos de origen prehispánico y de origen europeo se distribuyen en toda la escala.⁵²

Guillermo Nugent nos habla de un Perú culturalmente diseñado para alejar a los segmentos de la población entre sí, así como de una preponderancia de la escritura sobre la oralidad y una asociación imaginaria entre la limpieza de la sangre y la suciedad del pobre, y que es de herencia colonial.⁵³ Gonzalo Portocarrero va más lejos al afirmar que “las diferencias son permanentes e insuperables, y el otro puede ser una amenaza. El miedo es un elemento consustancial al racismo”.⁵⁴ Este miedo lo analiza especialmente entre la clase media. De hecho, los resultados arrojados por algunas entrevistas realizadas a

⁵¹ José Carlos Mariátegui, *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*, México, Era, 1993, pp. 94 y 184.

⁵² Fernando Fuenzalida citado por Walter Twanama, “Cholear en Lima”, en *Márgenes. Encuentro y debate*, año V, núm. 9, Lima, SUR-Casa de Estudios del Socialismo, octubre de 1992, pp. 209-210.

⁵³ Guillermo Nugent, *El poder delgado: fusiones, lejanías y cercanías en el diseño cultural peruano*, Lima, Fundación Friedrich Ebert, 1996.

⁵⁴ Chebel d'Appollonia, *Los racismos cotidianos*, p. 22.

jóvenes de la clase media con relación a su mundo onírico, indican mucho más la impotencia que la omnipotencia. Las respuestas se incluyen en este repertorio:

- a. Enfrentamiento que termina en una derrota.
- b. Evasión y alegría.
- c. Enfrentamiento victorioso y alejamiento del peligro.
- d. Huida y enfrentamiento de incierto resultado.
- e. Ensayo reparativo que culmina en el fracaso.⁵⁵

Los motivos del miedo no son pocos y el peligro no es una simple fantasía paranoica; tiene que ver con la injusticia de la exclusión a la cual se podría responder con violencia. Por eso, las clases dominantes “lo que temen es esta amenaza de irrupción violenta, porque saben que es imposible integrar a las masas marginadas a la sociedad sin alterar sustancialmente la estructura de poder y la estratificación social”.⁵⁶

Y como dice con Van Dijk, las élites también son discursivas y ejercen su hegemonía a través del verbo y a través de las instituciones que controlan.⁵⁷ Estas élites toman decisiones y crean consensos que pueden expresarse en políticas públicas o en forma simbólica. Es decir, funcionan poniendo en marcha determinadas estrategias que tienen varias funciones; entre ellas: presentar el fenómeno del racismo como accidental o marginal evitando con ello que se le vea como un fenómeno estructural; asociarlo a espacios sociales con problemas, y confrontando a los ciudadanos pobres entre sí cuando éstos tienen orígenes étnicos distintos.⁵⁸

⁵⁵ Gonzalo Portocarrero, *Racismo y mestizaje*, Lima, SUR-Casa de Estudios del Socialismo, 1993, p. 119.

⁵⁶ Darcy Ribeiro, *El dilema de América Latina: estructuras de poder y fuerzas insurgentes*, México, Siglo XXI, 1988, p. 104.

⁵⁷ Para un detallado análisis de la cuestión véase Teun A. Van Dijk, *Racismo y discurso de las élites*, Barcelona, Gedisa, 2003.

⁵⁸ Teun A. Van Dijk, “Discursos racistas en las élites del poder”, en *Archipiélago. Cuadernos de crítica de la cultura*, núm. 14, Barcelona, 1993, p. 110.

No ha sido sólo en el caso peruano que la sociedad se ha estructurado de manera que se congele la movilidad social. Es una situación que se ha dado en toda Latinoamérica. En otros países, como en Guatemala, el orgullo cultural mestizo se ha proyectado hacia fuera pero hacia el interior predomina la mixofobia y una alterización racial y cultural que impide una política pública contra el racismo y la discriminación.⁵⁹ Otro ejemplo que podemos mencionar es el argentino. Como todas las ciudades latinoamericanas, las argentinas enfrentan el reto de diversidad cultural en buena medida debido a la presencia de los migrantes a quienes se necesita, pero no se quiere:

En la vida cotidiana esta población, concentrada en gran parte en barrios marginados, casas tomadas o suburbios del conurbano —alejados con frecuencia de su lugar de trabajo— transita por la ciudad en horarios e itinerarios condicionados por el rechazo y la sospecha. Como miembros competentes de la metrópoli saben descifrar los mensajes no verbalizados, pero igualmente elocuentes, expresados por personas y por cosas: en las miradas, las expresiones, el trato y la gestualidad, o inscriptos en ámbitos urbanos que de muchas maneras les indican que no son bienvenidos.⁶⁰

Lo anterior lo expresa Mario Margulis con relación a Buenos Aires, aunque es posible aplicarlo también a otras ciudades en las que la discriminación, el racismo y la exclusión operan simultáneamente. La xenofobia, esa animadversión por el extranjero, se presenta en todas las metrópolis, y se entiende específicamente como odio por el pobre que viene de fuera, lo que significa que tanto la xenofobia como la aporofobia

⁵⁹ Jorge Ramón González Ponciano, "La antropología, la blancura, el mestizaje y la construcción de lo nacional", en Gall [coord.], *Racismo, mestizaje y modernidad*, pp. 188-189.

⁶⁰ Mario Margulis, "La discriminación en la discursividad social", en Margulis, Urresti *et al.*, *La segregación negada*, pp. 17-18.

—el odio al pobre— se conjugan en el rostro de quien se asume como legítimo habitante de la *Pólis*.

En buena medida, el rechazo al migrante no tiene sentido, pues si bien es cierto que se le acusa de robar el empleo al nativo, la mayor parte se ocupa en oficios que exigen poca cualificación laboral. Respecto a Buenos Aires, por ejemplo, “las tareas principales que desempeñan los migrantes limítrofes hombres se ubican en los rubros de la construcción e industria manufacturera, mientras que las mujeres en su mayoría se emplean en el servicio doméstico”; más aún, “el peso relativo de los migrantes limítrofes totales, antiguos y recientes, tanto dentro de la fuerza de trabajo del área metropolitana como entre los desocupados y subocupados, es del 5 al 6 por ciento”.⁶¹

Como vemos, no hay motivos objetivos para la discriminación. Pero la racialización de las relaciones sociales que se genera desde el Estado y otras corporaciones hegemónicas se desplaza desde el espacio de lo público hacia lo privado y ahí se fortalece todo prejuicio que implique el desprestigio, la deshonra y la dignidad de los otros. Está claro que el racismo nos hace perder la brújula y que, por él, damos tumbos al tiempo que pretendemos hacer “*De muchos, un pueblo*” como se lee en el escudo de Jamaica. El mestizaje, en este sentido, se convierte en un despropósito.

Podemos notar, como lo hace Nugent, que cuando el espacio social se traza conforme a la figura de un laberinto los caminos se entrecruzan, pero también se bloquean.⁶² Como en el Laberinto de Creta, lo que se pierde es el sentido de la orientación.⁶³ Puesto que se trata de una metáfora de la locura, se

⁶¹ Dalia Szulik y Enrique Valiente, “El rechazo a los trabajadores inmigrantes de países vecinos en la ciudad de Buenos Aires: aproximaciones para su interpretación”, en Margulis, Urresti *et al.*, *La segregación negada*, p. 235.

⁶² Guillermo Nugent, *El laberinto de la choledad*, Lima, Fundación Friedrich Ebert, 1992 (Serie Panel, 1), p. 18.

⁶³ Giorgio Colli, *El nacimiento de la filosofía*, Barcelona, Tusquets, 1980, p. 27.

pensará que el remedio al sinsentido que ocasiona la horizontalidad será la verticalidad de la pirámide. El edificio piramidal garantiza el orden toda vez que la cúspide no podría ser objeto de invasión y de saqueo, mucho menos de una ciudadanía obtenida por vías alternas al abolengo.

La segregación explica, en el caso del Perú, una práctica como la del llamado *choleo*, que es el modo en que los acriollados desprecian a quienes han *invadido* los espacios limeños.⁶⁴ Y aunque los nuevos criollos no pueden argüir una “pureza de sangre”, también es cierto que la cholificación del Perú y especialmente de Lima, “ensucia” al tiempo que permite el contraste entre lo hegemónico y lo subalterno. Lo contrario sería caer en la disolución, en el descentramiento. Resta por ver el modo en que dicho descentramiento podría dar lugar a la construcción de consensos que permitan construir nuevos horizontes, diseñados interculturalmente, al modo del barroco que es un estilo tan nuestro.

El carácter barroco y multicultural de nuestra América es un hecho. Y también lo es el que la diversidad sea el pretexto para fomentar la desigualdad. El reconocimiento de la diversidad no ha resultado en una aceptación objetivada —en leyes e instituciones— sino en una asimilación de los distintos perfiles etnoculturales que se han querido integrar sólo

⁶⁴ “Nos parece importante introducir una denominación para una forma específica de práctica discriminatoria; la denominación es ‘*choleo*’ y se refiere a la discriminación ejercida sobre alguien considerado racialmente como inferior debido a sus antecedentes indios, pero que es evaluado *también* en función de aspectos socio-económicos, educativos-lingüísticos y de la condición de migrante. No es sólo que la plata o el título universitario blanqueen —con cierto límite— sino que la pobreza o el lugar de origen también cholean [...] En otras palabras, para quien ejerce un juicio en relación al tema, un cholo es alguien a quien considera un inferior racial pero para saber quién es un cholo, consciente o inconscientemente, ese alguien usa criterios que no son siempre y solamente raciales”, Twanama, “Cholear en Lima”, p. 221. Para el caso mexicano podríamos pensar en el “naco”, cuya denominación no sólo corresponde al moreno sino particularmente al marginado cuya cultura de la pobreza, como la llamara Oscar Lewis, “ofende” los intentos de modernizar (*blanquear* la cultura mestiza para acriollarla) y al proyecto nacional que se deriva de ella.

con la finalidad de neutralizarlos. Es decir, que ni siquiera el ideal del mestizaje ha podido acabar con el ansia de “pureza de sangre” y de “blanqueamiento” —literal y metafóricamente— de las poblaciones latinoamericanas. De hecho, podemos señalar que las relaciones establecidas entre las culturas son relaciones de guerra. Susan Sontag señalaba que las metáforas militares no son gratuitas porque contribuyen a la estigmatización: “La metáfora militar sirve para describir una enfermedad particularmente temida como se teme al extranjero, al ‘otro’, al igual que el enemigo en la guerra moderna; y el salto que media entre demonizar la enfermedad y achacar algo al paciente es inevitable, por mucho que se considere a éste como víctima”.⁶⁵

Así pues, los conflictos sociales se han analogado a enfermedades caracterizadas por la invasión a un sistema que es inmunodeficiente o autoinmune, como la tuberculosis, el cáncer, el lupus y el sida. Además, la estigmatización de quienes tienen esos padecimientos se deduce de un supuesto déficit moral que amenaza por completo al cuerpo político. ¿Qué hacer para acabar con los estigmas, con los estereotipos y los prejuicios? Puesto que éstos vienen de un ejercicio inapropiado de la razón, que tuerce la realidad para estancararla, lo adecuado sería optar por una salida racional e intercultural.

El intento por alcanzar la interculturalidad se presenta en diversos escenarios. Uno de ellos es el ciberespacio, donde la descorporalización es imperativa. El ciberespacio es “un medio comunicativo de carácter tecnológico en el que existe la posibilidad de interactuar de forma comunitaria”. Cuánto pueda modificarse la realidad, ése es otro asunto.

La realidad virtual —como mundo añadido o posible— puede cambiar sin poner en riesgo el cuerpo físico del hombre, pues lo que está en juego son las representaciones del mismo:

⁶⁵ Susan Sontag, *La enfermedad y sus metáforas. El sida y sus metáforas*, Barcelona, Random House Mondadori, 2008, p. 113.

“la emulación del funcionamiento del cuerpo no es una puesta en escena del mismo”.⁶⁶ Desde luego, se pueden tocar otras cuestiones que no implican la desaparición del cuerpo: la incorporación de la tecnología en el cuerpo que daría lugar a un híbrido, un organismo cibernético que los especialistas denominan con el acrónimo de Cyborg. La figura no deja de ser cautivadora porque un cuerpo humano debe convivir con otro, que no es suyo: “un afuera llevado adentro: la prótesis es exactamente eso”.⁶⁷

Al tenor de esa idea, aunque sea tomándola como pretexto, es que podemos aproximarnos a la cuestión de la interculturalidad. Al hecho de que existan varias culturas conviviendo en un mismo territorio (aunque no vivan al mismo ritmo) se lo conoce como multiculturalidad. El término es vecino de otro —el de pluriculturalidad— motivo por el cual vale la pena distinguirlos en un nivel fenomenológico como también en cuanto a las políticas a las que dan lugar.

En tanto políticas de la diversidad cultural, Xabier Etxeberria señala que “el multiculturalismo parte del hecho de que hay grupos culturales en contacto con otros (habrá que ver cuáles) que tienen o al menos reclaman visibilidad social como tales y una determinada presencia pública (ciertas protecciones y reconocimientos por parte del Estado para sus rasgos específicos, derechos de autogobierno, etc.)”. El interculturalismo propone “el ideal de unas explícitas relaciones entre culturas que motiven interinfluencias en libertad e igualdad para el mutuo enriquecimiento [...] Se va así más allá de los derechos/deberes de respeto y equidad propuestos por el multiculturalismo, pero asumiéndolos”.⁶⁸

⁶⁶ José Manuel Gomes Pinto, “Cuerpo y tecnología”, en Domingo Hernández Sánchez [ed.], *Estéticas del arte contemporáneo*, Universidad de Salamanca, 2002 (Col. Metamorfosis, 4), pp. 224 y 225.

⁶⁷ Esposito, *Immunitas*, p. 210.

⁶⁸ Xabier Etxeberria, *Sociedades multiculturales*, Bilbao, Mensajero, 2004, pp. 49 y 51.

Si seguimos el argumento veremos con facilidad que el multiculturalismo, que tanto se defiende hoy día, no tiene que ser confundido con la voluntad de encontrar *entrecruces* sino más bien *contrastes*, puesto que aunque conviven varias culturas los ámbitos multiculturales siempre se hallan dominados por una de estas culturas. En efecto, los contextos multiculturales están marcados por:

- a. Una relativa ausencia de consenso en los valores.
- b. Una relativa presencia de heterogeneidad cultural.
- c. Una relativa presencia de conflictos entre los grupos sociales de significación.
- d. Una relativa autonomía entre las partes del sistema social.
- e. Una relativa importancia de coacción e interdependencia económica como base de la integración social.
- f. Un dominio político ejercido por uno de los grupos sociales sobre los demás.
- g. Una prioridad de las relaciones segmentarias, no afectivas y funcionalmente específicas *entre* los grupos sociales, y de nexos totales, no utilitarios, afectivos y difusos *dentro* de tales grupos.⁶⁹

Por su parte, Miquel Rodrigo Alsina prefiere no hacer una distinción entre interculturalismo e interculturalidad.⁷⁰ Según él:

La multiculturalidad hay que entenderla como una situación de hecho. La multiculturalidad se da cuando varias culturas coexisten en un mismo espacio y tiempo. Aunque puede entenderse que son culturas separadas es inevitable que dichas culturas estén, de alguna manera, en contacto. Ni el gueto ni la separación pueden impedir la interacción, aunque sea mínima. Por el contrario la interculturalidad se interesa sobre todo por las in-

⁶⁹ Van den Berghe, *Problemas raciales*, pp. 67-68. Las cursivas son del autor.

⁷⁰ Miquel Rodrigo Alsina, "Violencias interculturales", *Sphera Publica: Revista de Ciencias Sociales y de la Comunicación*, núm. 3, Universidad Católica San Antonio de Murcia, 2003, pp. 173-188.

terrelaciones culturales. Se trata de ver cómo se produce la negociación y la interacción entre personas o colectivos de culturas diferenciadas.⁷¹

Esa interacción no es siempre sinónimo de paz y armonía pues tiene que darse cabida a la disidencia, para no caer en acuerdos inamovibles. De hecho, lo que establecen los defensores de la interculturalidad es que los individuos y colectividades deben buscar por sus propios medios a la concreción de lo que consideran como *felicidad*. A esto se dirige la ética cívica, que es una ética de acuerdos mínimos que considera que existen valores que son inconmensurables e incompatibles en virtud de que se aplican a buscar una vida feliz, objetivo que es relativo.

En todo caso, lo que se espera de una ética cívica es que se puedan construir, justificar y criticar las instituciones comunes.⁷² Hablar de instituciones comunes, justas, nos conduce ahora a considerar la cuestión de la multiculturalidad desde una perspectiva política porque implica la posibilidad de formular una *democracia intercultural* en la que se concrete el derecho a la heterogeneidad.

Al respecto veamos lo que apunta Chebel: el elogio de la diferencia puede impedir la superación de los estragos ocasionados por la homogeneidad cultural. Paradójicamente, la concesión de derechos puede favorecer el reconocimiento del Otro, pero sólo simbólicamente. De hecho, Chebel nos advierte de lo que ella llama “los desvaríos del derecho a la diferencia”. La confusión entre el derecho a la diferencia y la diferencia de derechos nace de la evolución del multiculturalismo heterófilo hacia un nuevo racismo heteróforo, que sólo es capaz de reivindicaciones de identidad, proclamadas o impuestas. Se

⁷¹ *Ibid.*, p. 176.

⁷² Xabier Etxeberria, *Temas básicos de ética*, Bilbao, Desclee de Brouwer, 2002, pp. 145-146.

origina con ello un neorracismo cultural, que valora positivamente las diferencias:

Ya no se trata de excluir para conservar las peculiaridades de minorías de todo tipo. Esta lógica de protección de las identidades nos remite a la ambigüedad semántica de la naturalización: acceso al reconocimiento jurídico y nacional después de un período de aclimatación, operación mediante la cual se intenta conservar una especie muerta dándole la apariencia de la naturaleza viva. Hoy en día no faltan los disecadores de identidades. Incluso cuentan con la ayuda de los excluidos, que se excluyen a sí mismos en nombre de unas peculiaridades proclamadas con énfasis.⁷³

Así pues, la interculturalidad que viene tendría que superar al multiculturalismo neoliberal de manera que se puedan combatir efectivamente todas las formas de discriminación. En los términos que hemos venido utilizando vale decir que se trata de combatir ideales totalitarios como la limpieza de sangre y la blancura, así como proyectos de vida excluyentes. En otras palabras: ni la democracia de los guetos ni la obsesión por consensos inmovilizadores.

⁷³ Chebel d'Appollonia, *Los racismos cotidianos*, pp. 8-9.