

Olivia Gall*

Interseccionalidad e interdisciplina para entender y combatir el racismo

Perspectivas interdisciplinarias y transacadémicas

EL RACISMO HA SIDO y sigue siendo uno de los fenómenos estructurales que, ligado en cada sociedad de forma estrecha al ámbito de lo cultural —construcción histórica de identidades y de otredades socioculturales— también lo está al ámbito de lo político, lo económico y lo social, y coloca a un gran número de personas, de grupos étnicos, de minorías migrantes y de naciones (en el sentido ya sea de pueblos o de países) en diversas y complejas situaciones de sufrimiento, cuyo componente central puede ser la exclusión, la inferiorización, la asimilación discriminatoria o, en casos extremos, el exterminio.

Entender mejor y poder combatir con más eficacia y contundencia el racismo constituyen hoy una prioridad tanto en el mundo académico como en el universo de la sociedad civil y en el de las organizaciones gubernamentales e internacionales dedicadas al combate contra la discriminación y la defensa de los derechos humanos. Pero ello requiere mirar al racismo como un fenómeno complejo, provocado, habitado y alimentado por causas y lógicas diversas, y que, por tanto, debe ser observado, estudiado, analizado y combatido echando mano a marcos disciplinarios, sociales, culturales, políticos, legales e institucionales diversos. En el ámbito académico hay colegas provenientes tanto de las ciencias sociales y las humanidades como de las ciencias de la vida y de la conducta que están dedicados a tratar de entender mejor la naturaleza y las múltiples causas, caras y manifestaciones del racismo. Y reconocemos cada vez más que hay que observar, analizar y combatir este fenómeno complejo desde perspectivas no sólo inter o transdisciplinarias (ver *INTERdisciplina*, vol. I, núm. 1, CEIICH-UNAM, septiembre-diciembre, 2013) sino transacadémicas; es decir, en colaboración y diálogo con otros saberes de la sociedad civil y de los gobiernos e instituciones internacionales.

Las ciencias de la vida han hecho cruciales descubrimientos que cada vez demuestran con más precisión que no existe base científica alguna para seguir sosteniendo que hay tal cosa como “razas humanas”, entendidas como grupos

* Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades, Universidad Nacional Autónoma de México. Correo electrónico: olivgall@unam.mx

cuyas diferencias en cuanto al color de la piel y al fenotipo se deben a contundentes y radicales disparidades biológicas o genéticas.

Desde muchos ámbitos de la academia y de otros sectores se aboga cada vez más por que no sólo se tomen muy seriamente en cuenta las conclusiones de las ciencias naturales en el sentido arriba mencionado, sino, y sobre todo, que: a) se entienda y se acepte que “la raza” es una construcción cultural y no una realidad natural; b) se abandone la pertinaz creencia, la arraigada idea, la terca convicción de que las diferencias fenotípicas entre seres humanos diversos son la base *sine qua non* de una pretendida superioridad o inferioridad de cada uno de los grupos étnicos o, como diría Peter Wade, geográfico-culturales a los que estos seres humanos pertenecen (1997, 26) y c) se deje de justificar con argumentos filosóficos, legales, políticos y culturales el trato diferenciado y desigual que se ha dado a los integrantes de grupos “racialmente” diferenciados en cuanto al acceso a oportunidades y a derechos.

A pesar de todo ello, a pesar de otros vertiginosos avances científicos y tecnológicos, a pesar del grado en que los aspectos positivos de la globalización nos han acercado en términos de las comunicaciones, de las distancias y de las posibilidades de conocernos mejor unos a otros, el mundo humano —y paradójicamente una parte del mundo científico también— sigue rigiendo muchas de sus creencias, de sus valores, de sus comportamientos, de sus costumbres y de sus instituciones de poder político, social y cultural sobre la base de sentimientos, ideas, prejuicios, ideologías y prácticas que no hacen sino enarbolar, defender, prolongar y en muchos casos profundizar el racismo, siempre ligado a una o varias otras formas de discriminación y de opresión, como la socioeconómica, la de género, la política, la social, la ambiental, etcétera.

Definir “racismo” resulta ya de entrada una tarea no fácil, dadas las múltiples formas de entender el término, pero no entraré aquí a ese debate. Me limitaré a reproducir la propuesta que el antropólogo británico Peter Wade plantea en el artículo que forma parte de este dossier de *Racismos* p. 35, con respecto a la necesidad de conocer la historicidad del concepto “raza” para entender su polisemia y su riqueza. Lo hago así no sólo porque Wade es un destacado especialista y porque la exhaustiva investigación teórica y conceptual que ha desarrollado en este sentido es de actualidad sino porque me convencen mucho su actitud y su postura abiertas al debate. Wade plantea:

¿qué es la raza? ¿Qué entendemos por ese término? ¿Se trata de un concepto que se refiere al color de la piel u otras características físicas como los rasgos faciales o el tipo de cabello? ¿Se trata de un discurso sobre “la sangre”, es decir la ascendencia, la genealogía y los orígenes ancestrales? ¿Se trata tal vez de la cultura, por ejemplo, el modo de hablar, la música que se escucha, la ropa que se viste? ¿O se trata más bien

de la referencia a ciertas categorías históricas de gente, como son “los blancos”, “los negros”, “los indios” y quizás “los asiáticos” o “los africanos”? En mi opinión, el concepto raza está vinculado a todos estos criterios y no hay una definición sencilla del concepto. La palabra y el concepto han existido durante mucho tiempo y en muchos lugares del mundo; a veces la misma palabra no aparece, pero las ideas asociadas con la palabra sí parecen estar presentes.

Y agrega:

en mi artículo presento una cronología convencional del concepto raza que describe un movimiento en el cual raza cambia de ser una idea basada en la cultura y el medio ambiente, a ser algo biológico, inflexible y determinante, para luego volver a ser una noción que habla de la cultura. Resumo cómo la idea de raza ha cambiado a través del tiempo, enfocando los diferentes discursos de índole *natural-cultural* sobre los cuerpos, el medio ambiente y el comportamiento, en los cuales las dimensiones culturales y naturales siempre coexisten. “La naturaleza” no puede ser entendida solamente como “la biología” y ni la naturaleza ni la biología necesariamente implican solo el determinismo, la fijeza y la inmutabilidad. Estar abiertos a la coexistencia de la cultura y la naturaleza y a la mutabilidad de la naturaleza nos permite ver mejor el ámbito de acción del pensamiento racial.

Una vez planteado esto, en las páginas que siguen intentaré dar cuenta meramente de cinco de los grandes asuntos que tienen que ver con el tema: 1) la relación identidad-racismo; 2) la relación racismo-modernidad y el nacimiento del racismo en América Latina; 3) la existencia del racismo aún en contextos nacionales en los que el fundamento de la identidad nacional no es la sangre/cultura pura sino la sangre/cultura impura o mestizaje; 4) el marco jurídico internacional y las iniciativas públicas y civiles antirracistas y, 5) las indispensables interseccionalidad e interdisciplina en los estudios sobre racismo. Al escoger estos cinco temas y al sólo esbozar, para cada uno de ellos, las grandes líneas del debate que los atraviesan, estoy consciente de que dejo de lado muchos más. Sin embargo, los autores que colaboran en este número de *INTERdisciplina* suplirán con creces muchos de estos huecos.

Relación identidad-racismo

Si lo vemos desde la perspectiva del sociobiólogo Edward Osborne Wilson —“hemos creado una civilización tipo Guerra de las Galaxias, acompañada por emociones de la Edad de Piedra, instituciones medievales y una tecnología que parece hecha por los dioses” (2012, 1)— pensaríamos que el racismo es un

fenómeno que arrastramos desde tiempos inmemoriales; un fenómeno que ni el desarrollo ni el conocimiento científico ni el avance tecnológico han podido frenar, porque nuestras sociedades siguen atadas a sentimientos y estructuras de poder no sólo premodernos sino incluso primitivos. Y que, de manera aún más grave, se ha profundizado debido precisamente a que la tenaz preeminencia de dichos sentimientos y estructuras conduce a la utilización de la ciencia, el desarrollo y la tecnología en forma destructiva, en beneficio de una cultura primitiva y de los intereses a ella asociados.

La perspectiva de la Escuela de Frankfurt —en especial a partir de la obra de Theodor Adorno y Max Horkheimer *Dialéctica de la Ilustración. Fragmentos filosóficos* (1998) y la de Max Horkheimer *Crítica de la razón instrumental* (2002)— para entender los genocidios modernos (que no son sino las expresiones más radicales y asesinas del racismo) nos plantea que hay que situarlos partiendo de una crítica a la reflexión filosófica acerca de la relación entre razón, ciencia y ética. Para estos dos pensadores, el Holocausto nazi fue producto de una crisis profunda de la razón tal y como la entendió la Ilustración, y de la confianza en la ciencia nacida con ella y desarrollada a ultranza durante los siglos XIX y XX. En las obras *Ocaso* de Horkheimer (1984) y *Mínima moralía* de Adorno (1987) se desarrolla una profunda crítica de la cultura contemporánea. Esta crítica está basada en la afirmación de que el proyecto cultural de la Ilustración fundado en el culto a la razón como garantía máxima del resguardo de una moral igualitaria ha fracasado históricamente hablando. Lo que la *Dialéctica de la Ilustración* pretende demostrar es que esta última, que se proclamó como esencialmente desmitificadora por su naturaleza crítico-racional, principal hito del proceso cultural con el que se identifica la modernización occidental, se ha convertido en una nueva mitología que defiende a ultranza aquello mismo con lo que quería acabar. Por eso Adorno y Horkheimer argumentan que la razón ilustrada conduce a la instauración de un pensamiento aprisionante que carga en su seno, en forma aparentemente contradictoria, el dominio de la lógica de la identidad.

Como se puede ver, a pesar de sus diferencias, Wilson y Adorno/Horkheimer parecen coincidir en un asunto fundamental: el problema reside precisamente en “el dominio de la identidad”. Desde ambas perspectivas se enfatiza que la modernidad no ha logrado de ninguna manera destruir, en el mundo humano, la preeminencia de la defensa más o menos a ultranza de su identidad por parte de unos grupos histórico-culturalmente determinados en contra de otros grupos histórico-culturalmente determinados.

Si esto es así, es evidente que la compleja variable cultural representada por el concepto *identidad* es determinante en la existencia y en las modalidades del racismo. Definida desde la filosofía, por Robert Fossaert (1983), la identidad sociocultural es “la percepción colectiva de un ‘nosotros’ relativamente

homogéneo (*in group*) [el grupo visto desde dentro de sí mismo], por oposición a ‘los otros’ (*out group*) [el grupo de fuera visto desde el nosotros grupal], en función del reconocimiento de caracteres, marcas y rasgos compartidos que funcionan también como signos y emblemas, así como de una memoria colectiva común.”

Sin embargo, como lo aclara Amin Maalouf, la identidad “parece ser de las palabras más claras pero suele, por eso, ser de las más traicioneras”. (1999, 19) Es, coincide Borges (1960), “esa rara cosa que somos, numerosa y una”.

Dada esta complejidad y la importancia que reviste en la vida entera de nuestra especie, la identidad ha sido mirada y abordada desde tiempos antiguos y desde parámetros geográfico-culturales diversos, a partir de la filosofía, la teología, la cosmovisión, la historia, la psicología, la literatura, la poesía, la sociología, la antropología, la política, las artes plásticas y visuales, el cine y tantos otros ámbitos más de nuestra vida, nuestro pensamiento, nuestra sensibilidad, nuestra conflictividad y nuestras prácticas.

Desde la literatura se ha dado cuenta del complejo juego entre lo individual y lo colectivo que este concepto encierra y que es crucial para el estudio y el análisis del racismo. En su novela *Niebla*, Miguel de Unamuno, escribe por ejemplo:

no, no, conmigo no juega nadie, y menos una mujer. ¡Yo soy yo! ¡Mi alma será pequeña, pero es mía!

Y sintiendo en esta exaltación de su yo como si éste se le fuera hinchando, hinchando y la casa le viniera estrecha, salió a la calle para darle espacio y desahogo.

Apenas pisó la calle y se encontró con el cielo sobre la cabeza y las gentes que iban y venían, cada cual a su negocio o a su gusto y que no se fijaban en él, involuntariamente por supuesto, ni le hacían caso, por no conocerle sin duda, sintió que su yo, aquel yo del *¡yo soy yo!* se le iba achicando, achicando y se le replegaba en el cuerpo y aun dentro de éste buscaba un rinconcito en que acurrucarse y que no se le viera. La calle era un cinematógrafo y él se sentía cinematográfico, una sombra, un fantasma. Y es que siempre un baño en muchedumbre humana, un perderse en la masa de hombres que iban y venían sin conocerle ni percatarse de él, le produjo el efecto mismo de un baño en naturaleza abierta a cielo abierto, y a la rosa de los vientos.

Sólo a solas se sentía él; sólo a solas podía decirse a sí mismo, tal vez para convenirse, *¡yo soy yo!*; ante los demás, metido en la muchedumbre atareada o distraída, no se sentía a sí mismo (Unamuno, 2013).¹

¹ En la obra de teatro *La vida es sueño*, el dramaturgo Pedro Calderón de la Barca también da cuenta del peso que tiene percibirse identitariamente hablando en forma muy clara en las actitudes y prácticas que uno tendrá frente a los otros:

¿Que quizá soñando estoy, aunque despierto me veo? No sueño, pues toco y creo lo

Ningún ser humano deja de ser parte de una colectividad, ya sea étnica, religiosa, regional, urbana, local, cultural, nacional, etcétera, que lo moldea de diversas formas y le da sentido. La música popular es uno de los vehículos privilegiados para mostrar, por ejemplo, profundos sentimientos de identificación y de reconocimiento de cuán moldeado está uno por la colectividad de pertenencia nacional. En ella eso se expresa a veces a través de fórmulas nacionalistas exaltadas, como las de la canción “Como México no hay dos” del compositor José *Pepe* Guízar Morfín, que no dejan duda de dónde coloca uno sus lealtades colectivas nacionalistas fundamentales.

Es mi orgullo que me nombren mexicano
 ¡Como México no hay dos!
 No hay dos en el mundo entero
 Ni hay sol que brille mejor...

También se expresa a través del humor musicalizado, como en “¿A qué le tiras cuando sueñas mexicano?”, de Salvador *Chava* Flores Rivera;

...¿A qué le tiras cuando sueñas mexicano?
 Deja el tesoro que Cuauhtémoc fue a enterrar...
 ¿A qué le tiras cuando sueñas, mexicano?
 Que faltan niños pa' poblar este lugar...

o a través de fórmulas populares cantadas que ilustran bien hasta qué punto ninguna comunidad deja de estar constituida por seres humanos que, a pesar de sus múltiples elementos en común, nunca son absolutamente idénticos. Vaya por muestra “Yo soy quien soy” de Manuel Esperón González y Felipe Bermejo Araujo, que en México conocemos sobre todo en la voz de Pedro Infante.

Yo soy quien soy
 y no me parezco a naiden,
 me cuadra el campo
 y el chillido de sus aires...

La poesía también traduce y dialoga bien con el perenne juego entre identidad y otredad que no existen la una sin la otra, y muestra lo absurdo de la exclusión

que he sido y lo que soy. [...] sé quién soy, y no podrás [...] quitarme el haber nacido de esta corona heredero; [...] ya informado estoy de quién soy [...] sé que soy un compuesto de hombre y fiera (2008).

de “un otro” o de “unos otros” que en general se consideran ajenos e incluso peligrosos, pero sin los que el yo no puede ser yo, el nosotros no puede ser nosotros.

En su poema “Yo no soy yo” el poeta español Juan Ramón Jiménez dice:

Yo no soy yo.
Soy éste que va a mi lado sin yo verlo
que, a veces, voy a ver
y que, a veces, olvido...

El joven poeta maldito francés Arthur Rimbaud contribuye en las Cartas del vidente (1871) con su “Car Je est un autre. Si le cuivre s'éveille clairon, il n'y a rien de sa faute” (Clerget 2007),² en el que, abonando al respeto por la incorporación de la otredad en el yo, conjuga en tercera persona un verbo cuyo sujeto es la primera persona. En este mismo sentido, en *Piedra de Sol* poema incluido en su poemario *Libertad bajo palabra* (1960), Octavio Paz escribe:

...la vida no es de nadie, todos somos la vida —pan de sol para los otros, los otros todos que nosotros somos—, soy otro cuando soy, los actos míos son más míos si son también de todos, para que pueda ser he de ser otro, salir de mí, buscarme entre los otros, los otros que no son si yo no existo, los otros que me dan plena existencia (Paz 1995, 259).

A pesar del grado en que, además de la academia, el arte registra la riqueza y el carácter multifactorial y siempre móvil de la identidad, desde las instituciones político-culturales de sociedades diversas generalmente se nos ha hecho creer —escribe Maalouf— que nuestra identidad individual está dada por unos pocos elementos inamovibles, estáticos, deterministas, que están definidos por estas pertenencias colectivas nuestras: la nacionalidad, la religión, el grupo étnico, el color de piel, el sexo. Sin embargo, todos sabemos que la identidad de una persona está constituida por una infinidad de elementos que no caben, que no se acomodan bien, que complejizan esa concepción estática, formal, rígida, limitada de la identidad. Más aún, no todas las pertenencias de cada persona —tradicción religiosa, nación, región, pueblo, grupo étnico, familia, clan, clase, barrio, equipo, profesión, etcétera —tienen, dice Maalouf, la misma importancia, o por lo menos no la tienen en forma simultánea, aunque nunca carezcan por completo de valor. Todas ellas son “los genes” de la identidad —hoy llamados también “memes”— que en su mayoría no son innatos. En otras palabras, la identidad

² Carta de Arthur Rimbaud a Paul Démeny, 15 de mayo de 1871.

individual no se nos da de una vez por todas, sino que se va construyendo y transformando a lo largo de toda nuestra existencia (Maalouf 1999, 20-21).

Lo mismo ocurre con la identidad colectiva. La jerarquía que hay, en un momento determinado, entre los componentes de la identidad de un grupo humano no es inmutable, sino que cambia con el tiempo y van modificando las creencias y los comportamientos. Sin embargo, tendemos a proceder de dos maneras paralelas: hacer un absoluto de las identidades individuales colocadas dentro de lo colectivo, y atribuir al colectivo humano rasgos o comportamientos identitario-socio-políticos que interpretamos como dados de entrada y para siempre.

No cabe duda que, en las percepciones colectivas que “el nosotros” construye de “los otros” alrededor de los registros que tienen que ver con la dimensión étnico-racial de la diferencia, la identidad ocupa un lugar preponderante. Para ejemplificar lo anterior, qué mejor análisis que el aportado en el Libro *Guatemala, linaje y racismo* de Marta Casaús Arzú (2010), en el que ella demuestra el alto grado en el que la autoidentificación identitaria étnico/racial de los miembros de las élites guatemaltecas por ella estudiados incide en la visión y en el trato más o menos racista que cada uno/a de ellos/as tiene acerca del indígena. En la muestra estudiada por Casaús, los entrevistados podían adscribirse a la categoría de “blancos”, “criollos”, “mestizos”, ladinos” u “otra cosa”, y concluye que:

[...] es en el origen de la autoidentificación y de la adscripción étnica³ donde empieza a operar el principio discriminatorio hacia el indígena [...]. Cuanto más blanco se considera el individuo [es decir, cuanto más arguye no tener sangre indígena en sus venas y descender ya sea de españoles o de europeos] mayores tendencias racistas en sus respuestas (187).

En efecto, una de “Las verdades” identitarias que los seres humanos de la era contemporánea menos hemos cuestionado es aquella que deriva de lo que llamamos “los elementos innatos” de las personas y o grupos. Entre estos últimos están sobre todo el sexo, el color de piel, el fenotipo. Éstos, se nos dice, son naturales, biológicos, y por tanto inamovibles. Pero si lo pensamos con cuidado, ni siquiera esos elementos permanecen incambiables; ni siquiera lo “innato” posee características esenciales incambiables. Y no es que el entorno social determine el sexo, el color de piel o los rasgos fenotípicos de las personas, pero sí determina el sentido de esa condición. Hasta el color de piel es relativo:

Nacer negro no significa lo mismo en Nueva York que en Lagos, Pretoria o Luanda.

3 Ver Barth, 1976; Bonfil Batalla, 1981 y Epstein, 1978.

Para un niño que viene al mundo en Nigeria, el elemento más importante de su identidad no es ser negro y no blanco, sino ser por ejemplo yoruba y no hausa. Para un negro que nace en Nueva York, ser de origen yoruba o hausa es lo de menos, pero ser negro es muy determinante. Y un hombre, mezcla de blanco y negro, es considerado negro en EEUU, mientras que en Brasil es considerado mulato (Maalouf 1999, 35-36).

Y sin embargo, muchas de las prácticas y de las políticas discriminatorias, inferiorizantes y/o excluyentes y muchas de las guerras, masacres, atrocidades, genocidios o crímenes de lesa humanidad que desgraciadamente cunden en nombre de la identidad tienen, como uno de sus componentes, las percepciones naturalizadas —racializadas y/o generizadas— de “el otro” o de “los otros” que se desarrollan en las ideas, los sentimientos y las prácticas de un “nosotros” fincado en su identidad y en afianzar la preeminencia de esta última.

Relación racismo-modernidad

Líneas arriba planteábamos cómo Adorno y Horkheimer aseguran que la racionalidad, principal hito cultural de la modernidad occidental,⁴ no sólo no logró destruir una realidad fundamental de la pre-modernidad —la construcción de y la lucha entre identidades fundadas en poderosas mitologías— sino que construyó una nueva mitología, tanto o aún más esencialista, tanto o aún más poderosa que sus antecesoras: la defensa a ultranza de la razón culturalmente determinada desde los parámetros europeos como fundamento esencializado de una identidad dominante.

Esta reflexión nos conduce a otra de las grandes temáticas de debate del campo de estudio de los racismos: la relación entre el racismo y la modernidad. Como lo escribe el historiador George M. Fredrickson (2002, 5), algunos piensan que el racismo es una idea peculiar de la modernidad, sin mucho precedente histórico; otros piensan que el racismo es simplemente una manifestación del antiguo fenómeno del tribalismo y de la xenofobia; otros, finalmente —y entre ellos Fredrickson y la autora de estas líneas— tratan, en medio de esas dos opiniones, de construir una definición de trabajo que cubre más que el racismo científico o biológico pero menos que el tipo de prejuicio de grupo basado en la cultura, la religión, o simplemente un sentido de familia o de parentesco.

4 La racionalidad, plasmada en la filosofía igualitaria y científicista de la Ilustración, fue a la vez producto y representación simbólica (en su doble acepción de reflejo de y de orientación para [Giménez 2005, capítulo IV]) del desarrollo económico del capitalismo y de la creación político-jurídica de los estados-nación, armados de marcos normativos liberales destinados a garantizar la libertad de las relaciones contractuales y los derechos civiles y políticos de la ciudadanía.

Quienes defienden la primera de estas posturas (Wieviorka 1994 y 1998; Moreno Feliú 1994; Gómez Izquierdo 2014) sostienen que el racismo no podría haber existido antes de la Ilustración:

lo peculiar del racismo no es que haya pasado paulatinamente de la formulación del odio o rechazo a los “otros” expresada, por ejemplo, en el terreno religioso de la Europa medieval a una racionalización basada en la biología (Moreno Feliú 1994).

En otras palabras —agrega Moreno Feliú— es cierto que en tiempos antiguos, previos a “la modernidad”, la discriminación, la exclusión, la segregación e incluso el exterminio del “otro” se debía a que no le rendía culto al Dios correcto, o bien a que no nació en una cultura digna de ser mirada por este Dios correcto. Pero, a partir del nacimiento de las relaciones modernas de producción y de las ideas, leyes y conformaciones nacionales a ellas asociadas, la discriminación, exclusión, segregación e incluso exterminio del “otro” se debe a que es visto como “biológicamente” inferior al “nosotros”. Pero eso no significa que el racismo se explique por esa ruptura de las lógicas de discriminación porque, concluye esta autora, “no hay línea de continuidad [entre ellas]: el racismo es una doctrina nacida de la misma ruptura con lo antes conocido” (Moreno Feliú 1994).

Sin embargo, pensadores tan importantes como Cornelius Castoriadis o Zygmunt Bauman defienden más bien la tercera de las posturas arriba planteadas por Fredrickson. Aseguran que es falaz el razonamiento de que no hay línea de continuidad entre lo pre-moderno y lo moderno en términos del trato al otro juzgado como identitariamente diferente.

Castoriadis argumenta que es falaz dado que lo que realmente importa en la definición de si un tipo de discriminación o exclusión es racista o no es determinar hasta qué punto la percepción que se tiene del otro y el trato que se le da tienen, como base esencial, “el no permitirle abjurar”. Y ello independientemente de si el argumento tras el rechazo al otro es culturalista (por ejemplo de naturaleza religiosa o, como lo argumenta el llamado neo racismo europeo de las últimas cuatro décadas, basado en la “diferencia cultural”), biologicista o bien una combinatoria de ambos (por ejemplo étnico-racial) (Castoriadis 1985). Para Castoriadis, en dos palabras, si se permite al otro abjurar no podemos hablar de racismo, pero si no se le permite abjurar entonces definitivamente sí.

Bauman coincide con Castoriadis cuando escribe que la explicación tras el hecho de que con demasiada frecuencia se piense, se sienta y se actúe frente al otro sobre la base de la concepción racista que consiste en la convicción de que “el hombre es antes de que actúe. Nada de lo que haga puede cambiar lo que es”, reside en que “‘el otro’, tipificado como extraño por desconocido, es un

portador innato de incertidumbre, de potencial peligro, siendo, tal vez, su mayor amenaza el atentar contra la clasificación misma que sostiene el orden del espacio social en el que se inscribe mi mundo.

Justamente, los extraños irritan, desagradan, desconciertan porque tienden con su sola presencia a ensombrecer y eclipsar la nitidez de las líneas fronterizas clasificatorias que ordenan el mundo en el que vivo, y de este modo, a cuestionar de manera radical la presunta comprensión recíproca que el 'yo' tiene con el 'otro'" (Bauman 2004, 171).⁵

El historiador Lothar Knauth aboga en favor de esta postura, con dos argumentos que tienen que ver con el análisis de la construcción de la otredad tanto en la antigua Grecia como en la antigua China. Knauth postula que en la antigua Europa, en el cuarto siglo antes de Cristo, veintidós siglos antes de la Ilustración, Aristóteles, en su libro *La Política*, naturalizaba la inferiorización-superiorización cuando escribía:

la naturaleza, teniendo en cuenta la necesidad de la conservación, ha creado a unos seres para mandar y a otros para obedecer. La naturaleza ha fijado, por consiguiente, la condición especial de la mujer y la del esclavo. Ha querido que el ser dotado de razón y de previsión mande como dueño, así como también que el ser capaz por sus facultades corporales de ejecutar las órdenes, obedezca como esclavo, y de esta suerte el interés del señor y el del esclavo se confunden (citado por Knauth 2000, 15).

La naturalización que Aristóteles hacía de la diferencia social era más que similar a la que hace el racismo moderno de la desigualdad (Wieviorka 1994), para el que los seres inferiores lo son por naturaleza, lo que le da derecho a la sociedad a colocarlos en la escala más baja de la misma: una escala que en la *polis* griega no los considera como ciudadanos y que en la sociedad moderna occidental, si bien puede otorgarles eventualmente la ciudadanía, lo hace más en términos formales que en la realidad.

Por otra parte, en la China antigua, continúa Knauth, no se naturalizaba la diferencia. Al bárbaro no se le definía a partir de sus características naturales sino a partir de "las direcciones geográficas de su proveniencia", direcciones

5 Esa conclusión de Bauman no es contradictoria con la coincidencia que él tiene con Adorno y Horkheimer cuando afirma que el Holocausto no fue una consecuencia de una barbarie irracional pre-civilizada que se prolongó hacia la modernidad, sino una consecuencia lógica (aunque no inevitable) de la civilización moderna que practica la ingeniería social a gran escala (1998).

que “se enfrentaban con el espacio cultural del centro floreciente —*dyungjua*— como expresión de un núcleo civilizado y con una sociedad política cuyos criterios determinarán quién se identifica con y pertenece al área civilizada y quién es bárbaro y por lo tanto está discriminado al no compartir las costumbres y valores dominantes.

En Aristóteles es fácil ver la naturalización de la diferencia a la que él procede desde su pertenencia cultural identitaria. En la China antigua, por el contrario, no hay manera alguna de encontrar un argumento que base la legitimidad de las élites hegemónicas en la intervención de una naturaleza (Knauth 2000, 15). A pesar de esta diferencia, concluye Knauth, las nociones de “seres capaces por sus facultades corporales de ejecutar las órdenes, de obedecer como esclavos”, y de ‘bárbaros’ redundan finalmente en algo no muy distinto en cuanto al destino de ‘los otros inferiores’: el sojuzgamiento y la exclusión.”

Fredrickson, por su parte, analizando no ya el mundo antiguo, occidental o del lejano oriente, sino el mundo europeo medieval y renacentista, apoya la postura de Knauth o de Castoriadis:

cuando los europeos del medioevo tardío y de la modernidad temprana invocaban la voluntad de Dios con el objeto de apoyar el punto de vista según el cual las diferencias entre cristianos y judíos o entre europeos y africanos eran imborrables, estaban adoptando una doctrina racista. Las maldiciones que hacían pesar sobre los judíos por haber asesinado a Cristo o sobre los negros por el pecado de Cam pueden hacer las veces de equivalentes supranaturalistas del determinismo biológico para favorecer a aquellos que buscan negar la humanidad de un grupo estigmatizado (Fredrickson 2002, 51).

La histórica animadversión de los cristianos en contra de los judíos residió durante por lo menos diecisiete siglos en que éstos se negaban a aceptar la hegemonía cultural o religiosa cristiana. Se argumenta que dentro del marco histórico-cultural premoderno, si éstos la hubiesen aceptado mediante reconocer a Cristo como el Mesías y, posteriormente, mediante el acto de convertirse al catolicismo, la animadversión en contra de ellos se hubiese terminado. En muchos momentos de la Edad Media, la alta jerarquía eclesiástica apoyaba fuertemente la idea de que aún si los judíos habían cometido —como lo cree la Cristiandad— el peor crimen, el deicidio, podían ser perfectamente redimidos a través de la conversión. Sin embargo, en los siglos XII, XIII y XIV cundían como pólvora las creencias populares que demonizaban a los judíos, lo cual los ponía peligrosamente fuera del umbral de la humanidad. Se les asociaba con el Diablo o con la brujería. Y a pesar de que la terminología y el marco de referencia eran religiosos, el asociarlos con el Diablo conducía directamente a verlos no como

seres humanos sino como bestias diabólicas que estaban por lo tanto más allá de toda redención (ver Trachenberg 1943; Chazan 1997).

La judeofobia medieval es distinguida generalmente de sus manifestaciones modernas llamadas antisemitismo bajo la premisa de que funcionaba en una sociedad que operaba sobre la base de la jerarquía religiosa y no racial, y de que bajo dicha jerarquía los otros pueden finalmente redimirse, abjurar. Estoy de acuerdo que entre judeofobia premoderna y antisemitismo moderno hay que hacer muchas distinciones indispensables. Como lo plantea Élisabeth Roudinesco, “la historia de la persecución a los judíos es antigua y probada, [pero] no ha sido la misma en todas las épocas, como tampoco los judíos han sido siempre iguales a lo largo de su historia” (2011, 27).

Sin embargo, al ser relegados al status de parias⁶ dado que no podían ser miembros de la raza humana por la que Cristo había muerto en la cruz, al no permitírseles abjurar, los judíos medievales eran aislados de la sociedad, alejados de ocupar un lugar digno dentro de ella y de la jerarquía oficial. Por lo tanto se volvieron “los otros por excelencia”, cosa que también ocurrió, aunque de manera mucho más violenta en el imaginario y en la práctica de uno de los tres regímenes racistas más virulentos de la historia: el régimen nazi.⁷

Durante el medioevo hispano tardío, al calor de la *Reconquista* y de la creación y consolidación de la Hispanidad, la creencia, la ideología y la práctica de la supervisión de *la limpieza de sangre* eran una muy buena forma de excluir a aquellos que no cumplían con los requerimientos que exigía una nueva y más precisa concepción de lo que significaba ser español (Fredrickson 2002, 41; Leslau 1999). La política de limpieza de sangre era una defensa a ultranza de la identidad hispana centrada en exclusiones casi racializadas, pero que se seguían manteniendo fundamentalmente en el terreno de lo religioso”.⁸ Estaba destinada a garantizar que las jerarquías de clase, políticas y religiosas estuviesen ocupadas únicamente por “viejos cristianos”, quienes demostraban que lo eran cuando eran capaces de probar que “la sangre” o la historia de su linaje, de sus antepasados, había estado totalmente limpia de judíos o de moros por varias generaciones.

6 La palabra “paria” viene de “habitante de la Isla de Paros, que se encontraba en el Mar Egeo”. También se le llama paria al “habitante de la India, de ínfima condición social, fuera del sistema de las castas” (Diccionario de la Real Academia de la Lengua Española).

7 Los otros dos regímenes abierta y radicalmente racistas modernos más virulentos son el *Apartheid* sudafricano de la segunda mitad del siglo XX y el régimen de la supremacía blanca del sur de Estados Unidos, entre fines del siglo XIX y los años sesenta del siglo XX.

8 Mientras que esto era así en la España medieval, en el caso nazi la ideología y práctica de la raza pura responden a un nacionalismo secular completamente racializado.

Sin embargo, en su libro *Ni una gota de sangre impura. La España inquisitorial y la Alemania nazi cara a cara*, la filóloga belga Christiane Stallaert se atreve a afirmar:

la comparación entre la persecución inquisitorial y la Alemania nazi [...] resulta un ejercicio intelectual muy instructivo [...] a pesar de que los estudios sobre la Inquisición y aquellos sobre el Holocausto siguen siendo especialidades académicas muy replegadas sobre sí mismas [...] Pero estimamos que, al igual que el Holocausto, la Inquisición española es una ventana por la que se vislumbran cosas que suelen ser invisibles, cosas de la mayor importancia, [...] para todos los que estamos vivos hoy y esperamos estarlo mañana [...] Desde esta perspectiva, ni el Holocausto debería ser tratado como un asunto exclusivamente judío, ni la Inquisición española reducida a un fenómeno de interés exclusivamente español [...] Soy consciente de lo aventurado de esta empresa. La distancia temporal y espacial que media entre los dos términos de la comparación puede suscitar escepticismo [...] No obstante, [...] acepto el reto lanzado por Marcel Detienne (*Comparer l'incomparable*, 2002) a historiadores y antropólogos de embarcarse juntos en un proyecto constructivo de comparar la incomparable, sin detenerse ante fronteras temporales o espaciales (2006, 5).

Desde el campo de estudio del racismo latinoamericano también se ha cuestionado la postura que defiende que el racismo propiamente dicho no pudo haber nacido sino hasta el periodo post-Ilustración. Varios de los autores que estudian las modalidades del racismo en nuestro subcontinente podrían estar de acuerdo en que el racismo es una variable dependiente de la modernización. Sin embargo, argumentan que éste nació, en el mundo americano, como resultado de la colonización europea de los siglos XV y XVI (Fanon 1952; Wade 1997; Quijano 2000), un episodio fundamental en la construcción de la modernidad occidental, y no después y como resultado de la Ilustración y de las guerras de independencia que llevaron a la constitución de los estados-nación sobre bases económicas y jurídico-políticas liberales. Fanon es claro y convincente:

[...] hay, en la *Weltanschauung* de un pueblo colonizado, una impureza, una tara que prohíbe toda explicación ontológica. [...] El negro [el indígena americano] ya no tiene nada que hacer siendo negro [indígena], sino que tiene que serlo frente al blanco. [...] A los ojos del blanco el negro [el indígena americano] no tiene resistencia ontológica alguna. De la noche a la mañana los negros [los indios] tuvieron que situarse frente a dos sistemas de referencia. [...] sus costumbres y las instancias a las cuales éstas los remitían, habían sido abolidas porque entraban en contradicción con una civilización que ellos no conocían y que se les impuso... (Fanon 1952, 88. Traducción de OG).

Pero, además de esta dimensión del sojuzgamiento cultural, Fanon deja muy clara la esencia racista de la colonización, cuando escribe:

en el mundo blanco, el negro [el indio] se topa con dificultades para elaborar su propio esquema corporal. El conocer su cuerpo se vuelve una actividad únicamente negadora. Un conocer en tercera persona. Alrededor de su cuerpo reina una verdadera incertidumbre (Fanon 1952, 89. Traducción de OG).

[...] ¿Cómo era la cosa? Mientras que yo [el negro] tenía todos los motivos para odiar, para detestar, ¿se me rechazaba? Si es a mí a quien habría que suplicarle, que solicitarle, ¿cómo era que me negaban todo reconocimiento? [...] A mí [...] no se me da ninguna oportunidad. Estoy sobre-determinado desde el exterior. No soy esclavo de la idea que los otros tienen de mí —como los judíos que, como dice Sartre, “se dejaron envenenar por una cierta representación que los otros tienen de ellos, y viven en el temor de que sus conductas se adscriban a ella”— sino de mi apariencia. Me escondo en los rincones [...] permanezco en silencio, aspiro al anonimato, al olvido. Está bien, acepto todo, pero que ya nadie me vea (Fanon 1952, 92-93. Traducción de OG).

Como lo escribe Claudio Lomnitz, en la Nueva España la jerárquica y piramidal escala de colores estaba encabezada por los españoles blancos, y en la base estaban los negros. En medio, en el siguiente orden, estaban las castas o grupos que eran el resultado de mezclas de sangre, y luego los indios. Durante la Colonia el mundo indígena era bastante inestable porque muchos preferían dejar sus comunidades, creando así una sociedad en la que “la mezcla racial, la inmigración, la manumisión, la corrupción o la aculturación generaban clases sociales de trabajadores, de artesanos y [...] de pobres urbanos pre-industriales. A lo largo de esos años, mientras crecía el número de individuos que eran producto de mezclas de sangre, las autoridades coloniales trataron de clasificarlos, sobre todo por la entonces existente ideología de la pureza de sangre” (Lomnitz 1995, 348).

Como resultado de esto, las principales categorías raciales consideradas en esta clasificación eran las de “sangre única” o “polos puros”: los españoles, los indios y los negros. Algunas otras categorías sociales derivaban de las primeras, pero lo que era más significativo era hasta qué punto, después de varias generaciones, los descendientes de estas mezclas se acercaban o se alejaban de cada uno de los “polos puros” (Aguirre Beltrán 1972).

La conclusión de este proceso es que: a) el único polo puro al que estaba reservado el poder y el estatus era la población española, aun si ésta era de clase baja; b) no podía haber “polos puros” que fuesen el resultado de la miscigenación; c) excepto para aquellos que ya eran claramente el producto de condiciones extremas —algunas mezclas que se extendían a lo largo de varias generaciones— el sistema de clasificación sólo contemplaba a los que estaban

más cerca de los tres “polos puros”, y d) la sangre india podía redimirse completamente, mientras que la de los negros no, porque en teoría su sangre nunca podría volverse completamente blanca. Mientras que un indio mezclado ya no podía convertirse de nuevo en un indio puro, sí podía sin embargo, eventualmente, acercarse a los españoles; mientras que un negro mezclado ya no podía volver a ser un negro puro de nuevo pero tampoco podía aproximarse a ser español. Lo más cerca que podía llegar en este sentido era el ser colocado en la categoría llamada “tente en el aire”, una especie de limbo cultural y racial (Lomnitz 1995, 351-52).

Sin embargo, el paso al estatus de estados-nación independientes llevó a varios países latinoamericanos a construir su identidad nacional sobre la base no ya de esos polos puros coloniales sino de la miscegenación, el mestizaje, el tercer tema que nos hemos propuesto desarrollar aquí.

Racismo y mestizaje

A pesar de todas las restricciones burocráticas coloniales, en la Nueva España el mestizaje se había desarrollado adoptando un dinamismo demográfico y social y propuestas político-culturales inesperadas e inéditas. Mientras que, en su continente de origen, el mundo español unificado tras la reconquista tenía una lógica en sí, en el territorio mesoamericano el mundo español conquistador no podía existir sin enredarse con los vestigios siempre presentes, sobre todo en la cultura, del mundo que conquistó (Le Clézio 1988, 63). Como lo dice Serge Gruzinsky, desde 1525, en el momento de la destrucción-reconstrucción de México-Tenochtitlan:

...podemos observar la traducción urbana de una formación social y cultural absolutamente singular: una sociedad fractal. [...] En estos universos caóticos, los comportamientos individuales y colectivos escapaban a la norma, a la “costumbre”, tal como imperaba [tanto] en la península ibérica [como en el mundo azteca]. [...] Esta dinámica de la pérdida y la reconstrucción se tradujo en una forma de intercambio cultural particular: entre las culturas enfrentadas prevaleció una recepción de tipo “intermitente y fragmentada (Gruzinsky 1994, 15).

Fue así como los mestizajes de varios tipos arrastraron a la sociedad novohispana, rigiendo, a partir del siglo XVII, la evolución cultural de todos los grupos sociales.

Curiosa y paradójicamente se ha demostrado (Gall 2013; Miller 2004; Moreno Figueroa 2011) que aún dentro del marco de estas propuestas que llevaron a fundar algunos estados-nación latinoamericanos sobre la base de un “no racismo”,

se desarrolló un tipo específico de racismo. Racismo que surgió en contextos nacionales en los que la estructuración biológico-cultural de la identidad nacional no era la sangre/cultura pura sino la sangre/cultura impura, es decir el mestizaje.

Este tipo de racismo puede ser calificado como *sui generis*, puesto que, por un lado, en principio contradice las definiciones rígidas de racismo basadas en la sangre/cultura pura como fundamento de la identidad y, por el otro, se desarrolla no como un racismo segregacionista —los nazis, el *apartheid* sudafricano, la supremacía blanca en el sur de Estados Unidos, la Guatemala genocida, etcétera— sino como un racismo asimilacionista. Es un fenómeno que se inserta en el llamado “racismo de la desigualdad” (Wieviorka 1994), en el que el otro racializado, indio o negro, es incorporado a la nación aunque colocado en la escala claramente inferior de la sociedad, en términos de clase, de cultura y de “raza”. Pero tiene además dos características: a) que el mestizo logra ocupar, al lado del blanco, un lugar dominante, y b) que la mestizofilia o apego a la idea y al proyecto del mestizaje como fundamento de la nación (Basave 2002) esconde un proyecto de blanqueamiento racial y cultural, y subsume las identidades diferenciadas sin darles ni un estatus pleno de ciudadanía ni en términos liberales ni en los términos de la legislación que a nivel formal incorpora, en la última década del siglo XX, los principios de la multiculturalidad (Gall 2013).

El marco jurídico internacional y las iniciativas públicas y civiles antirracistas

Permítaseme transitar brevemente al cuarto tema arriba enunciado: el ámbito jurídico nacional e internacional y las políticas públicas y civiles antirracistas. Tras la Segunda Guerra Mundial empezaron a surgir y se han ido puliendo los muy importantes marcos legislativos internacionales de carácter antirracista que han tenido como propósito proteger del racismo a sus víctimas en todas las latitudes. La importante *Declaración Universal de los Derechos Humanos* aprobada por la Asamblea General de las Naciones Unidas en 1948, apenas tres años después del final del genocidio nazi contra los judíos y los gitanos, proclamó:

todos los seres humanos nacen libres e iguales en dignidad y derechos, y toda persona tiene todos los derechos y libertades enunciados en la misma *Declaración*, sin distinción alguna, en particular por motivos de raza, color u origen nacional. [...] Todos los hombres son iguales ante la ley y tienen derecho a igual protección de la ley contra toda discriminación y contra toda incitación a la discriminación.

A esta declaración han seguido muchas más. Estos documentos mencionan explícitamente su condena al racismo, ya sea que se refieran a los derechos de los ciudadanos, de los trabajadores, de los educandos, de los niños, de los estados-nación o de los pueblos indígenas, ya sea que se refieran a las obligaciones de los medios masivos de comunicación o al combate contra el colonialismo, el neocolonialismo o el *apartheid* (ver *Lecturas recomendadas* de este número).

Estos nada insignificantes avances en el campo jurídico son hábilmente utilizados por muchos individuos y pueblos como herramientas de primer orden en sus demandas antidiscriminatorias concretas. Pero hay que tener claro que estos avances normativos no han sido sino producto de décadas de lucha por parte de esos mismos pueblos. Ellos han conquistado paulatinamente que los marcos constitucionales de muchas naciones y las convenciones y tratados internacionales de derechos humanos plasmen —algunas veces con carácter vinculante— el rechazo a que cualquier grupo humano sea considerado “racialmente inferior”, y que sea por ello colocado a nivel planetario, nacional o local en situaciones concretas que vulneren sus derechos y a veces su existencia misma.

En 1965 los considerandos de la *Convención Internacional sobre la Eliminación de todas las Formas de Discriminación Racial* planteaban el convencimiento de la ONU en el sentido “de que toda doctrina de superioridad basada en la diferenciación racial es científicamente falsa, moralmente condenable y socialmente injusta y peligrosa, y de que nada en la teoría o en la práctica permite justificar, en ninguna parte, la discriminación racial”, que “la existencia de barreras raciales es incompatible con los ideales de toda la sociedad humana”; también expresa su alarma por “las manifestaciones de discriminación racial que todavía existen en algunas partes del mundo y por las políticas gubernamentales basadas en la superioridad o el odio racial, tales como las de *apartheid*, segregación o separación”; y reitera una clara intención de “adoptar todas las medidas necesarias para eliminar rápidamente la discriminación racial en todas sus formas y manifestaciones y prevenir y combatir las doctrinas y prácticas racistas con el fin de promover el entendimiento entre las razas y edificar una comunidad internacional libre de todas las formas de segregación y discriminación raciales” (ONU 1965).

Casi cuarenta años más tarde, en 2001, el *Informe de la Conferencia Mundial contra el Racismo, la Discriminación Racial, la Xenofobia y las Formas Conexas de Intolerancia*, celebrada en Durban, Sudáfrica, con la presencia de miles de organizaciones de la sociedad civil, manifestaba la misma preocupación de 1965 en el sentido de que un sinnúmero de seres humanos seguían siendo víctimas del racismo, e introducía cuatro elementos importantes (ONU 2001).

- La estrecha relación entre el racismo y la negación de la diversidad cultural al interior de las naciones o entre ellas: “la diversidad cultural es un valioso elemento para el adelanto y el bienestar de la humanidad en general que debe valorarse, disfrutarse, aceptarse auténticamente y adoptarse como característica permanente que enriquece nuestras sociedades” (p. 7).
- La existencia de la xenofobia u odio por los extranjeros como un elemento importante del racismo: “la xenofobia, en sus diferentes manifestaciones, es una de las principales fuentes y formas contemporáneas de discriminación y conflicto”. (p. 7)
- La alarma por la aparición, a nivel internacional, de voces que niegan el Holocausto: “Recordamos que jamás debe olvidarse el Holocausto”. (p. 96)
- La preocupación por la persistencia de una vieja manifestación de discriminación y por la aparición de una nueva: “Reconocemos también con profunda preocupación el creciente antisemitismo e islamofobia”. (p. 96)

En 1965, el artículo I de la *Convención Internacional sobre la Eliminación de todas las Formas de Discriminación Racial* de la ONU asentó una definición de discriminación racial que para esta organización internacional sigue vigente:

Es toda distinción, exclusión, restricción o preferencia basada en motivos de raza, color, linaje u origen nacional o étnico que tenga por objeto o por resultado anular o menoscabar el reconocimiento, goce o ejercicio, en condiciones de igualdad, de los derechos humanos y libertades fundamentales en las esferas política, económica, social, cultural o en cualquier otra esfera de la vida pública (ONU 1965).

Sin embargo, en su *Proyecto y Programa de Acción* la Comisión Principal de la Conferencia de Durban de 2001 declaró:

reconocemos que el racismo, la discriminación racial, la xenofobia y las formas conexas de intolerancia se producen por motivos de raza, color, linaje u origen nacional o étnico y que las víctimas sufren también múltiples o agravadas formas de discriminación basada en otros motivos, entre los cuales figuran el sexo, el idioma, la religión, las opiniones políticas o de otra índole, el origen social, la posición económica, el nacimiento u otras condiciones (ONU 2001, 97).

Las diferencias que podemos ver entre estos dos abordajes manifiestan que, en los treinta y seis años que transcurrieron entre una y otra, la sociedad, la academia y la ONU, en interacción constante, avanzaron en forma más clara hacia el reconocimiento de la necesidad inminente de introducir en el análisis y en la búsqueda de soluciones al racismo la perspectiva interseccional. Esta perspectiva

exige verlo en estrecha relación con por lo menos las siguientes variables o categorías fundamentales: la identidad; la nación; la clase; el poder político, económico y cultural; la etnicidad y el género.

La interseccionalidad se encuentra también en la base de la *Convención Interamericana contra toda forma de Discriminación e Intolerancia*, y de la *Convención Interamericana contra el Racismo, la Discriminación Racial y formas conexas de Intolerancia*, ratificadas el 5 de junio de 2013, en La Antigua, Guatemala (OEA 2013). Dichas convenciones introducen definiciones mucho más precisas de “discriminación racial” y “racismo” que sus predecesoras. En los Artículos 1 y 4 del Capítulo I (definiciones) de la segunda de estas dos convenciones se asienta:

“1. Discriminación racial es cualquier distinción, exclusión, restricción o preferencia, en cualquier ámbito público o privado, que tenga el objetivo o el efecto de anular o limitar el reconocimiento, goce o ejercicio, en condiciones de igualdad, de uno o más derechos humanos o libertades fundamentales consagrados en los instrumentos internacionales aplicables a los Estados Partes.

“4. El racismo consiste en cualquier teoría, doctrina, ideología o conjunto de ideas que enuncian un vínculo causal entre las características fenotípicas o genotípicas de individuos o grupos y sus rasgos intelectuales, culturales y de personalidad, incluido el falso concepto de la superioridad racial.

“El racismo da lugar a desigualdades raciales, así como a la noción de que las relaciones discriminatorias entre grupos están moral y científicamente justificadas.

“Toda teoría, doctrina, ideología o conjunto de ideas racistas descritos en el presente artículo es científicamente falso, moralmente censurable y socialmente injusto, contrario a los principios fundamentales del derecho internacional, y por consiguiente perturba gravemente la paz y la seguridad internacionales y, como tal, es condenado por los Estados Partes”.

Profundizan —tanto en sus considerandos como en los deberes de los Estados miembros y de la *Comisión Interamericana de Derechos Humanos*—, los esfuerzos previos hechos por la legislación internacional en esta materia acerca de la importancia de considerar la dimensión colectiva de los derechos humanos.⁹ En

⁹ Existe una larga trayectoria de instrumentos internacionales que reconocen derechos colectivos o dimensiones colectivas de determinados derechos. Estos instrumentos van desde declaraciones y directivas hasta convenios y tratados. Asimismo, aquellos tratados que reconocen derechos colectivos han dado facultades a sus órganos de supervisión para

efecto, el texto final de la *Convención Interamericana contra el Racismo* atendió a las recomendaciones hechas previamente por los expertos, que consistieron en:

...tener presentes los aspectos teóricos y fácticos que denotan el carácter fundamental de concebir el combate efectivo contra la discriminación y la garantía del derecho a la igualdad desde el reconocimiento de sus dimensiones colectivas.

Las manifestaciones de estas dimensiones colectivas de la discriminación, el racismo y la intolerancia afectan derechos colectivos y por ende, toda medida que se adopte para combatirla requiere la protección y garantía de dicha entidad colectiva.

Como consecuencia inmediata de lo anterior, la *Convención* debe declarar expresamente la protección de los derechos colectivos que garantizan el principio de igualdad entre individuos y grupos. Siguiendo la experiencia internacional y nacional de la región en torno a la protección de los derechos de las víctimas de actos de racismo, discriminación e intolerancia, se ha puesto en evidencia la necesidad de reconocer las dimensiones colectivas de la discriminación, especialmente en los grupos históricamente afectados. Así pues, los pueblos indígenas, los grupos afrodescendientes y otros pueblos y etnias requieren una protección especial y expresa donde se declaren sus derechos colectivos. Esta protección constituye la única forma de combatir integralmente la discriminación contra dichos grupos, pues sus víctimas son sujetos colectivos que requieren la tutela de sus derechos igualmente colectivos (Zarama Santacruz, Herrera Santoyo 2009, 18).¹⁰

vigilar el cumplimiento de los mismos. Para un desglose puntual de estos instrumentos, ver Zarama Santacruz y Herrera Santoyo (2009, 6-8).

10 Entre sus considerandos, estas convenciones incluyen:

“Convencidos de que ciertas personas y grupos son objeto de formas múltiples o agravadas de discriminación e intolerancia motivadas por una combinación de factores como sexo, edad, orientación sexual, idioma, religión, opiniones políticas o de cualquier otra naturaleza, origen social, posición económica, condición de migrante, refugiado o desplazado, nacimiento, condición infectocontagiosa estigmatizada, característica genética, discapacidad, sufrimiento psíquico incapacitante o cualquier otra condición social, así como otros reconocidos en instrumentos internacionales;

“Teniendo en cuenta que una sociedad pluralista y democrática debe respetar la identidad cultural, lingüística, religiosa, de género y sexual de toda persona, que pertenezca o no a una minoría, y crear las condiciones que le permitan expresar, preservar y desarrollar su identidad;

“Considerando que es preciso tener en cuenta la experiencia individual y colectiva de la discriminación e intolerancia para combatir la exclusión y marginación por motivos de género, edad, orientación sexual, idioma, religión, opinión política o de otra naturaleza, origen social, posición económica, condición de migrante, refugiado o desplazado, nacimiento, condición infectocontagiosa estigmatizada, característica genética, deficiencia, sufrimiento psíquico incapacitante o cualquier otra condición social, así como otros motivos reconocidos en instrumentos internacionales, y para proteger el plan de vida de individuos y comunidades en riesgo de ser segregados y marginados”.

En el inciso xii del artículo 4 del capítulo III (Deberes del Estado) de la *Convención Interamericana contra el Racismo, la Discriminación Racial y formas conexas de Intolerancia* se especifica: “Los Estados se comprometen a prevenir, eliminar, prohibir y sancionar, de acuerdo con sus normas constitucionales y con las disposiciones de esta Convención, todos los actos y manifestaciones de racismo, discriminación racial y formas conexas de intolerancia, incluyendo:

xii. La denegación del acceso a cualquiera de los derechos sociales, económicos y culturales, en función de alguno de los criterios enunciados en el artículo 1.1 de esta *Convención*. (OEA 2013)

Interseccionalidad e interdisciplina en los estudios sobre racismo

La interseccionalidad/interdisciplina es la base de la postura teórico-metodológica que creemos urgente profundizar en la investigación sobre el racismo.¹¹

La perspectiva teórica y metodológica de la interseccionalidad es desarrollada ampliamente por Morna MacLeod en este *dossier* de *Racismos*, pp. 161–178). Tomaré prestado de su texto el siguiente párrafo, que ilustra con claridad lo que entendemos por análisis interseccional:

El análisis de la interseccionalidad busca captar el entrelazamiento de los distintos ejes identitarios en situaciones históricas y contextos específicos. Entre ellos, destacan la clase, la raza y/o etnicidad y el género, que provienen de divisiones sociales y bases ontológicas diferentes (Yuval-Davis 2006). Por esta razón, un análisis estructural de las opresiones no pueden dar primacía a una sola división social, como es la clase o el género, sino que habría que resaltar la articulación entre ellas: “un análisis satisfactorio de la dominación y explotación en las sociedades contemporáneas tendría que —sin minimizar la importancia de clase— dar una atención considerable a los fenómenos interrelacionados del racismo, sexismo y sistema de estados nacionales” (Thompson 1984: 130, traducción propia). Ahora bien, es posible que en situaciones

11 La interseccionalidad y la interdisciplina quedaron claramente plasmadas como el primero de los 17 temas que, en relación con el racismo, se desprendieron de los trabajos del Primer Coloquio Internacional de INTEGRA, la Red de Investigación Interdisciplinaria, Difusión e Incidencia sobre Identidades, Racismo y Xenofobia en América Latina, que se celebró en la Universidad Nacional Autónoma de México en enero de 2014. Estos temas son: pueblos indígenas; afrodescendientes; prejuicio, estereotipo y estigma; género; migrantes internos y externos; xenofobia; discurso de odio; genocidio; medios masivos de comunicación; educación; genética y bioética; mestizaje y mestizofilia; marco legal internacional y marcos jurídicos nacionales; políticas públicas; racismo y antirracismo; salud y, finalmente, identidades étnicas y nacionales y ciudadanía.

específicas un eje pueda adquirir mayor importancia que otros. Dependiendo del contexto, también pueden adquirir importancia otros ejes identitarios como son la sexualidad, la edad y la nacionalidad, entre otros.

Carlos López Beltrán muestra un ejemplo de la forma en la que algunos investigadores de nuestra época están intentando demostrar hasta qué punto —dada la necesaria labor de historiar los conceptos raza y racismo, la necesaria y positiva polisemia que de esto se desprende y la complejidad en el análisis y en el debate que ha implicado— es indispensable constituir equipos interdisciplinarios de investigadores que pongan en concierto sus distintas visiones, imaginarios, discursos, intereses, teorías, metodologías y objetivos al servicio de desentrañar la naturaleza compleja del fenómeno. Es así como fue pensado y desarrollado, bajo la coordinación de Peter Wade, el proyecto interdisciplinario *Raza, genómica y mestizaje, una aproximación comparativa* (Wade et al. 2014).

En este proyecto participaron básicamente antropólogos sociales, médicos y biológicos, antropólogos dedicados a los estudios culturales o de género, sociólogos y también médicos, biólogos e historiadores y filósofos de la ciencia. Este equipo desarrolló investigaciones en Brasil, Colombia y México, en el espacio de los laboratorios dedicados a la genómica poblacional humana e interesados en la genómica del mestizaje.

Sirva esta experiencia para sembrar en todos nosotros, investigadores del tema del racismo, la inquietud y la iniciativa de construir proyectos interseccionales e interdisciplinarios que aborden dimensiones teóricas o de campo, construyan sus preguntas y sus metodologías de investigación en forma colectiva, haciendo acopio tanto de sus certezas disciplinarias como de una modestia perenne al invitar, incorporar y escuchar al “otro disciplinario”. No encuentro mejor forma que ésta de abordar un problema complejo como el del racismo, ya que trata de aprehenderlo mejor en sus múltiples dimensiones, manifestaciones y consecuencias sobre la vida concreta de las personas que lo sufren; que nos permita ayudar eventualmente a encontrar formas más globales y eficaces de combatirlo. ■

Referencias

- Adorno, Theodor y Horkheimer Max. *Dialéctica de la Ilustración. Fragmentos filosóficos*. Madrid, Trotta. 1998.
- . *Minima moralia*. Taurus, Madrid, 1987.
- Aguirre Beltrán, Gonzalo. *Regiones de refugio*. México: INI-SEP, 1972.
- Barth, Frederick. *Los grupos étnicos y sus fronteras*. México: FCE, 1976.
- Basave, Agustín. *México mestizo, análisis del nacionalismo mexicano en torno a*

- la mestizofilia de Andrés Molina Enríquez*. México: FCE, 2002.
- Bauman, Zygmunt. *Ética posmoderna*. Editorial Siglo XXI, España, 2004.
- . *Modernidad y holocausto*. Madrid, Sequitur, 1998.
- Borges, J.L. “La luna”. En *El hacedor*. Madrid, Alianza Editorial, [1990]1998.
- Bonfil Batalla, Guillermo. *Utopía y revolución. El pensamiento político de los indios latinoamericanos*. México, Nueva Imagen, 1981.
- Calderón de la Barca, Pedro. *La vida es sueño*. Ediciones SM, Madrid, 2008.
- Casaús Arzú, Marta Elena. *Guatemala: linaje y racismo*. 4ª edición. Guatemala, F&G Editores, 2010.
- Castoriadis, Cornelius. “Reflexiones en torno al racismo”, en Olivia Gall (coord.). *Racismo y mestizaje, Debate feminista*. Año 12, vol. 24, octubre. México: Editorial Debate Feminista, 1985.
- Clerget, J. *Je est un autre. Poésie et psychanalyse*. Lyon, L'Amourier editions, 2007.
DE: http://www.amourier.com/pub/ftp/pdf/Alentours/Je_Clerget.pdf
- Chazan, Robert. *Medieval Stereotypes and Modern Antisemitism*. Berkeley y Los Ángeles: University of California Press, 1997.
- Détienne, Marcel. *Comparer l'incomparable*. Le Seuil, París, 2002. Edición en español, *Comparar lo incomparable: alegato en favor de una ciencia histórica comparada*, Barcelona, Península, 2001.
- Epstein, Arnold Leonard. *Ethos and Ethnicity, Three Studies in Ethnicity*. Londres, Tavistock, 1978.
- Fanon, Frantz. *Peau noire, masques blancs*. Seuil, París, 1952.
- Fredrickson, George M. *Racism, a Short History*. Princeton University Press, Princeton New Jersey, 2002.
- Gall, Olivia. “Mexican long living mestizophilia versus a democracy open to diversity”, en *Journal of Latin American and Caribbean Ethnic Studies (LACES)*, vol. 8, núm. 3, 2013.
- Giménez, Gilberto. *Teoría y análisis de la cultura*, CONACULTA, México: Instituto Coahuilense de Cultura, 2005.
- Gruzinsky, Serge. “Del barroco al neobarroco: fuentes novohispanas de los tiempos posmodernos”. En Judit Bokser, Roger Bartra et al. *México: identidad y cultura nacional*. México: UAM-X, 1994.
- Horkheimer, Max. *Ocaso*. Anthropos, Barcelona, 1986.
- . *Crítica de la razón instrumental*. Madrid, Trotta, 2002.
- INMEGEN. *Mapa del genoma de poblaciones mexicanas*. Libro de divulgación del Proyecto de Diversidad Genómica de la Población Mexicana, INMEGEN, México, 2010.
- Knauth, Lothar. “Los procesos del racismo”, en *Desacatos*, (Racismos). México: CIESAS, núm. 4, 13-26, 2000.
- Le Clézio, Jean Marie G. *Le rêve mexicain*, Gallimard, París, 1988.

- Leslau, Noam. "A Conflict of Nations: *Limpieza de Sangre*; Medieval Communities, and the Emergence of Spanish National Identity", Tesis de Historia con mención honorífica, Universidad de Stanford, 1999.
- Lomnitz Adler, Claudio. *Las salidas del laberinto, cultura e ideología en el espacio nacional mexicano*. México: Joaquín Mortiz-Planeta, 1995.
- Maalouf, Amin. *Identidades asesinas*. Madrid, Editorial Alianza. 1999.
- Miller, Marylin. *Rise and Fall of the Cosmic Race. The cult of mestizaje in Latin America*, University of Texas Press, Austin, 2004.
- Moreno Feliú, Paz. "La herencia desgraciada: racismo y heterofobia en Europa", *Estudios Sociológicos*. Vol. XII, núm. 34, enero-abril, México: El Colegio de México, 1994.
- Moreno Figueroa, Mónica G. "Naming ourselves: Recognising Racism and Mestizaje in Mexico", en McLaughlin, J., Phillimore, P. y Richardson, D. eds. *Contesting Recognition*, Basingstoke: Palgrave, 122-143, 2011.
- OEA. Convención interamericana contra el racismo, la discriminación racial y formas conexas de intolerancia, 2013. DE. http://www.oas.org/es/sla/ddi/tratados_multilaterales_interamericanos_A-68_racismo.asp
- ONU. Convención Internacional sobre la Eliminación de todas las Formas de Discriminación Racial, 1965. <http://www2.ohchr.org/spanish/law/cerd.htm>
- . Informe de la Conferencia Mundial contra el Racismo, la Discriminación Racial, la Xenofobia y las Formas Conexas de Intolerancia. Durban, 2001. http://www.un.org/es/events/pastevents/cmcr/aconf189_12.pdf
- Paz, Octavio. *Libertad bajo palabra. Obra poética (1935-1957)*. México: Fondo de Cultura Económica, [1960] 1995.
- Roudinesco, Élisabeth. *A vueltas con la cuestión judía*. Editorial Anagrama, 2011.
- Quijano, Aníbal. "Colonialidad del poder y clasificación social", en *Journal of World-Systems Research*, vi, 2, Special Issue: Festschrift for Immanuel Wallerstein Part I Summer/fall 2000, 342-386.
- Stallaert, Christiane. *Ni una gota de sangre impura. La España inquisitorial y la Alemania nazi cara a cara*. Galaxia Gutenberg, España, 2006.
- Stolcke, Verena. "Is sex to gender what RACE is to ethnicity?" *Gendered Anthropology*, 1993.
- Trachtenberg, Joshua. *The Devil and the Jews: The Medieval Conception of the Jew and its Relation to Modern Antisemitism*. Yale University Press, 1943, New Haven.
- Unamuno, Miguel de, *Niebla*. Alejandro's Libros. Madrid, 2013.
- Wade, P., López Beltrán, C., Restrepo, E., Ventura Santos, R. *Mestizo Genomics. Race Mixture, Nation, and Science in Latin America*. Durham NC: Duke University Press. 2014.
- Wieviorka, Michel. "Qué es el racismo", en Castellanos Guerrero, Alicia (coord.).

- Estudios Sociológicos*. Vol. XII, núm. 34, enero-abril, México: El Colegio de México, 1994.
- . “Qué es el racismo”, en Castellanos Guerrero, Alicia (coord.). *Estudios Sociológicos*. Vol. XII, núm. 34, enero-abril, México: El Colegio de México, 1994.
- . *Le racisme, une introduction*. París, La Découverte/Poche, 1998.
- Wilson, Edward Osborne. *The Social Conquest of the Earth*. W. W. Norton & Company Ltd, 2012.
- Zarama Santacruz, Juan Manuel; Herrera Santoyo, Héctor. Dirigidos por César Rodríguez Garavito, Nelson Camilo Sánchez León, Isabel Cavelier Adarve. *Convención Interamericana contra el Racismo y toda Forma de Discriminación e Intolerancia. Documento de Toma de Posición núm. 3. Las Dimensiones Colectivas de la Discriminación y el Reconocimiento de los Derechos Colectivos*. Programa de Justicia Global y Derechos Humanos, Facultad de Derecho, Universidad de Los Andes y Human Rights Clinic School of Law, university of Texas at Austin. 2009, (<http://www.utexas.edu/law/clinics/humanrights/work/Paper3-Derechos-Colectivos.pdf>).