



Rachid El Quaroui El Quaroui (Coord.)
Racismo, etnicidad e identidad en el siglo XXI



anthropiQa 2.0
Serie Sociología 002

Racismo, etnicidad e identidad en el siglo XXI

Racismo, etnicidad e identidad en el siglo XXI

Rachid El Quaroui El Quaroui
(Coordinador)



anthropiQa 2.0

Cómo citar este libro en normativa APA 7 (2020):

Apellido, N. (2020). Título del capítulo. En El Quaroui, R. (Ed.), *Racismo, etnicidad e identidad en el siglo XXI* (pp. xx-xx), AnthropiQa 2.0.

© anthropiQa 2.0
Portada: Wassima Lazhar
<http://www.anthropiQa.com>
anthropiqa@gmail.com
Badajoz, España

Edición primera, noviembre de 2020
I.S.B.N. 9798565558340

ÍNDICE

<i>A modo de introducción: la hospitalidad origen de la civilización</i>	15
Manuel Rodríguez Macià	
<i>Las mil caras del racismo: las mutaciones que nos acechan. Perspectiva desde la psicología social</i>	19
Eduardo Rubio Ardanaz	
<i>Raza, etnia y racismos en un mundo global: Un enfoque sociológico</i>	37
Sonia Parella Rubio	
<i>Construcción de identidades , el difícil camino hacia la convivencia democrática</i>	65
Alfonso Vázquez Atochero	
<i>¿Somos racistas? Caminando a través de los conceptos de racismo, exclusión y segregación urbana y social</i>	79
María Dolores Vargas Llovera	
<i>Aproximación a la identidad musulmana en Europa</i>	101
Rachid El Quaroui El Quaroui	
<i>El integrista y el integrado: Reflexión acerca de la Inmigración musulmana en España</i>	119
Hassan Arabi	
<i>Los grupos inmigrantes en los Estados Unidos ante el rechazo: etnicidad, clase e identidad.</i>	135
Secundino Valladares Fernández	
<i>La hegemonía anglosajona causante del racismo en los Estados Unidos</i>	157
Carlos Junquera Rubio	
<i>“El racismo y el clasismo empieza por el olfato”. Un país polarizado en una novela de Guillermo Arriaga</i>	179
M. ^ª Pilar Panero García	

<i>¿Inmigrantes o nuevos cimarrones? Elementos del viejo y nuevo racismo en la sociedad europea de hoy</i>	211
Luisa Abad González	
<i>Réplicas diversas del 'caso George Floyd'. Racialización urbana y propuesta antropológica comprometida</i>	227
Juan Antonio Rubio-Ardanaz	
<i>I cambiamenti religiosi nelle società musulmane: uno sguardo sociologico</i>	253
Khalid Chahbar	
<i>Médias & migration : L'image de l'Autre entre représentations et stéréotypes !</i>	275
Mustapha Elouizi	

Prefacio

La idea y el acicate que está detrás de la publicación de esta obra colectiva, que hoy presentamos, surgió a raíz de lo que aconteció, últimamente, en Estados Unidos con el asesinato del afroamericano George Floyd víctima de la violencia policial. La actualidad del tema que ha creado alarma social a nivel universal, debido a los medios de comunicación sobre todo las impactantes medias visuales. Este hecho constituyó un punto de partida que “provocó” la reflexión, de diferentes científicos sociales, desde diversas perspectivas y disciplinas, para RE-pensar categorías como el racismo, la etnicidad y la identidad y sus manifestaciones sociológicas y antropológicas en el siglo XXI.

Resulta curioso que fenómenos, el racismo, que, se pensaba que se ha abolido y se ha desarraigado de las estructuras sociales y mentales de la sociedad occidental en general y EE. UU en particular persiste y surge de nuevo al umbral del siglo XXI, cuestionando así la lucha de líderes como Martin Luther King y Lyndon B. Johnson quien firmó en 1964 la Ley de Derechos Civiles para poner fin a la separación y segregación de negros y blancos en los medios de transporte, Hospitales, Centros educativos, bares y demás espacios públicos.

Ha de reconocer que dicho fenómeno se dio, históricamente, no solo en EE.UU sino también en Europa Occidental, en Alemania nazi con los judíos, en España contra los gitanos y los moros y en Francia en los suburbios de las grandes urbes con los inmigrantes. Actualmente, en estos tiempos globalizados, en los cuales las sociedades están más abiertas y receptivas a los flujos migratorios, con todas las influencias externas que ello conlleva en lo cultural, lo religioso, lo lingüístico, lo étnico etc, el fenómeno del racismo contemporáneo ha vuelto a resurgir tomando diferentes formas debido a que “los procesos sociales, derivados de los grandes movimientos poblaciones de escala planetaria, tienden a encapsular territorial, social, económica y simbólicamente a todos los grupos humanos que, por el mero hecho de ser física y culturalmente diferentes, son reducidos a categorías de minorías étnicas o raciales” como bien argumenta Pujadas (1993).

El segundo pilar o componente de este trabajo es la etnicidad. A juicio de algunos estudiosos del tema (Martiniello, 1995) este concepto se ha utilizado más bien en el campo de la sociología de la sociedad norte americana contemporánea pluri étnica. Sin embargo, la categoría etnia ha sido objeto de estudio por parte de los antropólogos y los etnólogos de las sociedades no occidentales. La génesis del término etnicidad se atribuye al campo académico anglosajón, sobre todo el estadounidense, en 1906 debido a la propia naturaleza étnica de la sociedad americana de entonces cuyo imaginario colectivo consideraba a un grupo (the Blacks) diferente del resto de la mayoría de la nación americana y se ha hecho más visible en mediados del siglo XX con la rebelión de los afroamericanos.

Ha de recalcar que la etnicidad “descansa sobre la producción y la reproducción de definiciones sociales y políticas de la diferencia física, psicológica y cultural entre grupos denominados étnicos que desarrollan entre sí relaciones de diferentes tipos (cooperación, conflicto, competencia, dominación, explotación, reconocimiento etc.” (Rochreuil, 2013). Hemos de señalar que la conflictividad contemporánea, tribal en África, Europa central, Medio Oriente etc., se interpreta, en la mayoría de los casos, en términos étnicos. Es decir, como la identidad étnica se convierte a un catalizador de movilización y acción colectiva. De ahí viene la actualidad y la pertinencia del debate académico y mediático sobre el tema que los participantes en esta obra abordan con sus diferentes aproximaciones.

El tercer pilar de esta obra colectiva se completa con el concepto de la identidad. Esta categoría es de uso reciente en el campo de las ciencias sociales, en alusión a la psicología y la sociología, igual que la etnicidad y el racismo, surgió a raíz de los problemas sociales y políticas de la sociedad norte americana en los años cincuenta y sesenta del siglo pasado cuando EE.UU Vivian una crisis de identidad que puso en cuestión la relación del individuo y la sociedad provocada por la minoría afroamericana (Baudry et Juchs, 2007).

Ha de señalar que la antropología estructural ha ligado de manera indisoluble la identidad con la noción de etnicidad. Es decir, que esta última se sustenta en un sentimiento colectivo de identidad como bien argumenta (Pujadas, 1993). No exageramos

si dijéramos, como bien afirma el antropólogo (Hammoudi, 2015) que estamos viviendo en tiempos de identidades. No existe ninguna sociedad en el mundo actual, sin coexistencia, cohabitación o conflictos o guerras entre las identidades sea en forma de guerras culturales, religiosas, étnicas o a través de las armas, prueba de ello los intentos de dominación de pueblos sobre otros o los genocidios como son los casos del conflicto palestino israelí, las matanzas entre los hutus y los tutsis en Ruanda o la guerra de los Balcanes. Todos estos conflictos o guerras se han desencadenado en nombre de la identidad.

No vamos a extender más en esta introducción dejando al lector la oportunidad de gozar de la calidad y las varias aportaciones de los investigadores que participan en esta obra sobre el racismo, la etnicidad y la identidad en el siglo XXI cuyos nombres y las Instituciones académicas a las que pertenezcan son garantía de presentación ante los círculos académicos en las ciencias sociales.

La obra consta en trece artículos o capítulos en los cuales han participado investigadores de los cuatro puntos cardinales del país además de otros de Universidades de Marruecos: El profesor de Eduardo Rubio Ardanaz, (Universidad del País Vasco), la profesora Sonia Parella Rubio (Universidad Autónoma de Barcelona), el profesor Alfonso Vázquez Atochero (Universidad de Extremadura), la profesora María Dolores Vargas Llovera (Universidad de Alicante), el profesor Hassan Arabi (Universidad Mohamed I, Nador), el profesor Rachid El Quaroui El Quaroui (Universidad de Extremadura), el profesor Secundino Valladares Fernández (Universidad Complutense de Madrid), el profesor Carlos Junquera Rubio (Universidad Complutense de Madrid), la profesora Pilar Panero García (Universidad de Valencia), la profesora Luisa Abad González (Universidad Castilla la Mancha), el profesor Juan Antonio Ardanaz (Universidad de Extremadura), el profesor Khalid Chahbar (Universidad Ibn Tofail de Kenitra) y el profesor Mustapha Elouizi (Universidad de Mohamed Benabdellah de Fes). Además, Manuel Rodríguez Macià, del Observatorio de Políticas Públicas del Estado de la Universidad de Alicante nos obsequia con un texto a modo de apertura. Para todos mis agradecimientos y reconocimiento.

Mi gratitud para mi gran amigo y colega, coordinador de la Editorial AntropiQa 2.0 Alfonso Vázquez Atochero que sin su ayuda y colaboración me hubiera resultado muy difícil coordinar esta obra colectiva.

Rachid El Quaroui El Quaroui
(Coordinador)

A modo de introducción: la hospitalidad origen de la civilización

Manuel Rodríguez Macià

Observatorio de Políticas Públicas del Estado. Universidad de Alicante

El poeta Miguel Hernández en su obra «El hombre acecha», nos describe con la intensidad con que solo la poesía lo hace, cómo el hombre puede regresar a sus instintos de fiera, cuando trata de defender su pan y no lo sabe compartir con los otros. Aquellos versos escritos en plena tragedia de la Guerra Civil española, en puertas de la Segunda Guerra Mundial, me parecen de plena actualidad, al contemplar la respuesta que en Europa se está dando ante la llamada de tantos refugiados. Primero, vimos cómo el mar Mediterráneo, la cuna de nuestra civilización, se estaba convirtiendo en un cementerio enorme en el que quedaban sepultadas tantas personas que venían huyendo de la guerra, de la persecución, del hambre. Ya en aquellos momentos las decisiones de las cumbres de la Unión Europea fueron decepcionantes. Han pasado ya varios años y el problema, por el hecho de no afrontarlo con valentía, no solo no ha disminuido, sino que se ha agravado.

El hecho de que los medios de comunicación apenas nos hablen de ello, no significa que el drama haya desaparecido y a ello contribuye el hecho de que la pandemia que padecemos nos ha empequeñecido el mundo. Son muchas las personas que han muerto en su intento por conseguir llegar a una tierra donde empezar una nueva vida. De quienes con todas las penalidades inimaginables han podido sortear ese foso de separación, a no pocos les espera el confinamiento en situaciones degradantes en campamentos como el de Moira; y a muchos otros de los que han podido establecerse en diversos lugares de Europa, la respuesta con la que se encuentran es el levantamiento de barreras que les impide transitar; en otros casos las fronteras son más sutiles: se levantan muros de burocracia con los que se impiden la toma de decisiones. Los problemas los estamos agrandando en nuestro interior. De un modo u otro la respuesta que se está dando, es la de encerrarse cada uno en su castillo, o mejor en su cueva, pero tal vez no nos damos cuenta de que al levantar tales barreras, somos nosotros los que estamos

construyendo nuestra propia cárcel. En la medida que levantamos fosos de defensa frente a los otros, nos los vamos creando entre nosotros mismos. Las fronteras que se levantan en Europa frente a los refugiados, lejos de cohesionar a Europa, la divide cada vez más en su interior. Pensar que por negar a los demás la posibilidad de disfrutar un poco de nuestro bienestar, estamos defendiendo el nuestro, es un error. El regreso a la cueva en la que nos defendemos de los otros nos impide toda esperanza de progreso humano. A lo único que podemos aspirar es a regresar a nuestros instintos más primarios y ya se sabe que a base de tanto defender el pan con uñas y dientes, nos podemos encontrar que nos crezcan -como el propio Hernández escribe- colmillos y garras. Es una contradicción querer defender nuestra civilización negando la hospitalidad, cuando esta es el principio de toda civilización.

Una mirada a los textos clásicos griegos, romanos y bíblicos, nos da a conocer bellamente los valores de la hospitalidad. No tenemos más que recorrer las páginas de la obra de Homero, de los trágicos, para darnos cuenta del valor de la hospitalidad que era tenida como un deber sagrado. Cuando en Roma se dictaron medidas contra los extranjeros, aduciendo que se aprovechaban de la ciudadanía romana, Cicerón calificó tales leyes de bárbaras y contrarias al más elemental sentido de la civilidad. En los textos bíblicos, otro de los grandes pilares de nuestra civilización, son constantes las referencias a la hospitalidad, al derecho de asilo. En el libro del Éxodo está grabada una de las máximas que el pueblo judío no puede olvidar: «cuando un emigrante se establezca entre vosotros, no lo oprimiréis, será para vosotros como el nativo porque emigrantes fuisteis en Egipto». ¿Cómo no pensar que se ponen en cuestión las bases de Europa, si se derrumban los pilares fundamentales de su civilización? Una sociedad que vive de espaldas a la historia, que ignora los grandes mitos fundacionales de la misma, es una sociedad sin puntos de referencia, que camina desorientada, dirigiéndose hacia el abismo. También conviene extender esta reflexión a la política de levantamiento de muros en los Estados Unidos, a pesar de que se consideran adalides de la civilización occidental y cristiana.

Convertir el Mediterráneo en un foso infranqueable de defensa en vez de ser un espacio de comunicación, invita a reproducir las fronteras en el interior de la propia Europa, lo malo de crearnos fortalezas en las que refugiarnos -además de que nunca serán tan grandes como para impedir las migraciones- es que consideramos que quien vive fuera de ellas es un enemigo del que nos debemos defender. Nos creamos la situación de estar sitiados y esta mentalidad la estamos trasladando al interior de nuestras fronteras. Desatados los miedos frente a las personas que huyen de otros países ¿Dónde se va a detener ese miedo? Los planteamientos racistas, xenófobos, aunque se manifiesten en actitudes que pueden parecer de valentía, son expresión de miedo y de cobardía; enfrentarse a los más débiles es lo propio del matón, no de quien exhibe fortaleza.

Enclaustrados en nuestro pequeño mundo, nos recreamos buscando entre nosotros las diferencias. Bien lo sabemos en nuestro país, que hemos convertido el desarrollo de la identidad en la búsqueda de las diferencias, cuando precisamente la palabra identidad hace referencia a la semejanza. Difícilmente se puede llevar a cabo un proyecto político, si no es buscando aquellas cosas que nos unen. Aquello que solemos exhibir como lo más identitario, suele ser lo más universal... lo que sentimos como lo más propio es lo que se comparte con los otros. Es necesario abordar los retos de nuestro tiempo con una mirada amplia, universal, pero a la vez desde el compromiso local. El espacio de la ciudad, de nuestro pueblo, es el escenario de la representación de la vida cotidiana. El espacio de la localidad, por la concreción y la cercanía, por la capacidad de incidencia que puede tener el ciudadano en él, es el ámbito más propio de la regeneración y dignificación de la vocación política.

En el espacio de la localidad es donde se resuelve mejor o peor la convivencia, el espacio en el que los inmigrantes dejan de ser una cifra y adquieren la condición de vecinos cercanos, personas concretas a quienes saludamos, con quien podemos coincidir o discrepar: un vecino del que podemos participar de toda la riqueza cultural que nos aporta, como él podrá participar de la nuestra. Así construiremos lo que llamamos la identidad, encontrándonos en todo aquello que nos asemeja. En el espacio de nuestras ciudades y nuestros pueblos se nos manifiesta el rostro humano de la globalización. Es en la localidad donde se

manifiestan de manera viva y palpable los problemas de xenofobia, de racismo -elementos de destrucción de la ciudadanía-. Desde esa realidad concreta se debe fomentar la convivencia y restaurar el sentido de ciudadanía, y para ello se requiere ahondar en el sentimiento de identidad, de pertenencia, de sentir que el lugar en que se vive se habita como la propia casa.

Este sentido de identidad es el que se debe promover y no el de estar buscando la diferencia con los pueblos vecinos. La ciudad no se define por la frontera, eso es propio de los estados, sino por ser un lugar de encuentro y para ello hay que empezar por acabar con las fronteras interiores promoviendo la interrelación entre las distintas partes de la ciudad; la falta de relación produce territorios de marginalidad. Los muros que levantamos alrededor de nuestras casas refuerzan las barreras interiores, los estereotipos que nos creamos de los otros. El sentirse sitiados, inseguros, crea mayor inseguridad; por el contrario, el diseño de una ciudad abierta que propicie la comunicación entre los ciudadanos crea una sensación de seguridad. Situar nuestro punto de mira en nuestras ciudades y nuestros pueblos, no significa renunciar a la universalidad y encerrarse en el localismo. La ciudad, precisamente no se define por el localismo, sino por el cosmopolitismo. La escritora Maria Aurèlia Capmany, persona de mirada universal y tan comprometida en el desarrollo de la vida municipal, decía que la ciudad es un espejo en el que se puede contemplar el universo. El alma de la vida de la ciudad es la vecindad, sentirse cercano al otro y ese sentido de vecindad es el que se debe extender más allá de las fronteras de los estados.

Las mil caras del racismo: las mutaciones que nos acechan. Perspectiva desde la psicología social

Eduardo Rubio Ardanaz
Universidad del País Vasco/Euskal Herriko Unibertsitatea
eduardo.rubio@ehu.eus

Resumen

En nuestro trabajo, examinaremos alguna de las formas en las que ha evolucionado el racismo tradicional en nuestras sociedades occidentales, y veremos alguna de las propuestas teóricas presentadas desde las Ciencias Sociales - especialmente desde el terreno de la Psicología Social-. Examinaremos las principales características del Racismo Moderno y del Racismo Aversivo, para reflexionar posteriormente sobre las líneas de actuación que nos demanda la formulación de estas nuevas formas de racismo. Asimismo observaremos alguna de las implicaciones que ello pueda tener en el seguimiento de esta lacra secular y sobre nuestros esfuerzos por acabar con ella.

1. Introducción

El racismo es un fenómeno complejo y preocupante, y en tanto que tal, requiere también que nuestra atención y esfuerzos por acabar con él, sean cuidadosos e intensos. Podemos encontrarlo tanto a nivel individual, como institucional/societal (Oskamp y Schultz, 2005). En el plano personal, el racismo es un prejuicio¹, o estereotipo negativo orientado hacia una persona, a la que juzgamos en virtud del grupo de pertenencia al que la adscribimos. En el caso del racismo, la discriminación se fundamenta en un constructo biológico (la supuesta raza de pertenencia), respecto a la que la persona racista se sitúa en una actitud de superioridad. Esta superioridad se basa asimismo en la pertenencia de la persona racista a un -nuevamente

¹ Dejaremos para otro espacio la posible discusión sobre si debemos diferenciar, y cómo, los prejuicios racistas y el racismo. Se puede consultar Oskamp y Schultz (2005).

supuesto- grupo biológicamente superior (Jones, 1997; Zárate, 2009).

Desde un punto de vista societal, el racismo es también una manera de institucionalizar prácticas de dominación, que están social y culturalmente establecidas, de determinados grupos sobre otros (Jones, 1997; Zárate, 2009). Puesto que el racismo es un tipo de prejuicio, lo podemos englobar en el terreno de las actitudes, y como tales, distinguir en él su componente emocional, cognitivo y conductual. Estos tres componentes son los que nos van a permitir su mejor detección, clasificación y medida (Allport, 1935; Ajzen, 2005; McGuire, 1969).

Los prejuicios, y principalmente el racismo, se han estudiado como rasgos psicopatológicos, desde la década de 1920 hasta la de 1950 (Dovidio, 2001; Duckitt, 1992). Como una aberración maligna a extirpar, y lejana de la manera normal de pensar y sentir. De esta manera, se colocaba el plano de actuación en el cambio sobre el individuo y sus características personales, y se liberaba a la sociedad en su conjunto y en su estructura, de la responsabilidad de cambiar de una manera radical. En esa atmósfera surgieron excelentes trabajos como los de la Rersonalidad Autoritaria (Adorno, Frenkel-Brunswik, Levinson, y Sanford, 1950).

Desde mi disciplina, la Psicología Social, el racismo ha sido también uno de los temas de estudio clásicos, y también comenzó siendo estudiado como una aberración, una excepción en contraste con una sociedad "sana" y ejemplificante (aunque ya nos indicaría Fromm², en un comentario que sigue siendo válido, que nuestras sociedades occidentales están radicalmente enfermas). Enseguida pasó a ser entendido como un fenómeno que hunde sus raíces no en la particularidad de algunas personas particulares, sino en características más inherentes a la psicología humana (por lo tanto debemos acotar que son características más psicosociales) y extendidas a todos los grupos humanos.

² Fromm, 1956.

Recogiendo esta tradición de la Psicología Social podemos también acercarnos a la explicación del fenómeno racista a través de las teorías de la obediencia de Milgram (2004), del experimento de la prisión de Zimbardo (1999, 2007), o del experimento de Jane Elliot (1968)³, entre otros, tal y como nos sugieren Mc Gettigan y Smith (2016). En estos y similares estudios podemos encontrar algunas de las claves que pueden aclararnos algunas de las causas del racismo (seguramente más las personales que las societales), aunque por falta de espacio, los dejaremos aquí apuntados para posteriores escritos.

Creo que también es pertinente apuntar cómo en nuestras sociedades occidentales, esta forma de discriminación (al igual que otras que podríamos mencionar)⁴, es vista cada vez con más firmeza y amplitud, como odiosa en sí misma, y como un perverso fenómeno que debemos erradicar de entre nosotros/as, cuanto antes. Es también cierto, que no lo hemos conseguido todavía, y que nos queda aún un largo camino de esfuerzo para lograrlo. No será fácil, pero no por ello debemos de dejar de avanzar en su supresión.

Veremos en este escrito cómo cuando queramos ponerle una imagen al racismo, no hará falta que vayamos a buscar al KKK, o que nos remontemos a épocas remotas de nuestra historia, puesto que lo podemos encontrar con suma facilidad también entre nosotras/os, hoy en día, a veces a nuestro alrededor y en nuestra propia vida cotidiana, desagradablemente mucho más cerca de lo que querríamos pensar. Intentaremos verlo con más precisión en los siguientes apartados.

2. Algunas aportaciones teóricas interesantes, y descripción de nuevos tipos de racismo

No sería justo decir que estudio del racismo ha ido cambiando a lo largo del último siglo XX (y sigue evolucionando en el siglo XXI), sin reconocer que también ha ido cambiando la percepción

³ Año en el que llevó a cabo su famoso experimento sobre la discriminación "Ojos Azules-Ojos Marrones.

⁴ , No podemos olvidarnos del machismo, los prejuicios relacionados con la orientación sexual, los relacionados con la edad, o el sobrepeso –entre otros muchos-.

del fenómeno por parte de la mayoría social. De esta manera, hemos ido dejando atrás al original y burdo racismo clásico, que proclamaba en nuestros foros públicos la superioridad de algunos grupos sobre otros por una cuestión esencialista (la raza), de la que se derivaban los atroces comportamientos que todos y todas tenemos en mente, de violencia y atrocidades a lo largo de las últimas décadas e incluso hasta la actualidad (Bobo, 2001).

De esta manera, hoy en día casi todo el mundo (incluso quienes entrarían en la categoría de racistas), sabemos que está mal visto socialmente defender en público esas venenosas ideas otrora normalizadas de supremacismo y de superioridad⁵. El resultado es que quien las ostenta, sabe que debe ocultarlas a la opinión pública (Winant, 2001), al menos en su forma más cruda, si no quiere recibir la desaprobación social tajante y rigurosa (Tarman y Sears, 2005)⁶.

Esto no significa, por supuesto, que el racismo haya desaparecido. Simplemente nos indica que, como ya percibieron los autores y autoras que nos han precedido en el tratamiento de este tema, debemos de buscarlo en otras maneras (frecuentemente más aceptadas socialmente, o más ocultas) más discretas, es decir, no tan evidentes a como estábamos acostumbrados/as. No es el racismo vociferante de antaño (aunque a veces también este racismo parece resurgir), sino un racismo que como veremos, a veces pasa desapercibido incluso para la misma persona que lo tiene interiorizado.

Aquí exploraremos dos de estas maneras, que a veces, como decimos, pasan desapercibidas (Oskamp y Schultz, 2005⁷; Romm, 2010⁸), pero que podemos rastrear desde muy cerca: nos referimos al racismo moderno y racismo aversivo, que

⁵ Tal y como cita Bobo (1996), "Argumentamos que en el período posterior a la II Guerra Mundial, las actitudes de los blancos americanos presuponen un cambio desde el Racismo Jim Crow hasta el Racismo Laissez-Faire".

⁶ En Romm, 2010.

⁷ Oskamp y Schultz (2005) realizan la siguiente clasificación: Racismo Moderno, Racismo Simbólico, Racismo Aversivo, Conflicto Grupal Realístico.

⁸ Romm menciona cinco tipos de racismo: racismo simbólico, racismo moderno, racismo aversivo, racismo cultural, racismo institucional y racismo institucional ciego (al color).

comenzaron a ser descritos y estudiados hace ya algunas décadas.

2.1. Racismo moderno

Este tipo de racismo fue descrito inicialmente por McConahay (1986), y tiene un gran parecido con el Racismo Simbólico también elaborado teóricamente en las décadas de 1980 y posteriores (Sears, Henry, y Kosterman, 2000); en nuestro caso nos centraremos en el primero, y en sus características, por tener un desarrollo más claro, desde el punto de vista de su construcción teórica, e investigaciones al respecto.

Comenzamos con la constatación de que una parte de la población sostiene de forma consciente posturas igualitarias y no prejuiciosas, en las que cree sinceramente, pero de manera inconsciente mantienen también sentimientos y creencias negativas de tipo racista (Dovidio y Gaertner, 2004), dando lugar a una contradicción entre creencias conscientes e inconscientes, o entre creencias y sentimientos.

Ello sería posible por la adquisición de ambas tendencias, por medio de vías diferentes, y en este caso con signos contrapuestos. Las creencias igualitarias habrían sido adquiridas a través de la socialización en la escuela y los medios de comunicación, que han experimentado un cambio neto hacia el igualitarismo en las últimas décadas, mientras que los sentimientos y creencias discriminatorias, provendrían de una socialización más temprana, y seguramente menos evidente (Gaertner y Dovidio, 2005).

Es característico del racismo moderno mantener la creencia de que en nuestra sociedad actual se ha eliminado ya todo tipo de discriminación, mientras se mantienen de manera injustificada medidas que se posicionan de manera favorable a las minorías (en este caso identificadas por su origen étnico) (Cuadrado, 2009). Esta situación es percibida como injusta por parte de quien es racista moderno⁹, ante la percepción de que estas

⁹ Podemos ver en esta característica un calco de otras situaciones prejuiciosas, no difíciles de encontrar a nuestro alrededor, como por ejemplo aquellas que tienen como víctimas a las mujeres.

minorías gozan de una situación de privilegio, y estarían abusando del sistema social, y de sus ventajas, valiéndose de una injustificada discriminación¹⁰. Este sentimiento de injusticia, se compatibilizaría en este caso, con creencias conscientes igualitarias, y sería experimentado por estas personas como un sentimiento vindicativo justo (y en ningún caso discriminatorio, puesto que se basa en hechos racionalizados como objetivos y justos).

De una manera general podemos interpretar en este tipo de racismo la confrontación en el ámbito de “nuestros” valores, con los valores de “los otros/as”, en la que “nuestros” valores se verían amenazados y en peligro de ser sustituidos por los valores de “los otros”. En este caso, hemos sustituido raza superior/raza inferior, por valores superiores/valores inferiores, que nos libran de sentirnos racistas, y nos justifican en el mantenimiento de sentimientos/creencias/comportamientos negativos, dirigidos hacia las personas que portan esos “valores inferiores” (que casualmente coinciden con los viejos patrones de categorización por razas).

2.2. Racismo aversivo

En el racismo aversivo, de nuevo, podemos describir a personas que, de manera consciente, aspiran a no tener este tipo de prejuicios, a los cuales son decididamente contrarios/as, y mantienen creencias igualitarias consciente (Dovidio y Gaertner, 2004; Gaertner y Dovidio, 1986). Sienten rechazo a aparecer ante las demás personas (o ante ellos/ellas mismas) como racistas, siguiendo las indicaciones normativas y los usos sociales al respecto. De esta manera, la tendencia prejuiciosa aparecería solamente en situaciones en las que las normas sociales no sean lo suficientemente fuertes, y no pongan en evidencia el aspecto racista de su actitud.

¹⁰ En Estados Unidos el sentimiento estaría más nítidamente alineado con la defensa de los “valores americanos” o los correspondientes con la ética protestante, que estarían amenazados por quien es “ajeno/a” a ellos, y no solamente no los respeta, sino más bien se aprovecha de ellos ventajosamente.

Como en el caso anterior, los sentimientos y creencias racistas, son inconscientes, y aparecerán cuando el contexto social sea ambiguo, o contrario a las personas contra las que se dirige, y puedan ser racionalizadas utilizando criterios ajenos a la raza (como constructo social, tal y como lo construye el individuo con prejuicios racistas). Pueden, por lo tanto actuar de una manera racista siempre y cuando no vean amenazada su auto-imagen de personas igualitarias, que actúan sin tener en cuenta consideraciones ligadas a la raza.

En contraste con el racismo tradicional¹¹, el racismo aversivo se compadece de las víctimas del racismo, mantienen principios de igualdad, y una visión de sí mismos/as como no prejuiciosos, no racistas, aún sin haberse desembarazado de sentimientos y creencias negativas y prejuiciosas, en su mayoría inconscientes.

La manifestación interior del/de la racista aversivo/a es de incomodidad, de miedo, e incluso de remordimientos, derivados de la contradicción interna que soporta la persona, ante la situación de cómo cree que debe ser/comportarse/sentir (o incluso cómo cree que es en realidad), y los sentimientos contrapuestos que experimenta.

Por lo tanto, el racismo aversivo no es tan evidente/censurable ni tan detectable como el racismo clásico. No entran en confrontación directa con lo que establece la ley, ni con lo que socialmente ha quedado establecido de una manera clara e inequívoca. Ello entrañará los ya mencionados problemas de detección, y por lo tanto de implementación de los mecanismos pertinentes para su corrección (ni siquiera quien lo experimenta llega a ser consciente de ello). Los racistas aversivos creen hacer siempre lo correcto a este respecto (y por lo tanto no tienen razones ni motivación para cambiar). Reconocen que el racismo aún existe, pero no son conscientes de formar parte de ello. Es fácil de camuflar cuando coincide con otra posible razón objetiva para justificar la decisión prejuiciosa (esta razón objetiva sirve de excusa para el comportamiento negativo, negando el racismo).

¹¹ Kovel (1970) lo denomina dominative racist is the "type who acts out bigoted beliefs – he represents the open flame of racial hatred"

Gaertner y Dovidio (1986) nos presentan cuatro posibilidades, entresacadas de diversos estudios, que explicarían la adquisición de este tipo de actitudes inconscientes:

- Actitudes de las que no se es consciente y que son contradictorias con otras más conscientes (Fazio y Olson, 2003).
- Actitudes aprendidas inconscientemente durante la infancia (Wilson et al., 2000).
- Asociación con respuestas aprendidas ante la percepción de amenaza (Phelps et al., 2000).
- Incapacidad o falta de motivación para adecuar los comportamientos a las actitudes conscientes (Fazio, 1990; Kawakami, Dovidio y van Kamo, 2005).

Vemos por lo tanto, que hay una gran similitud entre el Racismo Aversivo y el Racismo Moderno, ya que ambos coinciden en la incoherencia interna- entre sentimientos, comportamientos y creencias-, y en la inconsciencia de ser realmente racista, por parte de quien entra dentro de estas clasificaciones.

2.3. Consecuencias comunes de estos tipos de racismo no tradicional

Son por lo tanto, esas convergencias entre Racismo Aversivo y Racismo Moderno, las que nos van a interesar, al igual que la coincidencia de ambos tipos de racismo al desmarcarse del racismo tradicional:

- Hemos constatado que no está bien visto ser racista (y quien sabe que lo es, lo intenta ocultar o justificar).
- Igualmente vemos que surge un nuevo racismo en el que las personas racistas no son conscientes del mismo. Constatamos que el racismo no se forma de una única manera, y que muchas veces es adquirido a un nivel que se escapa de nuestra consciencia.
- Los nuevos racismos se justifican a la sombra de situaciones que les permiten actuar de manera negativa, con el consuelo de tener una justificación racional objetiva (lo que les salva de verse obligados a considerarse racistas).

El Mundo es cambiante y el racista no tradicional puede sentir añoranza por épocas pasadas, o por valores/creencias mayoritarias en esas otras épocas, ya que van más en consonancia. No podemos por ello pensar que quienes se encuadran en este tipo de racismos requieren menos de nuestra atención y precaución que los racistas tradicionales.

3. Reflejos de estos nuevos conceptos sobre actuaciones futuras

A continuación presentaremos algunas de las constataciones que se desprenden de los apartados anteriores, al igual que algunas consecuencias que puede ser útil tener en cuenta cuando trabajamos en el ámbito del racismo.

3.1. Nuevo punto de partida, y consideraciones de política social y educativa

- 1) El racismo se manifiesta en nuestros comportamientos, en nuestras actitudes, en nuestros sentimientos y creencias acerca de aquellas personas a las que adscribimos a grupos que creemos inferiores a nosotros/as.
- 2) Las formas del racismo están cambiando (y lo seguirán haciendo en el futuro).
- 3) Debemos prepararnos para poner en evidencia aquellos tipos de racismo que se enmascaran tras otros tipos de justificación.
- 4) El racismo del que no somos conscientes es el más persistente y resistente, ya que no levanta señales de alarma (al no ser visible no se le busca remedio). Es importante que estemos preparados para encontrarlo, a veces, cerca o incluso en nosotros/as mismos/as, para poder erradicarlo.
- 5) No debemos pensar que las personas a quienes etiquetamos de racistas aversivas o modernas, son distintas de nosotras/os. Tampoco debemos creer que quien sufre esta contradictoria manera de sentir/crear/comportarse, lo hará sin remedio el resto de sus vidas. Es posible cambiar e incluso auto-educarse (en el sentido amplio del término), para desterrar aquellos

prejuicios con los que, además, no estamos de acuerdo a un nivel consciente.

6) Es desde nuestras instituciones, desde donde se debe apoyar y facilitar, tanto el proceso de cambio personal, como la educación de las siguientes generaciones. Es necesaria la voluntad política de hacerlo (que proviene en gran medida de la toma de conciencia del problema), y enviar señales claras a en todos los ámbitos sociales que permitan e impulsen los cambios a nivel personal.

5) Siguiendo en el plano público, hay quien puede caer en la tentación de utilizarlo para obtener réditos políticos y sociales, que permitan seguir justificando un orden social que reproduzca las desigualdades ya existentes, y esto es posible por la impunidad que otorga el utilizar un racismo que al ser difícil de detectar, no levante las alarmas sociales que la corriente igualitaria de las últimas décadas ha conseguido instalar en la sociedad.

6) Por lo tanto, es imprescindible detectar y denunciar situaciones en las que se manipule a amplias capas de población, que en contra de sus convicciones, e inconscientemente, mantengan actitudes racistas a las que se oponen.

7) Hoy en día hablamos de micro-racismos, micro-machismos, etc., y es posiblemente en esos pequeños recovecos de nuestra vida cotidiana, en donde el racismo puede encontrar espacios, no solamente para mantenerse y reproducirse, sino incluso para propagarse y crecer, fuera de los controles que nuestras sociedades actuales han ido tejiendo contra el racismo tradicional.

8) El racismo, como todos los prejuicios, se comparte socialmente¹², y puesto que ninguna persona está aislada de la sociedad, ello implica que debemos sospechar de planteamientos maniqueos (racistas/antirracistas), y hacer el esfuerzo social y personal de descubrir en qué medida, el racismo circundante hace también mella en los comportamientos, creencias y sentimientos propios y de

¹² Podemos afirmar, que los prejuicios raciales, como todas las actitudes, son en gran medida aprendidas, sobre todo por medio de la imitación (Bandura, 1977), y de una manera inconsciente, tanto para quien lo transmite, como para quien lo aprende.

quienes oponiéndonos al racismo, nos adscribimos al grupo de antirracistas.

9) Es importante que en los programas educativos, o en las campañas públicas contra el racismo, tengamos una visión lo más completa posible, acerca de sus diversas manifestaciones, para poder trabajar más eficazmente en su erradicación. En ello incluimos los diferentes ámbitos en los que puede tener cabida el trabajo por una sociedad más justa, como el laboral, ocio, medios de comunicación, y convivencia ciudadana en su más amplio aspecto.

La investigación científica respecto al racismo, desde diferentes ámbitos, no ha parado de crecer en estas últimas décadas, acumulando evidencias e interpretaciones teóricas renovadas. Por supuesto, este esfuerzo debe continuar y redoblar. Como veremos en el siguiente apartado, también será necesario que nos centraremos en la necesidad de que la búsqueda y presentación de datos estadísticos respecto al racismo, no dejen de lado aquéllos aspectos que reflejan estos racismo más enmascarados, sobre los que especialmente necesitamos conocer su evolución, y amplitud, para poder combatirlos más eficazmente.

3.2. Necesidad de mejores datos a nivel europeo y a nivel estatal

Así como en Estados Unidos el tema del racismo ha sido muy estudiado y seguido de cerca, paradójicamente, y teniendo en cuenta la historia reciente de Europa, aquí no es fácil encontrar información estadística que nos permita hacer un seguimiento serio del tema del racismo. Aunque no nos hemos extendido en apartados anteriores acerca de ello, hay que reclamar que también en Europa debemos encontrar nuevos medios para medir y sopesar la presencia de los nuevos racismos, en nuestras sociedades.

Aunque hay asociaciones e instituciones que intentan llevar adelante los aspectos de investigación (además de los necesarios de concienciación, acompañamiento legal, y denuncia, entre otros), hacemos notar que el Observatorio Europeo del Racismo y la Xenofobia, creado en 1987, fue reemplazado por la Agencia de los Derechos Fundamentales de

la Unión Europea, en 2007. Finalmente, esta Agencia nos remite a los Informes Raxen, y a los servicios estadísticos nacionales (en nuestro caso el CSIC) si queremos obtener datos al respecto. Esta evolución nos deja una sensación de vacío al respecto. Debemos reclamar por tanto, a los responsables-tanto políticos como técnicos- un cuidado especial por cubrir la necesidad de estos datos. Es posible que para ello sean necesarios nuevas metodologías de recogida de datos, y una estructuración renovada, que nos permita hacernos una idea de cómo evoluciona este aspecto del racismo, tanto a quienes investigamos el tema como a quienes trabajan sobre la realidad social de una manera directa.

Desde la Psicología Social se han desarrollado nuevos métodos para detectar estos nuevos tipos de racismo, y aunque no es objeto de este trabajo, sí nos dan pie a demandar que los datos recolectados respecto al racismo, se adecúen y complementen a esta nueva perspectiva teórica, de modo que los datos recopilados sean realmente efectivos. Nuestras instituciones europeas, y estatales, deben hacer el esfuerzo de complementar sus datos (a veces bastante escasos y no del todo satisfactorios), y adaptarse a la búsqueda de nuevos datos, tal y como nos sugieren los desarrollos teóricos (ya no tan) recientes, respecto al racismo.

Recordemos que los nuevos racismos alimentan al racismo tradicional. Necesitamos estadísticas actualizadas, comparables, fiables y accesibles que nos den una dimensión del fenómeno, y estudien con detalle no solamente el rampante racismo tradicional (que de nuevo campa a sus anchas en Europa), sino especialmente los tipos de racismo de los que hemos tratado.

4. Conclusión

Aunque no parece justo llamar racista a quien desarrolla este tipo de prejuicios, sin ser consciente de ello, debemos recordar que a pesar de todo, con sus comportamientos, creencias y sentimientos, las personas a las que hemos identificado como racistas modernas y racistas aversivas, contribuyen a perpetuar una situación dolorosa de injusticia, ante la que no podemos mirar hacia otro lado, y que por lo tanto debemos atajar.

Debemos recordar, además, que estas personas son un factor en el que se sigue apoyando el racismo tradicional, para ganar terreno social y político, en su búsqueda por deshacer el igualitarismo que –aún sin estar definitivamente asentado- nos ha costado tanto esfuerzo comenzar a afianzar.

Es nuestra responsabilidad el seguir trabajando en este terreno, en la medida de nuestras posibilidades, y en la variedad de ámbitos en los que nos movemos, para poder alcanzar una sociedad en la que el racismo y el resto de prejuicios discriminatorios dejen de tener su lugar, tanto como amenaza directa, como en su función de insidiosos compañeros en nuestra cotidianeidad¹³.

¹³ No quiero terminar este escrito, sin hacer una referencia, aunque sea testimonial, a los trabajos y aportaciones teóricas que podemos encontrar, dedicados a los mecanismos de disolución de los prejuicios racistas, y las maneras en las que los mecanismos que ya conocemos se pueden revertir para amortiguar e incluso hacer desaparecer el racismo. Cada vez son más, y sería imposible mencionar, aunque solo fuera a los más importantes, pero dejaré señalados al menos algunos de ellos, como el concepto de *The Common Ingroup Identity Model* (Nier, Gaertner y Dovidio, 2001), relacionado con la Categorización Social de Tajfel y Turner (1979), o autores como Rawinovitz (2005), los trabajos sobre el conflicto de Bobo (1988), o los trabajos sobre contacto y cooperación, por ejemplo de Brewer y Miller(1984), o los amplios trabajos de Gaertner y Ovidio (por ejemplo, Dovidio et al., 2004) entre otros muchos.

5. Bibliografía

- Adorno, T., Frenkel-Brunswik, E., Levinson, D. y Sanford, R. (1950). *The authoritarian personality*. New York: Harper.
- Allport, G. (1935). Attitudes. In C. Murchison (ed.), *A handbook of social psychology*. Worcester: Clark University Press.
- Ajzen, I. (2005). *Attitudes, Personality and Behavior*. Maidenhead: Open University Press
- Bandura, A. (1977). *Social learning theory*. Englewood Cliffs: Prentice-Hall.
- Bobo, L. D. (1999). Prejudice as group position: Microfoundations of a sociological approach to racism and race relations. *Journal of Social Issues*, 55, 445–472.
- Bobo, L. D. (2001). Racial attitudes and relations at the close of the twentieth century, en N. Smelser, W. Wilson, y F. Mitchell (eds.), *America becoming: Racial Trends and their Consequences*. Washington: The National Academies Press.
- Bobo, L. D., Kluegel, J. R., & Smith, R. A. (1996). *Laissez-faire racism: The Crystallization of a kindler, gentler anti-black ideology*. Russell Sage Foundation. Consultado el 23 de septiembre de 2020. <http://epn.org/sage/rsbobo1.html>
- Brewer, M., y Miller, N. (1984). Beyond the contact hypothesis: Theoretical perspectives on desegregation, en Miller, N., y Brewer, M. (eds.), *Groups in contact: The psychology of desegregation* (pp. 281-302). Orlando: Academic Press.
- Cuadrado, I. (2009). Análisis psicosocial del prejuicio, en E. Gaviria, M. López, y I. Cuadrado (coord.), *Introducción a la Psicología Social*. Sanz y Torres. Madrid.
- Dovidio, J. (2001). On the nature of contemporary prejudice: The third wave. *Journal of Social Issues*, 4, 829–849.
- Dovidio, J., y Gaertner, S. (2004). Aversive racism, en M. Zanna (ed.), *Advances in experimental social psychology*. San Diego: Academic Press.
- Dovidio, J., y Gaertner, S. (2008). New Directions in Aversive Racism Research: Persistence and Pervasiveness, en Cynthia Willis-Esqueda (ed.) *Motivational Aspects of Prejudice and Racism*. Lincoln: Springer.
- Dovidio, J., Gaertner, S., Nier, J., Kawakami, K., y Gordon, H. (2004). Contemporary Racial Bias. When God People Do

- Bad Things, en A. Miller (ed.). *The Social Psychology of Good and Evil*. New York: The Guilford Press.
- Duckitt, J. (1992). *The social psychology of prejudice*. New York: Praeger.
- Elliot, J. (1968). *Ojos Azules – Ojos Marrones*. Consultado el 13 de octubre de 2020.
<https://www.pbs.org/wgbh/frontline/film/class-divided/>
 - Fazio, R. (1990). Multiple processes by which attitudes guide behavior. The MODE model as an integrative framework, en - . Berkowitz (ed.), *Advances in experimental social - psychology*. Orlando: Academic Press.
 - Fazio, R., y Olson, M. (2003). Implicit measures in social cognition research: Their meaning and use. *Annual Review of Psychology*, 54, 297–327.
 - Fromm, E. (1956). *Psicoanálisis de la Sociedad Contemporánea*. México: Fondo de Cultura Económica.
 - Gaertner, S., y Dovidio, J. (1986). The aversive form of racism, en J. Dovidio, y S. Gaertner (eds.), *Prejudice, discrimination, and racism*. Orlando: Academic Press.
 - Gaertner, S., y Dovidio, J. (2005). Understanding and Addressing Contemporary Racism: From Aversive Racism to the Common Ingroup Identity Model. *Journal of Social Issues*. 6(3), 615-639.
 - Gaertner, S., y Dovidio, J. (2008). Addressing Contemporary Racism: The Common Ingroup Identity Model, en Cynthia Willis-Esqueda (ed.) *Motivational Aspects of Prejudice and Racism*. Lincoln: Springer.
 - Jones, J. (1997). *Prejudice and racism*. New York: McGraw-Hill.
 - Katz, P., y Taylor, D. (eds.) (1988). *Eliminating Racism. Profiles in Controversy*. New York: Springer.
 - Kawakami, K., Dovidio, J., y van Kamp, S. (2005). Kicking the habit: Effects of nonstereotypic association training and correction processes on hiring decisions. *Journal of Experimental Social Psychology*, 41, 68–75.
 - Kovel, J. (1970). White racism: A psychohistory, citado en S. Gaertner, y J. Dovidio, J. (2008). Addressing Contemporary Racism: The Common Ingroup Identity Model , en Cynthia Willis-Esqueda (ed.) *Motivational Aspects of Prejudice and Racism*. Lincoln: Springer.
 - Leach, C.W. (2005). Against the Notion of a ‘New Racism’. *Journal of Community and Applied Social Psychology*. 15, 432-445.

- McConahay, J. B. (1986). Modern racism, ambivalence, and the modern racism scale. In J. F. Dovidio & S. L. Gaertner (eds.), *Prejudice, discrimination, and racism*. Orlando: Academic Press.
- McGettigan, T., y Smith, E. (2016). *A formula for eradicating the racism*. Nueva York: Palgrave y MacMillan.
- McGuire, W. (1969). The nature of attitudes and attitude change, en G. Lindzey y E. Aronson (eds.), *The handbook of Social Psychology*. Reading: Addison-Wesley
- Milgram, S. (2004). *Obedience to authority: An experimental view*. New York: Perennial Classics.
- Nier, J., Gaertner, S., Dovidio, J., Banker, B., y Ward, C. (2001). Changing interracial evaluations and behavior: The effects of a common group identity. *Group Processes and Intergroup Relations*, 4, 299-316.
- Oskamp, S, y Schultz, W. (2005). *Attitudes and Opinions*. Mahwah : Lawrence Erlbaum Associates.
- Phelps, E., O'Connor, K., Cunningham, W., Funayama, E., Gatenby, J., Gore, J., et al. (2000). Performance on indirect measures of race evaluation predicts amygdala activation. *Journal of Cognitive Neuroscience*, 12, 729-738.
- Rabinowitz, J., Wittig, M., von Braun, M., Franke, R., y Zander-Music, L. (2005). Understanding the relationship between egalitarianism and affective bias: Avenues to reducing prejudice among adolescents. *Journal of Social Issues*, 61(3), 525-545.
- Romm, N. (2010). *New racism. Revisiting researcher accountabilities*. Dordrecht: Springer.
- Sears, D., Henry, P., y Kosterman, R. (2000). Egalitarian values and contemporary racial politics, en D. O. Sears, J. Sidanius, y L. Bobo (eds.), *Racialized politics: The debate about racism in America*. Chicago: University of Chicago Press.
- Tajfel, H., y Turner, J. (1979). An integrative theory of intergroup conflict. En W.G. Austin y S. Worchel (Eds.): *The Social Psychology of in-tergroup relations*(pp. 33-47). Monterey, CA: Brooks- Cole.
- Tajfel, H., y Turner, J. (1986). The social identity theory of intergroup behavior, en S. Worchel y W. Austin (eds.), *The social psychology of intergroup behavior*. Chicago: Nelson-Hall.

- Tarman, C., y Sears, D. (2005). The conceptualization and measurement of symbolic racism. *The Journal of Politics*, 67(3), 731–761.
- Wilson, T., Lindsey, S., y Schooler, T. (2000). A model of dual attitudes. *Psychological Review*, 107, 101–126.
- Winant, H. (2001). *The World is a ghetto: Race and democracy since world war two*. New York: Basic Books.
- Zárate, M. (2009). Racism in the 21st Century, en N. Todd (ed.), *Handbook of Prejudice, Stereotyping, and Discrimination*. New York: Psychology Press.
- Zimbardo, P. (1999). *Stanford Prison Experiment*. Consultado el 13 de octubre de 2020. <http://www.prisonexp.org/psychology/4>.
- Zimbardo, P. (2007). *The Lucifer Effect: Understanding How Good People Turn Evil*. New York: Random House.

Raza, etnia y racismos en un mundo global: Un enfoque sociológico

Sònia Parella Rubio
Universidad de Barcelona (UAB)
sonia.parella@uab.es

Resumen

El capítulo ofrece una aproximación sociológica a los conceptos raza y etnicidad como constructos sociales, asumiendo que ambos han sido reedificados bajo condiciones históricas concretas, con el fin de legitimar relaciones de dominación, explotación y control de determinados grupos sociales. Tales confluencias explican que, lejos de haberse superado el racismo en su acepción clásica (racismo biológico), se asista a una metamorfosis ideológica que lo ha desplazado hacia la cultura y que sus manifestaciones sean cada vez más complejas, sutiles y fragmentadas, aunque no por ello menos sistémicas y estructurales. El texto concluye con una reflexión sobre la necesidad que el antirracismo como posicionamiento ideológico adopte una dimensión política y no solo moral, en un contexto en el que el racismo ya no se expresa principalmente a través del racismo tradicional (biorracismo)

1. Introducción

En los últimos años se han reactivado intesamente los debates académicos y políticos acerca de los conceptos de “raza” y “racialización”. Qué duda cabe que para entender las desigualdades sociales en cualquier sociedad que se precie, el análisis de categorías sociales como la etnicidad o la raza nos permite conocer el funcionamiento de los mecanismos que condicionan los procesos de distribución de roles sociales y de acceso a los recursos (riqueza, prestigio poder...), en base a diferencias entre grupos sociales que han sido socialmente construidas y posteriormente “naturalizadas” (Stolcke, 2000). Todos estos conceptos tienen la especificidad, de acuerdo con Wade (2000), de cambiar y modificarse conforme a los contextos de cada época y al tipo de relaciones que se construyen, a nivel social, económico y político, así como también en relación al conocimiento institucionalizado. Ambos términos, raza y etnicidad son producto de condiciones históricas concretas y

varían sustancialmente de una formación social a otra (Hall, 1980, 1992) Por otra parte, la raza y la etnicidad no pueden ser entendidas como una mera expresión de las relaciones de clase, tal y como pronosticaron en su momento los modelos marxistas clásicos (Restrepo, 2004). La raza y la etnicidad constituyen fenómenos sociales autónomos, por lo que el racismo no es susceptible de ser reducido a una cuestión de desigualdad de clase y, por ende, tampoco puede ser combatido en base a esta asunción.

A la hora de distinguir ambos conceptos, a menudo nos enfrentamos a la dificultad de delimitar conceptualmente qué entendemos por “raza” y “etnia” y en qué medida pueden considerarse términos opuestos, o, por el contrario, responden a los mismos procesos de producción ideológica. Desde algunos ámbitos académicos se aboga por eludir el uso del concepto “raza” y utilizar el término étnico como sinónimo de racial, con la finalidad de desmarcarse y distanciarse de las ideologías raciales pretendidamente científicas (Wade, 2000). Pero dejar de usar el término “raza” no soluciona el debate, ni tampoco la capacidad de diagnóstico y de análisis de sus consecuencias. Y eso es así por cuanto sigue habiendo racismo, entendido como un tipo de práctica cuya especificidad refiere a la ineluctable naturalización de la segregación, separación y jerarquización de la diferencia, de acuerdo con Hall (1992), aunque adopte manifestaciones diversas. En consecuencia, cabe no abandonar el concepto, sino situarlo en su pluralidad e historicidad, para llegar a la constatación de que no existe un solo racismo sino racismos, tal y como se desarrollará en posteriores apartados.

A juicio de Wade (2000), la noción de “raza” remite a diferencias fenotípicas, físicas o biológicas, así como a la pertenencia basada en la idea de “pueblo” (origen familiar, ancestros, herencia, consanguinidad, etc.); mientras que la etnicidad se utiliza para identificar a grupos étnicos en base a características que van más allá de los rasgos físicos e integran principalmente elementos culturales que tienen más que ver con la adhesión identitaria (Malgesini y Giménez, 2000). De todas formas, como veremos más adelante, autores como Hall (1980) trascienden la simple oposición entre raza y etnicidad y concluyen que aunque el “racismo biológico” recurra a las

características físicas, estas características siempre connotan diferencias sociales y culturales. En sentido inverso, toda diferencia cultural, cuando es reificada y esencializada, a menudo entraña también marcadores de tipo fenotípico. Hallar criterios de demarcación entre ambos conceptos resulta pues sumamente problemático.

Este capítulo tiene como principal objetivo ofrecer una aproximación sociológica a los conceptos raza y etnicidad como constructos sociales, que han sido reificados bajo condiciones históricas concretas, con el fin de legitimar relaciones de dominación, explotación y control de determinados grupos sociales. Tales confluencias entre ambos términos nos permiten mostrar, en la segunda parte, que lejos de haberse superado el racismo en su acepción clásica (racismo biológico), se asiste a una metamorfosis ideológica que lo ha desplazado hacia la cultura y que se concreta en manifestaciones y expresiones cada vez más complejas, sutiles y fragmentadas, pero no por ello menos sistémicas y estructurales. De ahí la conveniencia de hablar de “racismos” en plural. El texto concluye con una reflexión sobre cómo debe posicionarse el antirracismo ante la mutación que ha experimentado el racismo clásico

2. Una aproximación al la noción de raza

La raza nos remite a una construcción sociohistórica, variable en el tiempo y el espacio, que pretende justificar determinadas desigualdades sociales a partir de las diferencias físicas (Stolcke, 2000). El racismo, como teoría de la diferencia biológica, se fundamenta en la creencia que una raza es congénitamente superior (o inferior) a otra. El componente teórico del racismo biológico se denomina, según Pierre-André Taguieff (1992), racialismo: a saber, la teoría explícita de las razas humanas descritas y clasificadas según los métodos de las ciencias naturales, en base a la tesis del determinismo biológico (o genético) de la organización jerárquica y desigual de las razas. En su vertiente de doctrina o ideología biológica, el racismo es una teoría intrínsecamente falsa, desprovista de toda base científica (Taguieff, 1988 y 1992). Esto no significa negar la diversidad física o fenotípica dentro de la especie humana; sino simplemente afirmar que no existe base biológica alguna para

poder clasificar y dividir los grupos en "razas" (Torres et al., 1999).

La mayoría de las aportaciones sobre "raza" con una base biológica y consideradas científicas, se inscriben en aportaciones surgidas desde mediados del siglo XVIII en Europa y luego en Estados Unidos. Cabe citar a autores como los británicos Francis Galton (1883) y el sociólogo Michael Banton (1967), que logran otorgarle el estatus de "teoría científica". El primero propuso el término "eugenesia" (*eugenics*) en su libro *Inquiries into Human Faculty*¹, para sostener la conveniencia de limitar la capacidad reproductiva de las razas inferiores y estimular la de las superiores, lo que iba a permitir mejorar los rasgos hereditarios en la especie humana (Castro, 2014). Banton (1967), por su parte, concluye que el comportamiento de un individuo viene determinado por caracteres hereditarios estables, que derivan de orígenes raciales separados, con atributos diferentes, que dan lugar a relaciones de superioridad e inferioridad. Bajo el nombre autorizado de la ciencia moderna, el racismo también se expresa en los trabajos de Darwin y el evolucionismo social o a la hora de construir el mito del arianismo, entre muchos otros (Bethencourt, 2015)

Otro exponente mucho más reciente del racismo biológico viene de la mano de los estadounidenses J. Herrnstein y Charles Murray (1994), con la publicación de una polémica obra, *The Bell Curve: Intelligence and Class Structure in American Life*, en la que afirman que la media del Coeficiente de inteligencia presenta variaciones entre los diferentes grupos raciales / étnicos. En base a los resultados de dicho estudio, los autores concluyen que la inteligencia viene determinada genéticamente y que la población "blanca" se situaría en lo alto de dicha jerarquía en cuanto a capacidades intelectuales y la población "negra" en las últimas posiciones.

Un autor clásico de la talla de Max Weber (1921), a principios del siglo XX, reconoce el carácter socialmente construido de las categorías raciales. Según el ilustre sociólogo, la raza únicamente existe si aparece una conciencia racial y una

¹ Citado en: Castro (2014)

pertenencia comunitaria, capaz de conducir a una acción -por ejemplo, al desprecio o a la segregación-. Desde esta perspectiva, el racismo es algo "socialmente condicionado". Y aunque el autor no rechaza la existencia de diferencias biológicas, sí propone sustituir el concepto de raza por el de "relaciones étnicas", por cuanto el sentimiento de pertenecer a una raza -y no necesariamente la realidad objetiva de la raza- es lo que contribuye a orientar la acción. De acuerdo con Oliver Cox (1948), las relaciones raciales no engloban todo contacto social entre personas de diferentes "razas", sino sólo aquellos contactos cuyas características sociales estén determinadas por la conciencia de diferencias "raciales".

Aunque el racismo basado en la desigualdad biológica se haya extinguido como teoría pseudo-científica, el racismo entendido como factor estructurador de la desigualdad sigue teniendo vigencia en nuestras sociedades, tanto a nivel de ideología como de comportamiento (prácticas, actos, discriminación, etc.). La raza sigue jugando un papel importante y visible a la hora de construir las diferencias. Si las prácticas humanas incluyen y excluyen a las personas en función de sus rasgos fenotípicos, ello comporta que se produzcan identidades colectivas y se estructuren desigualdades sociales en torno a divisiones de tipo racial. Se trata de "razas" como grupos socialmente definidos en un lugar y un momento histórico concreto, a partir de atributos físicos, como el color de la piel, los rasgos faciales, la textura del cabello, la altura, etc. El significado de la raza difiere en función del contexto histórico y social en que se articula (Torres et al., 1999).

En la actualidad, la palabra racismo ya no se utiliza en su acepción estricta, sino en un sentido más amplio, para designar un conjunto de comportamientos discriminatorios que no siempre remiten a un fundamento físico-biológico, tal y como abordaremos en siguientes apartados (Colectivo Ióé, 2000:94). Secundando a Wieviorka (1992, p. 26), las razas imaginarias y las razas reales desarrollan el mismo papel en el proceso social y, por tanto, desde el punto de vista de dicho funcionamiento, pueden ser consideradas idénticas. Es ahí donde subyace precisamente el problema sociológico. En palabras de Adrian Piper (1992)

“What joins me to other blacks, then, and other blacks to another is not a set of shared physical characteristics, for there is none that all blacks share. Rather, it's the shared experience of being visually or cognitively identified as black by a white racist society, and the punitive and damaging effects of that identification” (Piper, 1992, 30-31)

Por consiguiente, raza y racismo constituyen realidades separadas; de manera que de lo que se trata es de explicar el racismo al margen de toda referencia a la realidad ontológica de la raza. Es por ello que hay autores que prefieren hablar de "grupos racializados" y no tanto de "razas". Tal reticencia no sólo se explica por el hecho de querer huir de la connotación más biológica y reificadora de la categoría "raza", sino también para dar cuenta de definiciones arbitrarias, cambiantes según el contexto y el momento histórico. Las interacciones entre los grupos que son socialmente definidas o categorizadas como "razas" se conceptualizan como "relaciones racializadas" (Small, 1991). De acuerdo con R. Miles (1989, 1993), el proceso de "racialización" nos remite a una categorización, a una definición del "otro" en base a la cual se estructuran relaciones sociales de dominación y subordinación entre las personas, que apelan a características biológicas que se utilizan para definir y construir colectividades sociales diferenciadas. En definitiva, de acuerdo con Hering (2010) las razas no son el resultado sino la condición de argumentación del racismo.

De acuerdo con Malgesini y Giménez (2000), el origen del racismo como ideología hay que situarlo en el contexto de la expansión colonial de las potencias occidentales, de explotación esclavista o laboral de determinadas poblaciones y de conformación de la ciencia (en sustitución de la teología) como nuevo marco legitimador del saber. Es así como la noción de raza y la raciología se convierten en el recurso ideológico que permitió a determinadas pretensiones de dominio establecer las divisiones y caracterizaciones grupales que se precisaban para sus fines y, además, lograr dotarlas de legitimidad científicista.

Anibal Quijano (2014), el reconocido científico social peruano, sitúa el origen de la noción de “raza” en la expansión colonial europea a partir de 1492. Según el autor,

“la asociación entre ambos fenómenos, el etnocentrismo colonial y la clasificación racial universal, ayuda a explicar por qué los europeos fueron llevados a sentirse no sólo superiores a todos los demás pueblos del mundo, sino, en particular, naturalmente superiores”. (2014, 788)

Uno de sus más prolíficos discípulos, Ramon Grosfoguel (2007), argumenta que la idea de raza y las jerarquías etno-raciales globales surgen como categorías del mundo colonial y de la modernidad eurocentrada, a modo de prácticas sociales de dominación, control y explotación, que:

“atraviesa todas las relaciones sociales existentes tales como la sexualidad, género, conocimiento, clase, división internacional del trabajo, epistemología, espiritualidad, etc. y que siguen vigentes aun cuando las administraciones coloniales fueron casi erradicadas del planeta” (Grosfoguel, 2007, p. 4)²

De ahí que, para ambos autores, el concepto de «colonialidad del poder» constituye un eje axial, plenamente vigente, en la explicación de los procesos sociales gestados como patrón de dominación-explotación a partir de una organización racial del trabajo fundamentada en relaciones sociales no sólo asimétricas, sino somáticamente diferenciadas. (Martínez-Andrade, 2008).

3. Una aproximación a los conceptos de etnia y etnicidad

El concepto de etnia -así como sus derivados, "grupo étnico " o " etnicidad " - se utiliza en la gran mayoría de estudios antropológicos y sociológicos con una gran variedad de significados y una acusada imprecisión. Este concepto surge de la antropología de orientación particularista, con fuertes connotaciones raciales y biológicas. Sólo a partir de los años

² Extraído de una entrevista realizada por Angélica Montes Montoya y Hugo Busso (2007)

setenta se ha rescatado la etnia de la exclusividad esencialista y se ha preferido utilizar el concepto de "eticidad" o de "grupos étnicos", a fin de evitar confusiones que puedan distorsionar su contenido (Blanco, 2000; Malgesini y Giménez, 2000). Por lo tanto, del análisis de las numerosas definiciones de etnia, etnicidad o grupos étnicos se desprende una doble orientación: la esencialista / "objetivista", por un lado, y la relacional / "subjetivista", por el otro. En cualquier caso, ambas conceptualizaciones de la etnia parten de una premisa común: una comunidad de sujetos que se sienten iguales a sí mismos (inclusión) y diferentes a los demás (exclusión). Esta diferencia, ya esté sustentada en elementos considerados "objetivos", o simplemente en el propio deseo de diferenciación, es la que determina la naturaleza de la interacción entre los grupos que se reconocen diferentes entre sí, así como su acceso a los recursos.

En la primera orientación, la esencialista / "objetivista", imperan elementos objetivos como delimitadores de los grupos étnicos, tales como los orígenes comunes, la historia, la raza, la lengua y las características culturales. El hecho de compartir determinados rasgos objetivos comunes confiere a los miembros del grupo un sentimiento de cohesión y pertenencia, una conciencia de identidad. El mantenimiento de las etnias se basa, por tanto, en el continuismo cultural y en la homogeneidad cultural (Aranzadi. 1981).

En la orientación relacional / "subjetivista", en cambio, los elementos objetivos no se consideran la causa sino la consecuencia de la diferenciación étnica. El principal elemento definidor del grupo es la adscripción al mismo, sobre la base de criterios objetivos, variables en el tiempo y en el espacio, a los que se concede un alto valor simbólico como fuente de inclusión / exclusión (Blanco 2000, p.97). La definición de la etnia desde una concepción relacional, no esencialista ni "biológica", aflora de la mano de la obra de Fredrik Barth, "Los grupos étnicos y sus fronteras", aportación colectiva de antropólogos sociales escandinavos. Barth (1976 [1969]). La obra de Barth permite recuperar el concepto de etnia eliminando las connotaciones tradicionales de raza y de cultura. En ella se remarca que una etnia no es un grupo humano objetivamente configurado, a partir

de la posesión común de una serie de rasgos culturales, sino un grupo subjetivamente opuesto a otro u otros, diferenciado por la simple voluntad de distinguirse.

Es así como, de acuerdo con Blanco (1995, p. 50), la etnia deja de basarse en rasgos culturales objetivos y pasa a ser considerada una construcción cognitiva de la identidad colectiva, basada en símbolos culturales a través de los cuales se definen grupos e individuos, se establecen criterios de diferenciación y se estructura la interacción que regula los contactos interétnicos. Bajo este prisma, la etnicidad pasa a ser una forma de organización social y adquiere un fuerte significado simbólico. El punto central es la identificación de los miembros del grupo en oposición a los que no forman parte (dicotomía nosotros-ellos), a partir no tanto de categorías culturales objetivas, sino en función del entorno de relaciones interétnicas y las circunstancias históricas. De ese modo, para establecer una etnia bastaría con la conciencia de ser distinto, aún cuando esta conciencia esté totalmente vacía de contenido (Aranzadi, 1981). Tal como sostiene Gerd Baumann (2001, pp. 79-80), la etnicidad no es una propiedad de un grupo concreto, sino una categoría variable en función de los contextos sociales, un elemento más de una relación social. Poco importa qué elementos concretos se utilicen para separar grupos o las variaciones que experimenten a lo largo del tiempo.

Lejos de preservar una identidad cultural previa, la contraposición étnica constituye tal identidad. La cultura se convierte así en un elemento secundario en la definición de la etnicidad; si bien esto no quiere decir que no sea importante, ya que ofrece un contenido simbólico de referencia que sustenta tal identidad. Por tanto, de acuerdo con Blanco (2000, p. 101), el foco no debería residir tanto en los contenidos culturales de la etnicidad, sino en los mecanismos de adscripción que definen las fronteras entre un grupo étnico y otros y establecen normas y pautas de interacción entre *el ingroup* y *el outgroup*. Es así como la etnia es considerada una construcción cognitiva de la identidad colectiva, basada en símbolos culturales a través de los que se autodefinen grupos e individuos (Blanco, 1993, p. 69).

Los procesos de definición de las fronteras étnicas resultan funcionales para naturalizar las diferencias, lo que legitima relaciones sociales asimétricas y transforma las diferencias en desigualdad, a través de prácticas de diferenciación, regulación, normalización, exclusión y control. Estas fronteras étnicas responden a dispositivos discursivos y no discursivos de construcción de la diferencia totalmente equiparables a los que permitieron en su momento la aparición de las “razas”, sobre todo en cuanto a su historicidad (Restrepo, 2004, 2008). El hecho de que la premisa de la historicidad localizada afecte tanto a la noción de raza como a la de etnia, tiene como principal implicación el rebatimiento de los esencialismos no solo biologicistas, sino también culturalistas. En este sentido, la etnicidad ya no podría seguir siendo considerada la expresión de unos rasgos culturales primordiales que se mantienen inmutables a través de la historia, enraizados en un supuesto inconsciente colectivo. La etnicidad, al igual que la raza, no es más que el resultado de las interacciones históricamente situadas en contextos de relaciones de poder constituyentes de grupos, identidades y sujetos determinados (Restrepo, 2004, 2008). Desde este enfoque anti-esencialista de los estudios culturales, Stuart Hall (1980) plantea que, aunque la etnicidad no pueda reducirse a la ideología, debe estudiarse como producción ideológica, a partir de una historización y contextualización de los procesos de subjetivación que la hacen posible y que producen el sujeto étnico.

4. Racismos en un mundo globalizado

De acuerdo con el historiador portugués Francisco Bethencourt (2015), el racismo es la suma de prejuicios generados entre grupos que se conciben como pueblos o etnias diferentes, normalmente en competencia por espacios de poder, que derivan en acciones de tipo discriminatoria. El racismo tiene diversos momentos y numerosas manifestaciones, dependiendo de los períodos históricos y la mayor o menor influencia que hayan tenido la ciencia o la religión en su legitimación. En este sentido, el autor sostiene que las teorías de las razas no antecedieron al racismo, sino al revés.

En la actualidad, la metamorfosis ideológica del racismo hacia la cultura ha desplazado las formas más clásicas de legitimidad que habían permitido perpetuarlo hasta la primera mitad del siglo XX. Tal y como argumenta Wieviorka (2007), las manifestaciones y concreciones del racismo son cada vez más complejas y fragmentadas, por cuanto dicho fenómeno conjuga dinámicas internas y supranacionales que nos conducen a la necesidad de hablar de racismos en plural. Se trata de racismos cuyo análisis exige la interacción entre elementos estructurales, culturales e históricos que provocan: i) que siga perviviendo la coexistencia de lógicas tanto de inferiorización y desigualdad con fines de dominación y explotación, como de diferenciación, purificación, depuración y exterminio; ii) la globalización de determinadas categorías (por ejemplo, el islam o los efectos de la esclavitud, o la arquitectura racista del régimen de fronteras.); iii) que se consideren “racializadas” personas sin una pertenencia común; iv) que se desnaturalicen algunos “pasados” con el fin de olvidar o desactivar determinadas categorías raciales.

En palabras de Wieviorka (2007):

“Por lo tanto, el paisaje del racismo parece hoy mucho más problemático que en el pasado. Por una parte, en las sociedades occidentales, el fenómeno se desarrolla en función de la evolución interna de ellas y, especialmente, de su fragmentación cultural y social que causa que grupos numerosos —cada uno de ellos caracterizado por una identidad, una memoria, una cultura, una pertenencia étnica, religiosa, etcétera— puedan ser, simultáneamente, víctimas y culpables del racismo”. (Wieviorka 2007, p. 20)

Por otra parte, si bien podemos afirmar que las ideologías bio-racistas más explícitas han sido superadas (exceptuando las corrientes de pensamiento todavía vigentes en torno al supremacismo racial, como es el caso del supremacismo blanco, cuyo objetivo es recuperar sociedades blancas de raza pura), cabe recordar que el racismo epistémico (Grosfoguel, 2011a), mucho más sutil, sigue plenamente vigente; siendo la forma fundacional y la versión más antigua del racismo y una de sus manifestaciones más globalizada (por ejemplo, para entender la islamofobia). Este tipo de racismo opera en el plano epistémico,

a través de los privilegios de las elites «occidentales», que han considerado «Occidente» como la única tradición de pensamiento legítima capaz de producir conocimiento y como la única con acceso a la «universalidad», la «racionalidad» y la «verdad» en el mundo actual (Grosfoguel, 2011a, p.343). Se trata de un patrón de “injusticia epistémica”; es decir, de acceso desigual al conocimiento y a las posibilidades de difundirlo, que conduce a una mutilación de muchas expresiones de formas de pensamiento tradicionales, indígenas, precoloniales o simplemente nacionales (Wieviorka, 2018). El racismo epistémico impacta en todas las vertientes del conocimiento, si bien en las ciencias sociales es donde resulta más evidente su hegemonía y donde resulta más urgente avanzar hacia la descolonización del conocimiento y superar el sesgo profundamente eurocentrado (De Sousa Santos, 2010)

4.1 El racismo basado en la culturalización y el elogio de la diferencia

Desde principios de los años ochenta, tanto en Estados Unidos como en Europa (sobre todo en Reino Unido, Francia y Bélgica), el racismo clásico ha sido substituido por un racismo cultural, también llamado " neo-racismo " o “racismo simbólico”, al que se refieren autores como Barker (1981), Taguieff (1992), Balibar y I. Wallerstein (1989), entre muchos otros. El racismo cultural, acuñado por Paul Gilroy (1991), se repliega sobre la defensa de las identidades nacionales y ha transformado la referencia a la raza propiamente dicha (en términos biológicos), en alusión a las identidades culturales entendidas en términos rígidos. Este desplazamiento de la noción de raza por un concepto netamente cultural, permite que la raza juegue un papel significativo en los discursos de la nación y la identidad nacional, aunque no se haga una mención explícita a ella. En definitiva, de acuerdo con Wieviorka (2007), el racismo no sólo no tiende a desaparecer, sino que encuentra renovados recursos para desplegarse, a base de imputar a sus víctimas ya no rasgos físicos, sino culturales.

A modo de ejemplos, Martin Barker (1981) identifica un "nuevo racismo" en la revisión ideológica llevada a cabo dentro del Partido Conservador británico en la década de los setenta. La

inmigración pasa a ser percibida como factor de destrucción de la nación británica y se sostiene la idea de que cada comunidad nacional o étnica es una expresión específica (ni superior ni inferior) de la naturaleza humana. Pierre-André Taguieff (1988 y 1992), por su parte, comprueba en Francia la existencia de un tipo de racismo que etiqueta como "diferencialista", tal como lo practicaba el Frente Nacional de Jean-Marie Le Pen, basado en una modalidad nacionalpopulista muy cercana a la descrita por Barker para el caso británico. Se trata de un discurso neo-racista, estructurado en torno a la "preferencia nacional" y la defensa de las identidades culturales. Si nos situamos en los Estados Unidos, en la era del presidente Ronald Reagan, los afroamericanos ya no eran acusados de ser inferiores intelectualmente debido a su diferencia física, sino de ser incapaces de adaptarse a los valores de la sociedad norteamericana debido a su diferencia cultural, considerada irreductible (personas sin espíritu de superación, que prefieren recurrir a la ayuda social antes que trabajar, sin sentido de familia, etc.) (Wieviorka, 2007)

Todos estos ejemplos muestran un racismo que no se basa en la herencia biológica, sino en la inconmensurabilidad radical de las diferencias culturales. Si bien a primera vista no aboga por la superioridad de determinados grupos con relación a otros, sí promueve la necesidad de reforzar las fronteras entre grupos, ante la incompatibilidad entre los diferentes estilos de vida y tradiciones de los seres humanos. Es así como asistimos al desplazamiento de la desigualdad biológica hacia la absolutización de la diferencia cultural: de la biologización a la "culturalización". Se asiste a un reemplazo de la noción de "defensa de la pureza racial" por una defensa de la homogeneidad cultural (Taguieff, 1991) y de las identidades culturales auténticas, en nombre de las cuales se defiende, en principio, el respeto a las diferencias grupales, aunque acompañado por la conveniencia de un "desarrollo separado" de las culturas (Solana, 2009, p. 7)

En palabras de Stolcke (2000), las razas no existen como fenómenos naturales, mientras que los conceptos de "etnicidad" y "grupo étnico", a pesar las buenas intenciones de sustituir la noción de raza, tienden a ser concebidos como característica de grupo no puramente cultural y, por consiguiente, acaban siendo

'naturalizados'. De acuerdo con Taguieff (1992), estas formas de neo-racismo abandonan el dogmatismo de la biología y la evidencia desigualitaria aplicada a las relaciones entre las "razas" y se basan en dos premisas básicas: la defensa de las identidades culturales y el elogio de la diferencia en base a la irreductibilidad de las diferencias culturales. Ambas premisas, sin embargo, mantienen inalterada la dicotomía de superioridad / inferioridad inherente al discurso racista clásico (Taguieff, 1992).

La absolutización de la diferencia convierte ciertos "grupos humanos" en inasimilables, debido, justamente, a su diferencia, construida como radical. Esta condición de inasimilable puede conllevar desde la invisibilidad hasta la destrucción física del "otro". El neo-racismo no sólo supone desplazar la raza hacia la cultura; sino también transitar de la desigualdad hacia la diferencia, del discurso basado en la heterofobia hacia planteamientos basados en la heterofilia (derecho a la diferencia). De este modo, la ideología pluralista de la diversidad cultural, situada en el centro de la argumentación antirracista de los años cincuenta, ha sido utilizada por determinados grupos como pilar del neo-racismo contemporáneo. Las estrategias de legitimación de este neo-racismo, también denominado "racismo cultural", pasan por evidenciar las diferencias culturales y justificar un desarrollo separado, en nombre del respeto a las especificidades y las identidades colectivas. No obstante, tanto el racismo clásico como el culturalismo que sustenta el neo-racismo ponen en funcionamiento idénticos mecanismos de exclusión y conducen a los mismos resultados en términos de desigualdades sociales: la jerarquía entre grupos culturalmente distintos. En ambos casos se trata de un relación de dominación, que atribuye a los miembros del *out-group* una posición subordinada (Zanfrini, 2004, p.89). Según Taguieff (1992), el desplazamiento de la "raza" a la "cultura" permite la aparición de una réplica casi exacta del racismo. Resulta paradójico que el elogio de la diferencia pueda llegar a expresar una actitud racista similar a la que puede generar el propio rechazo de la diferencia.

En Estados Unidos este tipo de racismo de corte culturalista ha sido llamado "racismo simbólico", término acuñado por Sears y

Kinder (1970)³. Se trata también de un racismo sutil e indirecto, en apariencia políticamente correcto e incluso compatible con las normas de tolerancia e igualdad. Estos autores lo definen como una forma de mantener el status quo racial a partir de la creencia moral de que las personas negras no es que sean racialmente inferiores o que sigan siendo racialmente discriminadas; sino que la causa de la desigualdad que las afecta es de carácter cultural y se reune en la no aceptación de los valores morales tradicionales propios de la ética protestante (ética del trabajo, obediencia, el valor de la familia, etc.) (Kinder y Sears, 1981).

Las migraciones internacionales, dentro del contexto de la globalización y la interdependencia mundial, son el principal motor de la creación de grupos étnicos, afiliaciones étnicas, así como conflictos étnicos y/o nacionales (Blanco, 1993, p. 128). En el resurgimiento actual del neo-racismo, las prácticas colectivas, el discurso y las representaciones sociales se articulan y combinan en torno a la categoría de inmigración, entendida en términos de categorización grupal de base étnica o de origen regional / nacional, como sustitutoria de la categoría de raza. Determinados perfiles de inmigrantes se convierten precisamente en objetivo preferente de este "racismo sin razas"; en tanto que suponen la inserción de un "otro" -el sujeto inmigrante- en un territorio que se considera que pertenece a un "nosotros" (Colectivo loé, 2000, p. 94; Blanco, 2003).

Esta sustitución del significado biológico por la condición de inmigrante en las representaciones sociales se pone de manifiesto en la constatación de las discriminaciones y vejaciones xenófobas impregnadas de estereotipos racistas que sufren muchos colectivos de inmigrantes extranjeros en muchas sociedades europeas. Es evidente que la evolución del fenómeno migratorio requiere una reflexión teórica sobre cuáles son las categorías clasificatorias y su origen. La consideración de la migración y de determinadas categorías de inmigrantes desde un significado negativo y excluyente dependerá, entre otros factores, de las asunciones generales sobre las

³ Sears, D.O. y Kinder, D.R. (1970). The good life, "white racism", and the Los Angeles voter. Comunicación presentada en el Encuentro Anual de la Western Psychological Association, citada en Javaloy (1994)

migraciones en general, así como de las circunstancias concretas en que se desarrolle una corriente migratoria (Blanco, 1993).

Desde la perspectiva de la sociedad receptora, la figura del inmigrante puede ser representada como amenaza, por el hecho de implicar una relación de competencia con los nativos por los recursos o por los beneficios socioeconómicos (acceso a los servicios sociales escasos, percepción de aumento de la delincuencia, etc.); o bien como interferencia para la consecución de un modelo sociocultural o una identidad nacional determinados. En cualquier caso, de acuerdo con Wieviorka (1992), parecería que se trata de un tipo de racismo que no busca tanto declarar inferiores a sus víctimas (en este caso, a determinados grupos o tipos de personas migrantes) para garantizar su sobreexplotación; sinó que más bien persigue directamente su rechazo, con el fin de legitimar políticas migratorias restrictivas y de contención.

El racismo que azota a la inmigración debe ser analizado como resultado de las jerarquías etnoraciales procedentes de las administraciones coloniales (Grosfoguel, 2003). En este sentido, hay que tener presente la permanencia en las sociedades modernas de sistemas de estratificación social y política basados en el racismo y heredados del sistema de poder colonial. Son los patrones de dominación de la "colonialidad del poder" los que afectan también a la inmigración, en la medida que los inmigrantes llegan a un entorno con características "coloniales", donde se perpetúan los prejuicios y donde las relaciones de poder en base a las jerarquías etnoraciales están ya establecidas (Grosfoguel, 2003, 2011b).

Ante este racismo de corte cultural, se ha generado un debate académico en torno a la conveniencia o no de seguir usando el término de "racismo", en la medida que se ha producido la desaparición ontológica de las razas biológicas. Al respecto, autores como Taguieff (1995, pp.190-193) son sumamente críticos con las concepciones "demasiado restrictivas" del uso del término, que se limitan a contemplar el bio-racismo. Si bien el culturalismo sustituye las categorías biológicas inherentes al racismo tradicional por categorías culturales, no es menos cierto

que se mantienen los mismos principios de naturalización, determinismo, desindividualización y jerarquización que operaban en el bio- racismo (Taguieff, 1995).

Otros autores advierten de la necesidad de contemplar un cierto rigor a la hora de usar el término racismo, en el sentido de reservarlo para relaciones sociales en las que se produzca algún tipo de referencia a elementos de corte natural o biológico (raza, genes, genotipo, fenotipo, sangre...), vinculados a caracteres intelectuales y morales. Des de la antropología cultural, voces como la de Teresa San Román (1996) consideran que el discurso anti-inmigración de la extrema derecha en Europa no supone tanto el resurgimiento del racismo, sino el reflejo de un cambio en la retórica de la exclusión hacia una nueva retórica contra la inmigración, a la que denominan « fundamentalismo cultural ». Su lógica no consiste tanto en ordenar las culturas de modo jerárquico, sino más bien en segregarlas espacialmente.

Sin embargo, de acuerdo con Solana (2009), la concepción “*demasiado restrictiva*” del racismo, en el sentido de quedar circunscrita solo al bio-racismo, puede resultar contraproducente, en la medida que devenga un obstáculo ideológico, o lo que el autor denomina, “un velo mitologizante”, que impida reconocer como racistas aquellos discursos que no contienen de manera explícita una teoría bio-desigualitaria de las razas. Por ello, aboga por definiciones de racismo de carácter intermedio, en las que se consideren como racismo prejuicios negativos, discriminaciones y discursos basados en categorizaciones tanto de carácter biológico (raza, color de la piel, linaje) como cultural (origen nacional o étnico, religión). Se trata de definiciones que, por otra parte, son las mayoritariamente asumidas por los analistas sociales, los organismos públicos y la legislación antirracista (Solana, 2009).

4.2 Los racismos estructurales y los riesgos de volverse “ciegos al color”

Stokely Carmichael y Charles Hamilton (1967), militantes del *Black Power*, acuñan en los años 60 el término “racismo institucional”, en su emblemática obra “Black Power. The Politics of Liberation”, para dar cuenta de cómo el racismo opera. De acuerdo con Alyasah Sewell (2016), esta acepción del término

racismo se refiere a un sistema en el cual las políticas públicas, las prácticas institucionales, las representaciones culturales y otras normas refuerzan mecanismos que perpetúan la inequidad entre grupos raciales. En el caso de los afroamericanos en los Estados Unidos, su situación de subordinación no se debería únicamente a la consecuencia de acciones que personas o instituciones concretas optan por hacer. Detrás existen dimensiones profundamente arraigadas de la cultura e historia del país, estructuradas en torno a la supremacía blanca y que se concretan en un racismo que se expande bajo la forma de una densa malla, a partir de la interdependencia entre las instituciones en las que se encuentra anclado.

Es desde esta marco del racismo institucional que podemos entender por qué las personas negras siguen siendo víctimas de toda suerte de discriminaciones en los Estados Unidos. El activismo afroamericano de los años 60, que reivindicaba la abolición del apartheid legal al que vivían sometidas las personas negras y sus derechos civiles. Sus frutos no tardaron en llegar, por cuanto en 1964 se aprobó la Ley de Derechos Civiles, que anuló la segregación racial en los espacios públicos y en 1965 la Ley del Derecho a Voto les permitió votar. Sin embargo, el activismo actual que aglutina la nueva generación de movimientos sociales de las comunidades afroamericanas, de la mano de movimientos como el BlackLivesMatter (BLM) (en español: *las vidas de los negros son importantes*), lo que constata es que las desigualdades raciales siguen siendo un problema muy grave en los Estados Unidos, como consecuencia de la plena vigencia del racismo estructural. Si bien la peor manifestación hoy en día de la desigualdad racial es la violencia de la policía contra la población negra, no hay que olvidar otras prácticas como: la segregación residencial en barrios con pésimos servicios y escuelas infradotadas de recursos, la falta de acceso a financiación para la compra de una vivienda, o el tipo de relación que se establece con el sistema de justicia penal y el impacto de la denominada “Drugg War” (en español, Guerra contra la Droga), que han provocado el encarcelamiento masivo de la población negra. (Alexander 2012)

De ese modo, aplicando las reflexiones de Carmichael y Hamilton (1967) al momento actual, ante la imagen de un policía

que prolifera un disparo mortal a una persona negra sin haber comprobado previamente si realmente constituía un peligro, no solo cabe la interpretación de que un individuo blanco ha actuado de forma racista contra un individuo negro, o incluso de que detrás de todo esto pueda estar la influencia indirecta de grupos supremacistas. Lo que se esconde es un racismo que se manifiesta de forma encubierta, sutil, menos identificable, pero no por ello menos destructible. Se trata de un racismo institucional que de alguna manera normaliza, naturaliza y legitima esta práctica. Recibe menos atención mediática e incluso convive con la percepción de que cada vez son más las personas que no se declaran abiertamente racistas o que niegan serlo. Para combatirlo no basta con sancionar a las personas o grupos de personas que cometen este tipo de actos racistas; por cuanto son mera expresión de una subordinación netamente estructural. Sus raíces se encuentran en el Estado (tanto a nivel federal como estatal), en las mismas instituciones (escuelas, juzgados, entidades financieras, oficinas de empleo, empresas, inmobiliarias). Es todo este entramado institucional el que sigue provocando que las personas afroamericanas y otras minorías mantengan posiciones de subordinación y desigualdad de estatus y de acceso a recursos en base a su raza.

Lo mismo ocurre para el caso francés. La población proveniente de la inmigración árabe-musulmana (la comunidad más grande de Europa) sufre racismo tanto en opiniones y estereotipos como en todo tipo de discriminaciones (particularmente, en el acceso al empleo, a la vivienda, apartheid en la escuela pública, etc.), atribuibles también a un racismo institucional. La existencia de racismo como fenómeno no siempre es suficientemente considerado en Francia, por no ser compatible con los ideales de una nación, la francesa, que ha estructurado la justicia social en torno a ideales universales que no contemplan la etnicidad ni la raza. Pero el carácter arraigado de la discriminación institucional en Francia ya se puso de manifiesto en 2005, cuando dos adolescentes de origen marroquí murieron electrocutados accidentalmente mientras huían de la policía, un lamentable incidente que desencadenó semanas de disturbios en los suburbios pobres de París y puso el foco en las fisuras raciales. De estos conflictos surge la organización política descolonial Indígenas de la república, que actualmente ya se constituye

como partido político, *Parti des indigènes de la République*. En palabras de su portavoz, Houria Bouteldja (2009)⁴:

«La noción de *indigènes* (indígenas) usado aquí tiene un referente particular en la historia colonial francesa. El imperio francés usaba el término *indigènes* para referirse a los sujetos coloniales en sus colonias a través del mundo. El movimiento conocido como “Los indígenas de la república” en Francia se compone principalmente de jóvenes franceses de origen africano, árabe, y antillano nacidos y criados en Francia que viven la experiencia del racismo colonial y su consiguiente marginalización y explotación social.»

El racismo estructural convive con otra acepción del racismo sumamente peligrosa, la denominada “racismo daltónico” o “racismo ciego al color” [*colorblind racism*], acuñada en los Estados Unidos y caracterizada por mostrar una sociedad aparentemente sin divisiones y prácticas raciales (Bonilla-Silva, 1999). La particularidad del racismo daltónico reside en que la ideología que lo sostiene niega las desigualdades raciales presentes en la sociedad, permitiendo a la población blanca mantener su posición de privilegio, sin que ello parezca racista (Bonilla-Silva, Lewis y Embrick, 2004; Bonilla-Silva, 1999).

Bonilla-Silva (1999 y 2002) advierte de que la desaparición de las razas como categorías políticas a las que conduce el “colour-blind racism”, permite que los grupos estructuralmente racializados, a pesar de seguir existiendo en términos objetivos, dejen de ser oficialmente reconocidos y se cuestionen las políticas de acción positiva. Es así como desde el “daltonismo”, el racismo puede incluso usarse como estrategia y camuflarse bajo el victimismo, de la mano de una minoría blanca, vinculada a movimientos ultraconservadores, que se siente discriminada y exige que se acaben las políticas gubernamentales que en su momento ayudaron a combatir la segregación institucional de determinados grupos raciales desde mediados de los sesenta, principalmente afroamericanos. Es lo que autores como Kinder y

⁴ <http://indigenes-republique.fr/la-dominacion-racial-en-francia/>

Sears (1981) han identificado como uno de los rasgos definitorios del racismo simbólico, de la mano de personas blancas que sienten resentimiento hacia las concesiones particulares hechas a los negros ("discriminación a la inversa", cuotas raciales, etc.), que consideran injustas por negar que estos grupos sigan siendo víctimas de una discriminación persistente. Todos estos argumentos, que tratan de aludir a una hipotética igualdad de condiciones entre las diversas razas, conviven con unas estadísticas socioeconómicas que muestran una estructura racial con intensas divisiones raciales (Alandete 2011).

En realidad, bajo el epígrafe "*We are all americans*", lo que se persigue es lograr que la supremacía blanca sea menos perceptible. Keeanga-Yamahtta Taylor (2017) denomina este fenómeno una suerte de "supremacismo daltónico", que propugna que el color de la piel ya ha dejado de ser relevante para el éxito social y que los Estados Unidos han logrado superar su pasado racista y construir una sociedad postracial. Incluso atribuye al supremacismo blanco la construcción de la ficción en torno a la idea de que la llegada de Barack Obama a la presidencia de los Estados Unidos daba inicio a una nueva era de tolerancia racial.

5. A modo de conclusión: si el racismo muta, entonces ¿en qué consiste el antirracismo hoy?

A lo largo de estas páginas se ha constatado la plena vigencia de la etnicidad y la raza como categorías analíticas indispensables para entender las divisiones sociales y la desigualdad (asumiendo que se trata de categorías que han sido socialmente construidas y posteriormente "naturalizadas"). A modo de conclusión: el destierro del término raza como forma de combatir el racismo carece pues de sentido y su uso no debería desaparecer (ahora menos que nunca) del discurso académico, político y jurídico (Azarmandi, 2018).

Además, se han mostrado las mutaciones que ha ido experimentando el racismo, tanto en sus creencias como en sus manifestaciones, en aras a perpetuarse como forma de dominación en un mundo cada vez más globalizado (Wieviorka 2007). Todas estas mutaciones están detrás de la intensificación

de prácticas de exclusión más recientes, sustentadas principalmente en la diferencia cultural en lugar de la diferencia racial (como el aumento de la hostilidad hacia los musulmanes, los refugiados y los migrantes en la Europa de la posguerra), así como de la perpetuación de otras formas de discriminación racial históricas y continuadas (los afroamericanos en los Estados Unidos o el racismo contra los gitanos, por ejemplo) (Azarmandi, 2018).

Lo que es crucial es evitar aproximaciones naif (o intencionadamente naif) al racismo, que lo reduzcan a acciones intencionales y a prejuicios raciales individuales, moralmente condenables. Bonilla-Silva, Lewis y Embrick (2004), en aras a superar el “racismo daltónico”, proponen que el marco grupal del paradigma de la ideología racial reemplace al marco individualista del paradigma del prejuicio (que reduce el racismo a las creencias irracionales de algunas personas). Consideran que este enfoque tradicional no es capaz de conectar las actitudes y sentimientos racistas con las dinámicas de poder subyacentes en la ideología racial dominante (racismo estructural) (Bonilla-Silva, 2015)

De acuerdo con Azarmandi (2018), las jerarquías raciales y su reforzamiento siguen estando ahí, a pesar de haberse superado las más trágicas aberraciones del racismo biológico del siglo XX (la Alemania nazi, apartheid en Sudáfrica, etc.). La persona que se defina a sí misma antirracista no puede quedarse anclada en la simple negación de este tipo de bioracismo (visto como algo superado, otrora considerado científico); o simplemente argumentar que se trata de un lastre marginal (propio de grupos supremacistas), o de un simple error moral que se resuelve a través de la pedagogía intercultural y de potenciar el valor de la tolerancia (Garcés, 2017; Azarmandi, 2018).

Lejos de ser así, Azarmandi (2018) nos recuerda que el verdadero antirracista debe ser extremadamente consciente de la pervivencia del racismo como dimensión estructural de la modernidad; lo que exige asumir la historia del concepto raza y su relación con el origen colonial y no contentarse con la superación de las teorías pseudoracistas. Si existen personas “racializadas”, no es simplemente porque constatemos que se

las discrimina; sino porque existe un sistema de privilegio que beneficia a otras personas, también racializadas (en este caso, los blancos), que sustenta su razón de ser única y exclusivamente en la exclusión de esos “otros” (Azarmandi, 2018). De ahí que derivas del racismo como el enfoque “*colorblind*” sean tan peligrosas, en tanto que contribuyen a borrar el origen colonial del sistema racista” (Azarmandi, 2018), en aras a perpetuar los privilegios raciales sin que buena parte de la sociedad dominante llegue ni siquiera a ser consciente de ello.

Por todo lo anterior es que los grupos racializados, a los que se ha negado tantos derechos, se reconozcan a sí mismos como sujetos políticos con reivindicaciones, estrategias y narrativas de emancipación propias. Así se recoge en la primera marcha antirracista española, celebrada el 17 de noviembre de 2017 y organizada por grupos racializados y etnificados.

Según los colectivos organizadores, la marcha pretendía ser un punto de inflexión para la lucha antirracista, devolviendo el protagonismo a los grupos racializados y dejando de ser objeto del activismo blanco europeo, que a menudo considera el racismo desde una mirada paternalista y lo aborda como problema individual (Guerra 2017)⁵. De acuerdo con Amzian y Garcés (2017), se trata de pasar de un antirracismo “moral” a un antirracismo político, que ya no permita seguir invisibilizando la dimensión estructural del problema (Buraschi y Aguilar, 2019).

Pero asumir el racismo como parte de la estructura social y tratar de destruir sus ancladas raíces, no está exento de riesgos. Es cada vez menos anecdótico, tal y como argumenta Wiewiorka (2018), que desde los discursos críticos postcoloniales se denuncie el racismo institucional en base a discursos y muestras de activismo que se oponen a la dominación blanca a base de ahondar aún más en la división que el colonismo establece y solo dar voz a personas cuya experiencia vivida las legitime para denunciar los privilegios de los grupos dominantes.

En palabras de Wiewiorka (2018), desde esta perspectiva, solo si uno mismo ha sido discriminado podría analizar a fondo la

⁵ https://elpais.com/elpais/2017/11/10/migrados/1510306552_597185.html

discriminación. Este antirracismo puede resultar en sí mismo excluyente y contradictorio, según el autor, en la medida que reifica la experiencia vivida y otorga entidad ontológica a una categoría, la raza, que no es más que una construcción social.

6. Bibliografía

- Alandete, D. (23 agosto 2011). Aún hacen falta cuotas raciales. El País. Disponible en: https://elpais.com/diario/2011/08/23/sociedad/1314050401_850215.html
- Alexander, M. (2012). *The New Jim Crow: Mass Incarceration in the Age of Colorblindness*. New York: The New Press.
- Amzian S. y Garcés, H.F. (22 de septiembre de 2017). 1492: por un antirracismo político. *El Salto*. Disponible en: <https://www.elsaltodiario.com/1492/1492-porun-antirracismo-politico>
- Aranzadi, J. (1981) *Milenarismo vasco*. Madrid: Taurus.
- Azarmandi, M. (2018). The Racial Silence within Peace Studies. *Peace Review*, 30(1), 69-77
- Balibar, E. y Wallerstein, I. (1989). *Race, class, nation. Les identités ambiguës*. Paris: La Découverte.
- Banton, M. (1967) *Race Relations*. London: Tavistock.
- Barker, M. (1981) *The new racism: conservatives and the ideology of the tribe*. London: Junction.
- Barth, F. (1976). *Los grupos étnicos y sus fronteras*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Baumann, G. (2001). *El enigma multicultural*. Barcelona: Paidós
- Bethencourt, F. (2015) *Racisms: From the Crusades to the Twentieth Century*. Princeton: Princeton University Press.
- Blanco, M^a C. (1993). *La integración de los inmigrantes en las sociedades receptoras: método de análisis y aplicación al País Vasco*. Bilbao: Universidad de Deusto.
- Blanco, M^a C. (1995). El inmigrante como sujeto marginado. Claves interpretativas. En: J. P. Alvite (coord.), *Racismo, antirracismo e inmigración*. Donostia: Tercera Prensa-Hirugarren Prentsa, S.L.
- Blanco, M^a C. (2000). *Las migraciones contemporáneas*. Madrid: Alianza Editorial.
- Bonilla-Silva, E. (1999). The Essential Social Fact of Race. *American Sociological Review*, 64(6), 899-906.
- Bonilla-Silva, E. (2003). Racial attitudes or racial ideology? An alternative paradigm for examining actors' racial views. *Journal of Political Ideologies*, 8(1), 63-82.
- Bonilla-Silva, E. (2015). More than prejudice: Restatement, reflections, and new directions in critical race theory. *Sociology of Race and Ethnicity*, 1(1), 73-87.

- Bonilla-Silva, E., Lewis, A. y Embrick, D. (2004). 'I did not get that job because of a blackman...': the story lines and testimonies of color-blind racism. *Sociological Forum*, 19(4), 555-581
- Carmichael, S.; Hamilton, Ch. (2001[1967]). *Black Power: The Politics of Liberation in America*. En: E. Cashmore y J. Jennings (eds.). *Racism. Essential Readings*. London: Sage Publications.
- Castro, J.A. (2014). Eugenesia, Genética y Bioética. Conexiones históricas y vínculos actuales. *Revista de Bioética y Derecho*, 30, 66-76.
- Colectivo IOÉ. (2000) Discriminación de los inmigrantes en el trabajo. *Sociedad y Utopía*, 16, 91-102.
- Cox, O. (1948). *Caste, class and race*. New York: Modern Reader.
- De Sousa Santos, B. (2010) *Epistemologías del sur*. México: Siglo XXI.
- Garcés, H. F. (2017). *Decolonizar el antirracismo moral, abrir paso al antirracismo político*. Disponible en: <https://bit.ly/2kTiiYj>
- Gçilroy, P. (1991). "There Ain't no Black in the Union Jack": *The Cultural Politics of Race and Nation*, Chicago, The University of Chicago Press.
- Grosfoguel, R. (2003). *Colonial subjects: Puerto Ricans in a global perspective*. Berkeley : University of California Press.
- Grosfoguel, R. (2011a). Racismo epistémico, islamofobia epistémica y ciencias sociales coloniales. *Tabula Rasa*, 14, 341-355.
- Grosfoguel, R. (2011b). Decolonizing Post-Colonial Studies and Paradigms of Political-Economy: Transmodernity, Decolonial Thinking, and Global Coloniality. *TRANSMODERNITY: Journal of Peripheral Cultural Production of the Luso-Hispanic World*, 1(1). Disponible en: <https://escholarship.org/uc/item/21k6t3fq>
- Guerra, P. (10 de noviembre de 2017). La lucha antirracista como lucha política. *El País*. Disponible en: <https://bit.ly/2klGC4l>
- Hall, S. (1992). "The Question of Cultural Identity". En: Stuart Hall, David Held y Tony McGrew (eds.), *Modernity and its Futures* (596-634), Cambridge: Polity Press.

- Hall, S. (1996[1980]). "Race, Articulation and Societies Structured in Dominance". En H. A. Baker, M. Diawara & R. H. Lindeborg (eds). *Black British Cultural Studies* Chicago, IL: University of Chicago Press.
- Herrnstein, R.; Murray, C. (1994). *The Bell Curve: Intelligence and class structure in American life*. New York: Free Press.
- Javaloy, F. (1994). El nuevo rostro del racismo. *Anales de Psicología*, 10(1), 19-28
- Kinder, D.R. y Sears, D.O. (1981). Prejudice and politics: symbolic racism versus racial threats to the good life. *Journal of Personality and Social Psychology*, 40, 414-431.
- Malgesini, G.; Giménez, C. (2000). *Guía de conceptos sobre migraciones, racismo e interculturalidad*. Madrid: Catarata.
- Martínez-Andrade, L. (2008) La reconfiguración de la colonialidad del poder y la construcción del Estado-nación en América Latina. *Amérique Latine Histoire et Mémoire. Les Cahiers ALHIM* [En línea], 15 | 2008. Consultado el 11 septiembre 2020. URL : <http://journals.openedition.org/alhim/2878>
- Miles, R. (1989). *Racism*. London: Routledge.
- Miles, R. (1993). *Racism after 'Race Relations'*. London: Routledge.
- Montes Montoya, A. y Busso, H. (2007) « Entrevista a Ramón Grosfoguel», *Polis* [En línea], 18, consultado el 23 abril 2019. URL : <http://journals.openedition.org/polis/4040>
- Piper, A. (1992). Passing for white, passing for black. *Transition*, 58, 4-33.
- Quijano, A. (2000) Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina. En E. Lander (ed.) *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas* (201-246). Buenos Aires: CLACSO. Pp. 201-246.
- Restrepo, E. (2004). *Teorías contemporáneas de la etnicidad. Stuart Hall y Michel Foucault*. Cali: Editorial Universidad del Cauca.
- Restrepo, E. (2008). Raza/etnicidad. En: Monica Szurmuk y Robert McKee (eds.), *Diccionario de estudios culturales latinoamericanos* (pp. 245-246). México: Siglo XXI.
- San Román, T.(1996). *Los muros de la separación. Ensayo sobre alterofobia y filantropía*. Barcelona: Tecnos.
- Sewell, A.A. (2016). The Racism-Race Reification Process: A Mesolevel Political Economic Framework for

- Understanding Racial Health Disparities. *Sociology of Race and Ethnicity*, 2(4), 402–43
- Small, S. (1991). Racialised Relations in Liverpool: A Contemporary Anomaly. *New Community*, 11(4), 511-537.
 - Solana, José Luis (2009) Sobre el racismo como ideología política. *Gaceta de Antropología*, 25(2). Disponible en: [<http://www.gazeta-antropologia.es/?p=2083>]
 - Stolcke, V. (2000). ¿Es el sexo para el género como la raza para la etnicidad?. *Política y Cultura*, 14, 25-60.
 - Taguieff, P.A. (1988). *La force du préjugé*. París: La Découverte.
 - Taguieff, P.A. (1992). *Face au racisme. Vol 2*. París: La Découverte.
 - Taguieff, P.A. 1995. “Las metamorfosis ideológicas del racismo y la crisis del antirracismo”. A: J. P. Alvite (coord.), *Racismo, antirracismo e inmigración*, Donostia: Tercera Prensa-Hirugarren Prentsa, S.L.
 - Taylor, K.Y. (2017). *Un destello de libertad. De #blacklivesmatter a la liberación negra*. Madrid: Traficante de Sueños
 - Torres, R.D. et al. (eds.). (1999). *Race, Identity, and Citizenship*. Oxford (UK): Blackwell Publishing.
 - Wade, P. (2000). *Raza y Etnicidad en América Latina*. Quito: Abya Yala
 - Weber, M. (1979 [1921]). *Economía y sociedad. Esbozo de sociología comprensiva*. México: FCE.
 - Wieviorka, M. (1992). *L'espace du racisme*. Paris: Éditions du Seuil.
 - Wieviorka, M. (2007). La mutación del racismo. *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales*, XLIX(200), 13-23.
 - Wieviorka, M. (11 de enero de 2018). ¿El antirracismo genera racismo?. *La Vanguardia*. Disponible en: <https://www.lavanguardia.com/opinion/20180111/434210162907/antirracisme-genera-racisme.html>
 - Zanfrini, L. (2004). *La convivencia interétnica*. Madrid: Alianza Editorial.

Construcción de identidades a través de símbolos, el difícil camino hacia la convivencia democrática

Alfonso Vázquez Atochero
Universidad de Extremadura. UNADE
Alfonso@unex.es

Introducción

"El mundo ha cambiado" amar prestar aen
"Lo siento en el agua" Han mathon ne nen
"Lo siento en la tierra" Han mathon ne chae
"Lo huelo en el aire" A han noston ned ´wiliith
J. R. R. Tolkien

El mundo está cambiando y al igual que los odres viejos no pueden contener vino nuevo, el mundo del siglo XXI no puede funcionar con la reglas del XX y anteriores. La globalización, inicialmente al servicio del capitalismo, ha potenciado que, al igual que el capital y los sistemas productivos se desplazan libremente por el planeta, las personas también fluyan siguiendo los designios marcados por los mercados y la economía global. Los movimientos migratorios forman parte de nuestra conformación como especie, pero, evidentemente, con la mejora y la universalización de los medios de transporte los desplazamientos humanos se han masificado. Los factores son múltiples y complejos, y no hay duda de que el mapa cultural es cada vez más indescriptible. Pero la cuestión no es baladí, y nos enfrentamos a un dilema conceptual en absoluto simple.

Afirmaba Jacques Derrida en *Limited Inc* que "si las cosas fueran simples, ya se habría corrido la voz". Efectivamente, las cosas no son sencillas. Y no lo son en ningún campo del conocimiento científico. Pero menos aún en las ciencias sociales, desde las que el ser humano estudia al ser humano. Al ser agente pasivo y activo al mismo tiempo se produce una distorsión del propio conocimiento, una paradoja emergente de la propia imposibilidad tautológica que podría regir la esencia de la investigación, enturbiada ésta por la posibilidad de no poder alcanzar un punto de vista lo suficientemente alejado del sujeto de estudio en sí. Además debería garantizar al observador la suficiente perspectiva pero sin alejarse tanto que perdiera la

esencia intangible que pretende analizar. A pesar de este confuso punto de partida la búsqueda de los principios intangibles que generan categorías por encima de la propia biología y naturaleza humanas se dibuja como un arrebatador reto a ojos de los investigadores sociales.

1. La construcción de la identidad individual y la realidad social

La construcción de identidades es un proceso altamente complejo que se desarrolla a lo largo el tiempo de manera centrípeta o centrífuga. Dos tipos de fuerzas presentes en cualquier dinámica social que tienden hacia la segregación o concentración de un grupo. Sin recaer en narrativas distópicas como Matrix, la sociología y la filosofía han puesto en numerosas ocasiones en tela de juicio el concepto de realidad, entendiendo ésta como algo relativo enmarcado dentro de un código comunicativo compartido por emisores y receptores. En este extremo se posiciona *la construcción social de la realidad*, texto convertido ya en clásico, aunque no ha dejado de estar vigente en ningún momento. En la lógica de Berger y Luckmann se valora la existencia de una serie de elementos configurativos que determinan nuestra posición el sistema sociocultural de referencia. Pero estos elementos son abstractos en su conceptualización e interpretables desde diferentes perspectivas: los términos de poder, contrapoder, democracia, totalitarismo, violencia, justicia y otros tantos que afectan a planos colectivos y sociales conforman realidades socioculturales y geopolíticas distintas a partir de las distintas concepciones semánticas de los mismos. También debemos reflexionar sobre aquéllos que aún dentro de la complejidad global que pueda desprenderse de su uso, afectan a parámetros más bien individuales, a la propia construcción de la persona y, sobre todo, su identidad. Conceptos como bondad, belleza, disponibilidad o sociabilidad se construyen en base a criterios con arbitrariedades geolocalizadas cultural y socialmente. Sin embargo estos factores sirven para etiquetar, etiquetamos, y ser etiquetados; también responden a criterios de inclusión, exclusión o asimilación, tanto individual como grupal.

La construcción de la personalidad y de la identidad son procesos apasionantes, analizables desde diferentes puntos de vista dentro del espectro de las humanidades y ciencias sociales, ya que una misma dinámica sirve o puede servir para concretar nuestras diferencias frente a nuestro propio grupo y también para remarcar las similitudes, generando una dinámica mayor que funciona en dos sentidos, con momentos centrífugos o centrípetos. Este mismo juego se produce tanto en estructuras grandes como pequeños; el individuo se enmarca en un grupo de referencia con el que tiene similitudes, pero al mismo tiempo establece un juego de diferenciación con sus iguales. Pero inicialmente gana lo que une frente a lo que diferencia y el grupo se conforma a partir de un puzle de individualidades. A su vez los grupos se identifican o distinguen de otros grupos, lo que los lleva a un complejo imbricado de asociaciones y distensiones.

Así se establecen ciertas rivalidades *insalvables* entre grupos vecinos, pero a pesar de ello se unen frente a grupos externos. Y así se recrea, perpetua y reinventa el clásico axioma de la otredad, del diferente, del extraño, del que no es como yo y como los míos. Pero ya se trate de movimientos individuales o movimientos sociales, independientemente de que se produzca a escala micro o macro, la identidad es un elemento imprescindible para comprender las dinámicas sociales tanto desde una perspectiva histórica como contemporánea. Y la identidad necesita aferrarse a elementos diferenciadores tanto tangibles (el terruño) como intangibles (la lengua, la espiritualidad). Y mezclando ambas dimensiones se construyen conceptos que potencian la separación y la otredad, como la bandera o la frontera. Pero lo que adquiere una dimensión extraordinariamente potente es el símbolo. Armado y construido sobre pura intangibilidad no admite un razonamiento lógico y es potencialmente capaz de volubilizar los valores compartidos sobre los que se ampara tornándolos a su antojo, si bien para ello se hace preciso un aparato mediático de condicionamiento social.

Y a partir de aquí la identidad y el símbolo forman una indisoluble dualidad.

2. La otredad institucionalizada o la diferenciación del otro

Es fascinante ver cómo se crean relaciones de interacción y sinergias en base a un constructo intangible y altamente voluble y variable; también es importante analizar cómo se forman estos elementos. Si parafraseamos a Baudrillard (1970) podremos discernir la simplificación semiótica en la que nos convertimos en elementos del sistema en una perversa relación de horizontalidad. A pesar de que podamos desear, antes que intuir, una cierta jerarquización del individuo sobre el objeto o la estética, no somos más que un producto sistemático al mismo nivel que el resto de los elementos, según afirma el autor francés. Esto podría explicarse al mismo tiempo que se confirma la reproducción burdeliana en la que los sistemas educativos se encargan de reproducir la sociedad de referencia, aplicando la correspondiente violencia pedagógica y simbólica. Incluso, si se quiere, admitir el subsiguiente panóptico social que perpetúa lo propio a través del castigo de las acciones disonantes y centrífugas (Foucault). Es decir, que la identidad individual se forja en un entramado encorsetado que trata de homogeneizar y conducir la individualidad por una serie de senderos preconcebidos y preconstituídos, la arbitrariedad cultural que diría Bourdieu. Y esta arbitrariedad pretende conformar unos límites establecidos que estableces la normalidad vigente, y salirse de la misma supone la exclusión del grupo. Igualmente, el otro, el que viene de fuera, es invocado a adaptar estas escalas de valores y aptitudes en un ejercicio de reelaboración simbólica.

De esta manera, el cerco se cierra. Del blanco huevo del pelícano sale un pelícano que pone otro huevo, también blanco y cerrado, fuente de una infinita cadena de pelícanos y de huevos, si nadie interviene y los fríe.

(Bourdieu, 1970,26)

Y todos esos elementos semióticos constituyen un proceso macro destinado a la actividad del sistema que los genera y configura, y degenera en un espejismo democrático que nos proporciona un aparato aparentemente emancipador para el individuo como elemento constituyente pero diferenciado del enjambre social al que pertenece (Han, 2014). Esta construcción social y cultural, que se reproduce de manera más o menos sutil atendiendo a criterios históricos o geográficos se posibilita

gracias a la existencia de una superestructura, si aceptamos la explicación marxista de la sociedad, qué fagocita las potenciales individualidades en beneficio de unas dinámicas de absorción social, homogeneizadoras y que delatan todo aquel atisbo de cambio de la estructura, y en las que los propios elementos, de manera mecánica, están programados para denunciar y castigar está diversidad, si fusionamos las tesis de Bourdieu y Foucault.

Hay diversos autores que tratan el tema de la diferenciación del otro en función de un arraigo más o menos marcado y/o en la necesidad de desarraigarse del arraigo. Para Berlin podríamos distinguir entre identidad nacional, que sería un conjunto de rasgos étnicos y culturales compartidos por un grupo social y un nacionalismo propiamente dicho, que sería algo así como la exaltación de unos valores identitarios para diferenciarnos del grupo, fruto en la mayoría de las ocasiones de la hostilidad con otros colectivos. Es decir por un lado veríamos la diferenciación sobre el vecino en base a unos valores más o menos tangibles y la segunda habría una variable marcada por la hostilidad para con el grupo diferenciado. Berlin basa su principio en cuatro aspectos principales: por un lado que todo individuo debe pertenecer a una nación ya que es producto de ésta y es lo que lo diferencia de otras unidades creadoras y lo une a su grupo. Por otra parte los elementos que forman parte de esa nación tienen caracteres y una serie de vinculaciones que los relacionan entre sí y que los excluyen de realidades próximas o paralelas. En tercer lugar considera que hay una serie de normas y regulaciones que marcan la idiosincrasia y establecen la expulsión de lo distinto -que también trata Han-; lo nuestro frente a lo otro. Y en cuarto lugar anota que para que una patria se auto realice es necesario que se enfrente a otras patrias, y en esta diatriba, normalmente violenta, se constituyen identidades por posición. No es nuevo, y este enfrentamiento, simbólico y por lo tanto basado en hechos intangibles e invalorable, dónde los juicios de valor se imponen a la razón y la cordura, establece un indescifrable puzzle de alianzas, contra alianzas, enfrentamientos y tratados que son ligados de generación en generación y que los asimilan sin más reflexión que la puramente tradición, llevando un conflicto perpetuo sin razón pero que, precisamente, no es solucionable por la razón.

3. Homo symbolicus

La expresión simbólica y el arte son dos dimensiones que nos hacen humanos en tanto en cuanto somos los únicos seres de reino animal capaces de asimilar estos conceptos no tangibles. El elemento artístico nos acompaña desde hace miles de años en nuestro viaje hacia *homo sapiens sapiens*, el homo que sabe que sabe. Es complicado dar una fecha aproximada, pues la intención no fosiliza y no sabemos hasta qué punto una expresión buscaba la belleza o una función utilitaria desconocida. Por otra parte, igual que en la actualidad hay culturas que practican arte efímero, como la pintura sobre arena de los navajos, no sabemos si en los albores de la humanidad también existían este tipo de creaciones. Contamos con venus, como la del Tan-Tan, con una antigüedad de casi 300.000 años. En épocas posteriores aparecen pinturas sobre rocas, inicialmente esquemáticas y posteriormente más realistas. Estas expresiones no son algo espontáneo, sino claramente intencionales. En Lascaux encontramos figuras animales de más cinco metros de longitud y algunas a más de tres metros sobre el suelo, lo que implica un proceso previo importante, como la instalación de andamios. Aunque sus creadores pudieran buscar otras funciones además de la estética, supone claramente el dominio de un de las capacidades simbólicas, y un paso claro hacia el ser humano moderno. El símbolo surge así como elemento unificador y creador de identidades y por otra parte el desarrollo de sensibilidades ante conceptos abstractos.

Ernst Cassirer, filósofo neokantiano, utilizó la expresión animal simbólico para definir la naturaleza del ser humano. Frente a las concepciones tradicionales de animal racional y *zoon politikón* (Aristóteles) Cassirer contrastaba la doble entidad humana, la animal y la cultural, para poder comprender la complejidad del fenómeno humano, analizándolo a partir del universo simbólico compuesto por la religión, la ciencia, el lenguaje, los mitos, la ética, la política y el arte (Cassirer, 1974). Deacon (1997) profundizó esta idea buscando los orígenes del simbolismo, describiéndolo sobre lo que denominó una anomalía evolutiva.

Pero no hay evidencias biológicas que respalden etnias, culturas y nacionalidades. Todos somos iguales ante los ojos de

Miescher¹. Incluso fuera de la especie humana nuestros rasgos genéticos y biométricos se aproximan impresionantemente a los de otras especies con las que compartimos este ecosistema global en el que se desarrolla la feliz serendipia que se ha desarrollado en la tercera órbita del Sistema Solar a lo largo de los últimos 40500 millones de años.

Sin embargo, inexplicablemente, más allá de las barreras que la biología no ha sido capaz de establecer, el ser humano ha sido capaz de erigir fronteras culturales en torno a temas incomprensiblemente intangibles. La aparición de la posibilidad de manejar símbolos ha permitido la elaboración de complejos entramados y códigos indescriptibles para no iniciados: la cruz, la media luna o una bandera albergan una compleja codificación imposible de concretar como una realidad absoluta; y esta complejidad se oculta tras unos trazos gráficamente simples. Y el mundo de la publicidad lo sabe muy bien. Simplificar lo complejo permite que sea consumido de forma masiva, irreflexiva e indiscriminada. Y el consumo de símbolos lleva a lo exacerbado, a lo irracional, por formar parte de lo más íntimo de la persona. Fuera de los límites de la razón, debatir en los dominios de lo simbólico puede llevar a enfrentamientos sin fin en busca de una verdad que no existe. Pues la verdad, al igual que la realidad, es una construcción social, a veces personal, que se oculta y desvanece a medida que se la dota de una u otra lógica discursiva.

“como hombre, soy de carne y hueso, pueden ignorarme y destruirme Pero como símbolo puedo ser incorruptible, puedo ser inmortal. ... el símbolo debe ser algo primario, algo aterrador”

(Diálogo entre Alfred Pennyworth y Bruce Wayne. En Batman Begins, de C. Nolan)

4. Pueblo, patria, la calle y otras futilidades de agrupación social

¿Por qué tienen tanto éxito los medios sociales? ¿Existe alguna explicación sencilla para explicar el triunfo de Facebook o Twitter? El ser humano es un animal social, evolucionado desde

¹ Friedrich Miescher fue el científico que por primera vez aisló el ADN

otra especie también social. Somos todo con el grupo y no somos nada sin él. Las sociedades modernas y posmodernas no pueden escapar a esta tendencia que llevamos inscrita en el código genético de nuestra especie. Por eso nuestras expresiones sociales, culturales o tecnológicas -tal como comenzábamos este epígrafe

Necesitamos agruparnos y sentirnos arropados por la masa. El diferente, el distinto, el divergente, no tiene cabida en un mundo de agrupaciones. La agrupación puede conglutinarlos a partir de elementos humanos o divinos, de causas con arraigo histórico o Podemos ser del Madrid o del Barcelona, progresistas o conservadores, de izquierdas o de derechas, religiosos o ateos, de la pública o de la privada, rockeros o poperos, de playa o de montaña, moros o cristianos, orientales u occidentales... y tras esta enumeración de tendencias podemos determinar que además somos dicotomistas, electores entre dos opciones equidistantes y eternamente confrontadas en el espectro social. Y es que conformamos nuestra personalidad según confirmemos nuestra posición en uno o varios elementos, como un complejo conformado por todas estas pequeñas decisiones, donde la suma del total es mucho más importante y complejo que el total de la suma. Y lo hacemos, desde luego, por oposición a otros. El pensamiento social se sirve en pack, y se presuponen una serie de condiciones *apriorísticas* si me establezco en una u otra posición. Y se acepta el pack precisamente por esa necesidad de agrupamiento a la que no vemos sometidos. Cuando se simboliza en primera persona una serie de elementos, hay otros que llegan de manera colateral y que asumimos con más resignación que resiliencia: pero es la presión simbólica condición de pertenencia, y el deseo de pertenencia, en líneas generales, puede sobre los intereses individuales: somos grupo y el grupo nos absorbe y uniforma.

El otro es el opuesto, mi radical, al que aceptamos, pero desde luego el que queda fuera de juego, casi ignorado, es aquel que no está dentro de esta dicotomía preestablecida. Eso nos hace excesivamente predecibles de cara al mercado. El poder vertical, nuestros dirigentes políticos - que a fin de cuentas no deja de ser un mercado marcado por el poder- saben también muy bien esto y lanzan soflamas en torno a la unidad del espíritu nacional:

se van haciendo dueños de conceptos pre-acuñados como pueblo, patria, la calle... que a fin de cuentas no dejan de ser frivolidades políticamente correctas ¿Realmente nos importa ser pueblo o nación? ¿La patria nos hace diferentes? ¿Es coherente matar o morir por la patria, la bandera o el himno? Enseguida encontraremos acérrimos al sí y al no. Es condición humana agruparse y posicionarse claramente siempre enfrentado al opuesto. Y es precisamente esta identidad por oposición la que ha generado un enfrentamiento continuo en la historia de la humanidad.

El panorama global de nuestros días no es diferente, no somos más civilizados de lo que lo éramos hace 10.000 años. El choque este-oeste o el norte-sur vuelve a tomar peso en el escenario geopolítico junto a otros enfrentamientos estratégicos, como el de occidente-islam o el que se establece entre estados liberales frente a las emergentes políticas neo-marxistas. Sea como fuere, el poder gobierna, legisla y comercia en nombre de colectividades (pueblo, patria...) apelando a elementos simbólicos de primer orden (dios, la bandera...). Sin embargo, quien sufre y padece, siempre está del mismo lado.

5. ¿Colectividades individualizadas o individualidades colectivas?

De cualquier manera, las agrupaciones identitarias se mueven en torno a estas agrupaciones simbólicas. La identidad individual se construye a través de interruptores simbólicos que funcionan, normalmente, de manera dicotomizada y estandarizada según unos cánones preestablecidos que son los esperados por la mayoría simbólicamente conformada. Es decir, que la sociedad en la que nos desarrollamos y enculturamos nos ofrece una serie de switch que tenemos que ir activando o desactivando para conformar nuestras personalidades. Durkheim los precisaba en el derecho, moral, religión, sentimientos o costumbres, y creía que venían impuestas con carácter forzoso por el medio social. Efectivamente estas selecciones se ejecutan dentro de una serie de perfiles preestablecidos y esperados por la mayoría: a pesar de las múltiples opciones y diferentes configuraciones que podrían conformar nuestra identidad individual a través de esta serie de pequeñas elecciones, se espera que actuemos de

manera estándar. Es decir, estaríamos en una lógica alienante que podría explicarse dentro de esa semiótica masiva e invasiva que describía Baudrillard. La persona y el símbolo estarían al mismo nivel dentro de una lógica modular al servicio de la configuración estandarizada y cualquier desvío de los términos medianamente aceptados provocaría un rechazo social como el anticipado por Foucault. Todas estas medidas de control, desde las más férreas a las más suaves –colonización *soft*, acuñó Martel (2011)- buscan precisamente una masa social lo más uniforme y homogénea posible. Aunque, tal como anticipábamos este ensayo, no es más que una utopía.

6. Los conflictos interculturales y la confusión simbólica

El encuentro entre planteamientos diferentes reproduce siempre un choque y un enfrentamiento relativo entre las partes implicadas. Este es un fenómeno que se produce no solo en procesos humanos o biológicos, sino en todas aquellas dinámicas en las que se puedan percibir e identificar diferentes flujos. Así, cuando un río desemboca en el mar podemos percibir y registrar la energía que se produce entre el encuentro de esas dos realidades físico-químicas tan diferenciadas en un primer momento como definitivamente inseparables poco después de su contacto inicial. Valga esta metáfora para comprender el proceso de culturización y absorción cultural por parte de la persona que llega a un nuevo espacio. Sin embargo, este proceso no siempre se produce y la tensión se mantiene con el paso de los años, superando incluso generaciones.

Dentro de la sociedad mayoritaria se diluyen o integran las identidades subcolectivas. La disolución eliminaría todo rastro de pluralidad cultural; la integración, en diferentes niveles, añadiría a la cultura global, a la identidad mayoritaria, un cierto cosmopolitismo. Existen sociedades donde esta situación es un rasgo constitutivo. Y puede existir un encuentro cultural pleno de conflictos y heridas incurables con difícil o imposible solución. Conflictos de un calado más o menos interno (Tensiones nacionalista-regionalistas) y otros con un alcance mucho más amplio en el escenario geopolítico. En este caso podemos describir escenarios muy diversos, desde invasión de territorios históricos por parte de países vecinos o conflictos abiertos con

una profunda raíz histórica, como la población afroamericana en EE.UU o conflictos con poblaciones procedentes de antiguas colonias que se instalan en las que fueron sus antiguas metrópolis. Y, cómo no, enfrentamientos religiosos (pura violencia simbólica). Esta confusión simbólica lleva a enfrentamientos polarizados que entran en una dinámica perversa en la que la propia energía del conflicto genera una fuerza centrífuga que perpetua el problema.

Hemos hablado a lo largo de este texto de la complejidad intrínseca del símbolo en tanto en cuanto es un elemento intangible, abstracto y ambiguo. El símbolo se representa externamente y se relacionan con su entorno a través de una representación gráfica que, ahora sí, se precisa y antoja simple. Es decir, el símbolo es fácil de usar, a través de su signo, pero difícil de entender, y de interiorizar. Incluso entre los componentes de la comunidad simbólica el símbolo presenta matices diversos y dispersos y la dificultad para conceptualizar la dimensión global tanto como aspectos concretos de la entidad simbólica se hace más difícil en tanto en cuanto es interpretada por una persona ajena a la comunidad. En este momento podríamos enfrentarnos a lo que podemos denominar la confusión simbólica o la sensación de vacío, desamparo y desarraigo que puede llegar a vivir aquellas personas que viven fuera de la que para ellos sería su espacio simbólico de referencia

La confusión simbólica genera conflictos por estrés. A pesar de no ser definible concreción, los símbolos conforman la identidad individual y la circunscriben a una cultura de referencia

7. A modo de conclusión

No podemos pensar en el mundo del siglo XXI con una mentalidad decimonónica, y poner trabas y fronteras a la expansión cultural que, por otra parte, es imparable. Las revoluciones digitales y los avances de los medios de transporte han creado un mundo cada vez más pequeño, quizá como efecto colateral de una rampante economía globalizada donde las grandes corporaciones comerciales e industriales podrían expandir y deslocalizar sin ningún pudor sus subproductos,

productos y capitales. De cualquier manera, ya sea como elemento primario o como efecto colateral, la globalización no sólo transformó a las grandes empresas y a los mercados, sino que transfiguró la sociedad misma, ayudó a construir una nueva cosmovisión y una perspectiva diferente a la hora de interpretar el mundo y la relación entre el individuo y la humanidad en su conjunto. También generó una percepción diferente de las distancias y los límites del ecosistema social asignado a los diferentes grupos humanos, pues el mundo se convierte en un escenario interdependiente y de dimensiones humanas.

Sin embargo, éstas interdependencias son complejas y a veces generan sentimientos encontrados. Y es que, junto a los intereses estratégicos y la luchas por recursos, los conflictos identitarios (y podemos englobar religiosos, culturales o históricos) han sido la causa de innumerables guerras en al historia de la humanidad. En este primero de octubre, Cataluña y España tensan su conflicto de identidades en el que hay excusas para nacionalistas de uno y otro lado de la frontera. Se buscará el problema en la otredad, en el diferente y se intentará degradarlo a través de sus símbolos. El símbolo es omnipresente, ambivalente e inexcusable. Émile Durkheim, aseguró que "la vida social, en todos sus aspectos y en todos los momentos de su historia, sólo es posible gracias a un vasto simbolismo"

El símbolo deviene un mantra al que aferrarse para excusar el odio. El símbolo lo soporta todo, lo bueno y lo malo. Y su propia abstracción y su carácter etéreo hacen que de manera aleatoria nos atribuyamos cualidades y atribuyamos defectos al otro. Todo vale por hacer que nuestro adversario quede por debajo.

Max Weber afirmaba en 1974 que "El poder del carisma se basa en la creencia en la revelación y en los héroes, en la convicción emotiva de la importancia y del valor poseídos por una manifestación de tipo religioso, ético, artístico, científico, político o de otra especie, del heroísmo, de la sabiduría judicial, de los dones mágicos o de cualquier otra clase". El "español es vago" o el "catalán es egoísta" son argumentos que buscan retratar las bajezas del otro, pues como defendía el siglo XVIII Mandeville,

en la Fábula de las abejas, una sociedad se equilibra por sus vicios y no por sus virtudes. Por ello buscamos hacer al otro más malo, para al mismo tiempo parecer mejor nosotros mismos.

Bibliografía

- Aristóteles () *Política*, <https://cutt.ly/ZgOqzPk>
- Baudrillard, J. (1970) *La société de consommation, ses mythes, ses structures*. Denoël.
- Berger, P. & Luckmann, T. (1986). *La construcción social de la realidad*. Amorrortu.
- Berlín, I. (1983) *contra la corriente*. Fondo de Cultura Económica.
- Bourdieu, J.C. & Passeron, J.C. (1970) *La Reproduction. Éléments d'une théorie du système d'enseignement*. Les éditions de minuit.
- Cassirer, E. (1974) *Filosofía de las formas simbólicas*, Fondo de Cultura Económica.
- Deacon, T.W. (1997) *The symbolic species*. W.W. Norton.
- Derrida, J (2018) *Limited Inc*, Santiago: Pólvora Editorial, 2018. (or., Limited Inc, París: Éditions Galilée, 1990)
- Foucault, F. (1975) *Surveiller et Punir: Naissance de la prison*. Éditions Gallimard
- Han, B.C. (2014) *En el enjambre*, Herder
- Martel, F. (2011) *Cultura mainstream: cómo nacen los fenómenos de masas*. Taurus.
- Morgan, E. (2009) *Esclavitud y libertad en Estados Unidos. De la colonia a la independencia*, Siglo XXI Editores.
- Nolan, C. (2005) *Batan Begins* [film]. Warner bros.
- Rosanvallon, P. (2011), *La société des égaux*, Éditions de Seuil.

¿Somos racistas? Caminando a través de los conceptos de racismo, exclusión y segregación urbana y social

María Dolores Vargas Llovera
Instituto Universitario de Estudios Sociales de América Latina.
Universidad de Alicante
md.vargas12@gmail.com

Introducción

Si bien es cierto, que las formas de exclusión en las sociedades humanas lo forman los seres que vivimos en ellas, no solamente con los extranjeros sino con nuestros propios semejantes y todas las presencias de personas de otras culturas, sobre todo con inmigrantes económicos. Las características de estas “nuestras” sociedades y de estas diferencias son: el racismo, la exclusión, la segregación, la marginación y la división de los espacios públicos, esas fronteras de las ciudades que no se ven y si se encuentran. Y una pregunta que nos hacemos continuamente es ¿qué es lo que nos separa? Son el enfrentamiento entre culturas. Tomando prestado unos párrafos Lévi Straus, (2015 [1993]) aporta que todas las culturas semejan trenes que circulan donde cada uno va por su propia vía y en direcciones contrarias y nos expone:

“Todo miembro de una cultura es tan estrechamente solidario con ella como este viajero ideal lo es con su tren, puesto que desde nuestro nacimiento, el medio ambiente hace penetrar en nosotros de muchos modos conscientes e inconscientes, un complejo sistema de referencia consistente en juicios de valor, motivaciones y puntos de interés, donde se comprende la visión reflexiva que nos impone la educación del devenir histórico de nuestra civilización, sin la cual, ésta llegaría a ser impensable o aparecería en contradicción con las conductas reales. Nosotros nos movemos literalmente con este sistema de referencias, y las realidades culturales del exterior no son

observables más que a través de las deformaciones que el sistema le impone, cuando no nos adentra más en la imposibilidad de percibir lo que es”. (Pag,69).

Y continúa:

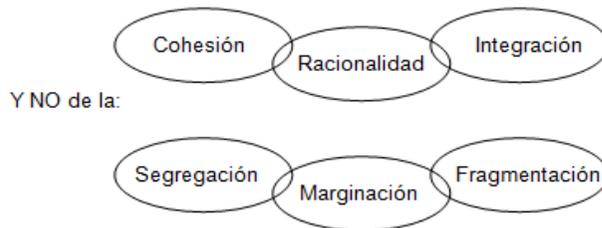
“Todo miembro de una cultura es tan estrechamente solidario con ella como aquel pasajero ideal lo es de su tren. Desde el nacimiento y probablemente incluso antes —acabo de mencionarlo—, los seres y las cosas que nos rodean adquieren en cada uno de nosotros un conjunto de referencias complejas que forman un sistema; conductas, motivaciones, juicios implícitos que después la educación viene a confirmar por la vía reflexiva que ella nos propone el devenir histórico de nuestra civilización. Nos desplazamos literalmente con ese sistema de referencia y los conjuntos culturales que se forman alrededor de él no nos son perceptibles más que a través de las deformaciones que les imprime. Puede incluso incapacitarnos para verlos.” (pag.119).

Podríamos entender que, las culturas son como los trenes, que viven felizmente cuando circulan en paralelo, pero peligran cuando las vías tienden a cruzarse

1. La representación del espacio público

Cuando se habla de espacio público (Vargas, 2012) nuestro pensamiento evoca a los espacios donde la sociedad se hace perceptible, no solamente son edificios, plazas o calles sino que la dinámica de estos lugares está protagonizada por las personas y éstas los construyen y reconstruyen día a día y de forma continuada en el transcurso de la vida de la ciudad, distribuyendo y regularizando las diversas demarcaciones de la misma, resultando una gran heterogenización de los distintos lugares, fomentando la diversidad de los individuos tanto social,

cultural, económica y políticamente, impulsando de forma vigorosa que existan una gran diversificación de los espacios y segregaciones espaciales en todos los ámbitos de la estratificación social, promoviendo la gran diversidad humana que forma la ciudadanía y, al mismo tiempo, todos los espacios públicos, a pesar de que pertenecen a todos los individuos que conforman la ciudadanía. Su realidad es otra: la fragmentación y la segmentación social y cultural ocupan las estructuras en la distribución de las zonas de la ciudad. Por lo tanto, la distribución espacial de cualquier zona urbana está marcada irremediabilmente por la división social y cultural por lo que la ciudad y sus espacios públicos son productos de la cosmovisión de todos los componentes que forma el conglomerado ciudadano:



Las ciudades, por el sentido propio de lo que significan, son un entramado de conflictos a lo largo de la historia y han marcado sus diferencias basadas en la estratificación social. Signorelli nos lo define así:

Las ciudades no han sido jamás, ni en el caso de la polis griega, o de la comuna italiana, ni tampoco en el de la pequeña capital del generoso e ilustrado soberano medio europeo, sistemas equilibrados de relaciones humanas integradas y serenas: al contrario, las ciudades han sido siempre el punto de máxima tensión de todo sistema social, a causa de la marcada división del trabajo que las caracteriza, de a interdependencia de las funciones y del

antagonismo de los intereses que de ellas derivan (Signorelli, 1999: 37).

Por lo tanto y como apunta Laub (2007), la ciudad es un producto cultural, producto de cultura; producto social, productora de sociedad. La ciudad constituye un paradigma y un objeto. Se puede considerar como un lugar multimedia de mensajes y sentidos, de ruidos y silencios, de imágenes y palabras. La ciudad es la creación del hombre y, por eso, en su diseño y en la configuración de sus espacios podemos vislumbrar a la sociedad que la crea y la sostiene, por lo tanto, los espacios públicos son el espejo de lo que crea la ciudad. La ciudad se ha desestructurado física y socialmente creando fragmentaciones sociales. Y como aporta esta misma autora, la tendencia de esta fragmentación se hace patente en el uso del territorio. Por lo tanto, las ciudades se están polarizando y emergen en sus territorios sociedades duales donde las desigualdades económicas entrañan profundas diferencias en sus modos de vida, de valores y, también, de apropiación de los espacios urbanos, dando origen a guetos de miseria, por un lado, y de lujo, por otro.

El tejido urbano debe partir de un elemento importante focalizado en una cohesión de las distintas áreas desde la racionalidad y reconociendo en ellas una integración y no una segregación ni marginación. Estas situaciones pueden ser utópicas o idealistas. Pero, lo que sí es una realidad es que la ciudad y los espacios públicos son productos devenidos de la dinámica sociocultural. Desde las ciudades uniétnicas hemos pasado a ciudades y espacios pluriétnicos, de ciudades relativamente unificadas a ciudades fragmentadas, ya no en los aspectos arquitectónicos que a simple vista se observan, sino en algo tan importante como son las fragmentaciones socioculturales. La multiculturalidad de nuestras urbes está conformando segregaciones espaciales formando guetos según clases sociales, desde los espacios donde vive la gran elite económica

hasta las más marginales social y económicamente, es decir, segregaciones sociales fomentando las desigualdades y propiciando las rupturas de la integración de los individuos desembocando en conflictos y desigualdad (Vargas y Cabral, 2009). Siguiendo el pensamiento de estas autoras, la trama urbana delimita claramente la dimensión social y cultural de sus espacios.

Desde los límites que imponía cuando una ciudad se consideraba cerrada étnicamente, hasta la apertura de las mismas desde el momento que se producen los cambios con las migraciones rurales, internacionales, turismo y los cambios en las comunicaciones que se han convertido, desde la actual globalización, en espacios abiertos, fragmentados, degradados y congestionados humanamente, marcando un sentido desestructurado en muchas zonas, transformándose en conglomerados marginales donde la heterogeneidad cultural es el núcleo fundamental, es decir, se parte no sólo de colectivos culturales diferentes, sino que la presencia de colectivos sociales discordantes facilitan la negación de una posible integración sociocultural, marcando de forma directa la creación de espacios y procesos de exclusión; por lo tanto, el entramado urbano propicia que la ciudad se distribuya en una gran diversidad de lugares, en una distribución de espacios que, plenamente jerarquizados, contribuyen a la formación de la urbe y al mismo tiempo a la calidad de vida de sus habitantes.

Para Roland Barthes (1990:260), “la ciudad es un discurso, y este discurso es verdaderamente un lenguaje: la ciudad habla a sus habitantes”. La ciudad y sus espacios también comunican al igual que lo hace el lenguaje, es decir, las formas de actuar de sus habitantes son dinámicas que se estructuran en base de la estratificación social de cada lugar en donde habitan, de sus funciones, de sus comportamientos de su organización y de la clase social y de su trabajo. Por su parte Remedi (2000), citado por Segovia (2007), sostiene que entre estas transformaciones

quizás la más notable y emblemática sea la modificación sustancial del espacio social, que implica y expresa nuevas formas de reorganización real y simbólica de los espacios de la ciudad, como resultado de una manera diferente de vivirla, de relacionarse y de pensarla. Este autor destaca que, en este proceso de cambios, la organización espacial de las desigualdades —que ha dado lugar a ciudades fracturadas en zonas de distintas clases sociales o culturas— ha levantado muros (reales y mentales) infranqueables que impiden no sólo encontrarse, sino incluso verse, imaginarse y pensarse como pares, vecinos, conciudadanos. También plantea al respecto diversos procesos y componentes como aspectos fundamentales del nuevo modelo cultural emergente; entre ellos, el agravamiento de la desigualdad, la marginalidad y la polarización espacial, el impacto de la marginalidad sobre la ciudad, la tendencia a la fractura urbana, la suburbanización como forma de escape y como otra forma de «modernización disfrazada»;

Un aspecto importante son las relaciones que surgen en los espacios urbanos. Las fronteras simbólicas, según Vargas (2012), son reales, de la distribución espacial de una ciudad nos ofrecen una estructura de relaciones físicas, sociales y mentales que trascienden de la convivencia ideal que se puede tener de la misma. Los espacios públicos parten de los propios colectivos que en ellos viven y la convivencia lleva a las segregaciones y exclusiones en todos los niveles sociales. Por un lado, puede que exista una segregación y una exclusión por la pobreza o por lugares donde vive la clase obrera y, por el otro, la segregación y la exclusión se convierten en autosegregación y autoexclusión por no mezclarse con la sociedad más débilmente económica y social. De esta manera, la multiculturalidad y la multisociabilidad es un hecho en cualquier sociedad, pero no responde al sentido que le podamos dar a estas palabras. La convivencia entre los distintos colectivos que forma la sociedad no legitima ésta, todo lo contrario, produce tensiones y conflictos, originando al mismo tiempo nichos más homogéneos, más cerrados con mayor

arraigo para los que allí viven dándoles la seguridad que necesitan en contra de un posible desarraigo, lo que les produce una percepción de dependencia con el lugar que habitan y con las personas que conviven los estigmatizados, subutilizados contribuyendo al detrimento de la relación comunitaria

Por consiguiente, la realidad, es que los espacios urbanos son apropiaciones de los ciudadanos, son éstos los que construyen el espacio donde se mueven y que lo consideran como propio, por esta razón los espacios se simbolizan ya sea por la función, por la sociabilidad o por la cosmovisión de los que en ellos viven. Estas situaciones dan como resultado una carga simbólica muy concreta del espacio urbano, de manera que se convierte en una apropiación, al mismo tiempo que en una identificación del grupo que en él vive que así lo percibe, lo que se convierte dentro de la estructura de la ciudad como un espacio con identidad propia ya que los dinamismos que en ellos se producen a través de sus conductas se convierten en signos y simbolismos muy definidos que los individuos que en ellos habitan y lo perciben como un mecanismo de identidad.

De esta manera, podemos afirmar que las situaciones que se dan en los diferentes espacios y para que se produzca una identidad se deben de encontrar totalmente implicados. En este sentido, el pensamiento de Gustafson (2001) aporta, que los lugares con significado emergen en un contexto social y a través de relaciones sociales, y se hallan ubicados geográficamente y a la vez relacionados con su trasfondo social, económico y cultural, facilitando a las personas una percepción de lugar, una "identidad territorial subjetiva" (Gustafson, 2001) pero al mismo tiempo compartida. Estamos de acuerdo con la percepción y clasificación de Graumann (1983) cuando habla de que las identidades en los espacios urbanos de los individuos que en ellos viven parten de identificar el entorno, ser identificado con el entorno e identificarse con el entorno

Sin embargo, los espacios públicos desde una distancia social y cultural son espacios de relación y como tales de intercambio y de encuentro. Estas situaciones se dan en cada uno de los nichos sociales en que está dividida la ciudad y que tiene su identidad dentro de sus propios colectivos, por lo tanto, y como afirma Francis (1989) son paisajes participativos cuyo elemento fundamental es la cosmovisión de sus individuos, así, los diferentes paisajes urbanos son delimitados por un territorio real, de manera que existe una (des) organización espacial que marcan las formas características que son reconocidas por el grupo cultural o grupos culturales que se dan cita en el lugar. Rodríguez (1997), entiende que el paisaje urbano o el espacio público es una percepción plurisensorial del entorno, directamente ligado a referentes simbólicos y estéticos, al mismo tiempo, que culturales e individuales, por lo tanto, subjetivos, que requieren para su existencia a sujetos que lo perciban. De esta manera, el paisaje urbano, como una percepción polisémica, se produce por las relaciones entre los individuos, sus culturas y en unos lugares concretos de la urbe.

Si citamos lo que aporta Augé (1994), estos lugares son clasificados como un lugar de identidad, de relación y de historia, pensamiento que nos lleva a deducir que los espacios, paisaje o lugares urbanos son producto de los que en ellos viven y que los transforman según el tipo de personas que los habitan. A partir de este punto se puede evaluar o clasificar el espacio público como lugar de pertenencia pública y como tal de función colectiva social. Si bien es cierto, que dependiendo de cómo está estructurado, se marcan nodos, es decir, puntos concretos donde puede existir una amenaza latente, una sentida inseguridad y una percepción de vulnerabilidad en comparación con otras zonas de la ciudad y de la distribución urbana que forma parte de la misma. Claramente señala Wacquant (2007), cuando considera que la existencia de un espacio público de alguna parte de la ciudad puede ser considerada caótica e inmediatamente es percibida como una estigmatización

territorial. Llegado a este momento queremos relacionar este marco general de los espacios públicos con la inmigración y el paisaje urbano que nos ofrece su dimensión territorial, social y simbólica. Ésta última puede que muchas veces sea percibida menos simbólica.

2. Paisaje urbano y las migraciones

En las estructuras actuales de los paisajes urbanos destaca, sin lugar a dudas, un sentido de multiculturalidad que está representado por las migraciones y que ya forman parte del desarrollo urbano conformando nuevos espacios públicos, privados y de apropiación de lugares que, por la dinámica propia de las ciudades, se convierten en zonas de exclusión devenidas por la propia degradación temporal que sufre el entorno urbano. Se convierten, así, en zonas no deseadas por los autóctonos. En el caso de que sean ocupadas por los inmigrantes, se produce, por tanto, un proceso de dualidad espacial urbana en torno a la migración.

En el ámbito de las migraciones existe una conexión directa a la hora de estudiar y reflexionar sobre la segregación espacial. La concentración de inmigrantes en lugares determinados de las ciudades favorece la relación directa de asociar la exclusión, la marginación y la no integración de grupos sociales más o menos estables como son los inmigrantes. Estos grupos pasan directamente a formar parte de zonas que son consideradas como *guettos*, a pesar de que las políticas municipales intenten, en los centros urbanos, aplicar estrategias de gentrificación para la revalorización de esos lugares o intentar controlar los suburbios. El flujo migratorio, ya sea regular o irregular, conlleva una dinámica más agresiva que condiciona la capacidad de poder controlarlo, por lo que se produce una continua fragmentación espacial que nos revierte a una continua exclusión social y, por tanto, la segregación está siempre

presente en cualquiera de las ciudades receptoras de migrantes (Vargas, 2007).

Si se considera la distribución del espacio público como una parte de la propia estratificación social, podemos entender, por una parte, los límites, fronteras y divisiones que existen en las ciudades, pero los espacios públicos no son privativos de nadie, son usados por todo tipo de personas y grupos. Cuando hablamos de segregación espacial no todos los individuos y grupos recorren los mismos espacios de la ciudad, es decir, la estratificación se impone y la segregación surge con más fuerza. Los espacios públicos están abiertos a todos, pero sesgados por la clase (Torres, 2005:244). Por lo tanto, los procesos de fragmentación y de segregación van unidos a las desigualdades, por lo que las afinidades sociales se reagrupan ante la imposición de la ciudad y al mismo tiempo las rechazan. De esta manera, las concentraciones de migrantes en diversas áreas urbanas están condicionadas por el rechazo por una parte y por la autoprotección por otra. Esta situación nos lleva por el camino de la apropiación de unos espacios que van a formar parte de la identificación, por un lado, el significado que le puede dar la población total y por otro la identificación real y al mismo tiempo simbólico, pero siempre territorial vinculada a los procesos cognitivos que conlleva la inmigración.

Los movimientos migratorios, fundados en diferentes motivaciones generan nuevas realidades sociales y escenarios políticos. El fenómeno migratorio en todo momento implica una situación de extrañamiento e incertidumbre, un cierto estado de ansiedad provocado por el miedo a lo desconocido, aunque también por el miedo a que lo conocido no sea lo único válido, lo único existente, lo único verdadero. El intercambio cultural aún en sus mínimos niveles de roce, de convivencia, conlleva un cierto conocimiento de la existencia de lo diferente. Diferentes maneras de sentir, de pensar, de ser, de reaccionar, de afrontar la vida encuentran eco en diferentes plataformas sociales e

ideológicas que encuentran perfecta justificación en diferentes procesos históricos y culturales contenidos en el desarrollo de la civilización humana. Conlleva, en definitiva, el reconocimiento implícito o explícito de la pluralidad, un elemento o característica social no demasiado impulsada en las sociedades. En efecto, no siempre la diversidad cultural se encuentra en la base de la moderna sociedad democrática que busca reconocer las identidades culturales de los grupos y sus derechos en cuanto ciudadano (Vargas, 2012).

Por consiguiente, cuando más de una cultura entra en contacto, la situación de conflicto forma parte de la convivencia diaria. Los enfrentamientos y los desencuentros surgen del desconocimiento y de los patrones culturales que cada grupo es portador, los prejuicios son inevitables y están asociados a las pautas que rigen sus diferentes y respectivas enculturaciones. Si entre los propios grupos de inmigrantes puede resultar, y resulta difícil la convivencia, existe un valor añadido y es que además se encuentran en una sociedad extraña, es decir, la sociedad receptora con unas normas y valores establecidos de gran complejidad que va a formar parte y a engrosar los problemas de convivencia al no existir una homogeneidad cultural. A partir de estos presupuestos la sociedad de llegada de inmigrantes claramente no es uniforme y les resulta una sociedad totalmente extraña.

El impacto que causan las migraciones en las sociedades receptoras, en aportación de Vargas (2012) siempre es un sentimiento de rechazo a la negación de la diversidad cultural, al pluralismo, a la multiculturalidad. Kymlicka (1996) señala que un país manifestará pluralismo cultural si acepta como inmigrantes a un gran número de individuos y familias de otras culturas y les permitan mantener alguna de sus peculiaridades étnicas. En nuestro sistema social se hace difícil aceptar estas propuestas. Pero el camino está marcado. La dinámica social real de la mundialización nos lleva a un nuevo orden internacional donde

las sociedades no se encuentran preparadas. Los derechos de los individuos migrantes mantienen una relación encontrada con las sociedades receptoras. Los derechos de los inmigrantes y los derechos del hombre en general van por vías distintas. Es conocida y repetidísima la frase de Lévi-Strauss donde decía que las culturas son como trenes que viven felizmente cuando circulan en paralelo, pero peligran cuando las vías tienden a cruzarse.

La llegada directa de flujos de inmigrantes y posteriores agrupaciones familiares ha contribuido a distribuciones espaciales de las ciudades desequilibrándolas. La realidad actual existente es la de concentraciones y segregaciones territoriales, sociales y culturales producto de la llegada de diversas nacionalidades. Las ciudades, ante esta llegada súbita de inmigrantes, con pocos recursos económicos e incluso sin ninguno, está produciendo en zonas concretas fuertes impactos de habitabilidad, conformando *guettos* de inmigrantes de diversos países y posteriormente *guettos* por nacionalidades, presentando segregaciones en función de su condición de inmigrantes económicos (Vargas y Cabral, 2009). Estos espacios segregados situados en zonas concretas de las ciudades, estas separaciones residenciales, tienen una relación directa con las posiciones socioeconómicas de quienes viven. Estas situaciones vienen dadas por la propia ciudadanía y por el mercado inmobiliario.

En el momento en que un área ciudadana va entrando en degradación por su antigüedad o por periférica, es abandonada por los autóctonos y ocupada por la población económicamente más débil, por lo tanto, y en consecuencia, entra dentro de una segregación social y económica degradada y los primeros individuos en ocupar estos espacios son la población inmigrante y los autóctonos que se encuentran dentro de la pobreza o con recursos económicos mínimos. La segregación de infraespacios y, por lo tanto, de infraviviendas produce, un deterioro de las

condiciones de vida de quienes habitan y, como hemos apuntado, la mayoría son inmigrantes, personas con pocos recursos e individuos que se encuentran dentro de la marginación socioeconómica propios del país. Inmigrantes y autóctonos se encuentran en las mismas condiciones sociales y económicas, es decir, están insertos dentro de los parámetros de la pobreza y, por tanto, de la exclusión.

Estas circunstancias llevan a los individuos hacia la negatividad social, hacia la estigmatización como ciudadanos y como individuos y no precisamente basados por su propia elección, sino por una distribución de los problemas devenidos de la pobreza, de una inmigración económicamente débil, de una ilegalidad burocrática o de discriminaciones institucionales y ciudadanas. Todas estas situaciones son la base de las segregaciones espaciales donde la inmigración forma la base principal (Vargas y Cabral, 2009). Por lo tanto, las regulaciones del espacio público en los espacios de pobreza estructural desembocan en exclusión social, fragmentación, falta de trabajo, conflictos, delincuencia... creando la base en estos espacios segregados, los enclaves fundamentales que van a ocupar las migraciones.

La construcción social del inmigrante en el paisaje urbano nos lleva, sin lugar a dudas, al desarrollo y transformación de los espacios de las ciudades. Como grupo social los inmigrantes establecerán sus límites arbitrariamente marcando su territorio sobre la base de un espacio urbano que no ha sido creado por ellos, son lugares ya degradados y aprovechados por la precariedad que es portadora la inmigración económica. Ellos construyen su espacio social, pero no físico, y una vez que han ocupado el territorio delimitarán con fronteras simbólicas su identidad ante el rechazo formal del resto de la sociedad que consideran estos lugares, perfectamente delimitados, donde se dan situaciones conflictivas, considerando que son reductos de la dualización de lo social y lo espacial El camino que les ha

llevado a la formación de “sus” espacios ha sido la de su inestabilidad social, política, económica y por ser personas inmigrantes, es decir, “de fuera”. Por lo tanto, el inmigrante por una parte se encuentra en un territorio con el que se siente identificado dentro de la sociedad receptora, pero por otra, al mismo tiempo, se siente desterritorializado cultural, social y físicamente por la necesidad del cambio de su cosmovisión.

Sus esquemas de vida de origen que son los que le aportan seguridad, una vez en los espacios de las sociedades receptoras, tienen que desaparecer para dar paso a unos esquemas que no comprenden y que son la clave de su nueva situación. Su lucha ya no es sólo ser inmigrantes en sociedades que no conocen, es estar en estas sociedades con dos imaginarios culturales: los de origen y los de su nueva sociedad. Moreras, en su trabajo sobre el Raval barcelonés nos aporta una visión de cierta estabilidad del inmigrante una vez en la sociedad receptora:

... conformen se instalan en nuestra sociedad, crean o desarrollan una serie de ámbitos y espacios con los cuales pueden reconstruir parcialmente, el orden social y las referencias culturales propias de la sociedad de origen, así como reinterpretar su posición en la sociedad que les acoge (Moreras, 1998).

La inmigración económica y la fragmentación espacial hacen de los paisajes urbanos núcleos segregados en las sociedades receptoras formando focos de destacada conflictividad social y territorial generando importantes divisiones sociales y espaciales. Posiblemente las políticas de los países receptores de inmigrantes no son las correctas, permitiendo los espacios urbanos degradados y no dándole soluciones, consintiendo que cada vez más se rechacen estos espacios con una generación constante de desigualdades sociales. El futuro es buscar una legalidad en igualdades y rechazar las segregaciones.

3. El racismo como consecuencia

No se puede hablar de racismo sin apoyarnos con las situaciones de segregación espacial urbana. Las ideas expuestas sobre la exclusión y la segregación que sufren los inmigrantes nos lleva a repensar la difícil situación de discriminación que sufren al ser en este momento una población numéricamente muy importante. En la actualidad son numerosísimos los textos que hablan de las diversas formas de racismo. Por nuestra parte nuestra preferencia nos lleva a buscar las bases clásicas y los autores más importantes, a nuestro juicio, que propusieron las bases fundamentales para entender esta discriminación racista. En esta línea para entender el racismo tenemos que releer una vez más a Michel Wieviorka. Gracias a sus estudios y a sus publicaciones nos ha llevado de la mano para entender las fundamentales de una difícil situación de las naturalezas de los diferentes racismos. Eso no significa que haya grandes autores que han aportado magníficas teorías para ofrecernos el conocimiento del tema que estamos tratando: Memmi, A. (1984), Miles, R. (1982), Taguieff, P.A. (1988), Todorov, T. (1991), Van Dijk, T. (1987), Allport, G. (1962), Balibar, E. (1988), Baker, M. (1981), Foucault, M. (1976), Huntington, S. (1997), Wallerstein, I.I y Balibar, E. (1988), entre otros y que fueron los primeros del racismo como en la actualidad se entiende. Ciertamente, podemos acudir a los autores que abordan el concepto de racismo con presupuestos teóricos diferentes y mostrando sus teorías con bases contradictorias, pero no quiere decir que las bases que proponen sean encontradas.

Cuando se habla de racismo parece que siempre se dé en diferentes culturas o grupos étnicos, pero no ocurre de esta manera. Sí, es cierto si las actitudes racistas se dan entre los grupos mayoritarios, pero también se dan entre los diferentes grupos minoritarios culturales o étnicos incluso dentro de estos grupos. Estas actitudes responden a aspectos sociales,

económicos y entre inmigrantes y sociedades receptoras. Como aportan Fernández y Shershneva (2017,127) “Las actitudes racistas, ya sean procedentes del colectivo mayoritario o dentro del propio colectivo minoritario, no surgen de manera espontánea. Como casi todo en el ámbito social, la formación de actitudes colectivas conlleva un proceso en el que dichas actitudes se manifiestan de diversas formas y en distintas intensidades”. Decía Fanon, según Casaus, “el racismo no nace, se inventa y cada país intenta o recrea aquellos mecanismos que le permiten justificar un sistema de opresión discriminación y explotación”. No hay, pues, un solo racismo ni opera con las mismas lógicas; tampoco es un fenómeno estático, sino que se renueva y transforma constantemente. Por ello hablamos de la metamorfosis del racismo, y de su capacidad camaleónica. (Casaus,2018,129)

Es decir, el racismo se encuentra dentro de la sociedad en todos los niveles y lo que proponemos es trabajar sobre algún autor, en este caso lo haremos sobre Michel Wieviorka. Aunque, años anteriores, Gordon Allport (1962) según aportan I. Fernández y J. Shershneva (2017,131) estos autores “distinguen cinco manifestaciones que varían en su grado de intensidad y, por consiguiente, sus consecuencias. La forma más común y menos intensa en la que se expresan las actitudes racistas y xenófobas es la verbal. El segundo grado de manifestación es la evitación del contacto con el otro, mientras que en el tercer estadio se caracteriza por la discriminación del grupo que se quiere evitar, negándole derechos y privándolo del poder y, por tanto, de posibilidad de cambiar su situación. El ataque físico y el exterminio en su forma extrema tendrían lugar consecuencias muy graves para el grupo víctima de dicha agresión” al parecer, según estas autoras, Wieviorka lleva esta misma línea de clasificación de etapas del racismo, es decir, una primera etapa llamada infraracismo, racismo disperso, racismo institucionalizado, y racismo total. Estas etapas y clasificaciones,

sobre el racismo, es lo que los científicos citados han trabajado en sus teorías

Sobre los conceptos de Michel Wieviorka, al que vamos a seguir, éste señalaba, según describe en su artículo, Casaus (2018) que el recrudecimiento del racismo en las sociedades europeas que ahora se focalizaba en el inmigrante, el islamista o en algunos determinados extranjeros; en otras palabras: en el nuevo “bárbaro”; es decir: aquel que no habla nuestra lengua ni practica nuestros usos y costumbres ni tampoco se puede asimilar a la sociedad occidental porque se comporta de manera cruel e inhumana con sus congéneres (2018, 123)

En 1994, Wieviorka en un artículo publicado en *Estudios Sociológicos* que lleva el título *Racismo y exclusión*, afirma que “El racismo puede traducir una identificación positiva con la modernidad; ataca y neutraliza las identidades particulares que considera como obstáculos o resistencias a la marcha triunfal del progreso y la modernización; pero también puede constituir un modo de expresión para aquellos que quieren participar en la modernidad de la que viven como excluidos o rechazados, debido a la exclusión social y al desempleo o la miseria, al incremento de las desigualdades y de las dificultades económicas que produce el cambio. También el racismo puede expresar la afirmación de una identidad particular, sea en contra de la modernidad, sea en contra de otras identidades consideradas como amenaza o estorbo”. Según este autor la orientación principal de la acción racista, la exclusión proviene de tres grandes registros:

Puede ser social, apuntando, pues, hacia la expulsión de sus víctimas de las relaciones sociales, cosa distinta a querer expoliarlas o cuestionar su supuesta dominación económica,

Puede ser política, prohibiendo que accedan los grupos discriminados a la ciudadanía.

Finalmente, *puede ser cultural*, rechazando el pluriculturalismo que implica la presencia de grupos minoritarios definidos por su etnicidad, su religión o su propia memoria; o por el contrario, encerrándolos en su identidad específica, al obstaculizar su participación en la cultura dominante.

Por lo cual, concluye Wieviorka, en el *político o social*, el racismo de exclusión exige para los grupos víctimas un tratamiento que corresponda a su supuesta inferioridad, sobre todo si se trata de grupos atacados en razón de una supuesta superioridad económica, como es el caso de los judíos o de algunas minorías asiáticas que acabamos de evocar. Cuando es cultural, el racismo recurre a la diferencia, que por sí misma no tiene semejante orientación, y descansa sobre todo en la idea del carácter no asimilable de la cultura de los grupos discriminados. (Wieviorka, 1994, 43).

Como reflexión final sobre la situación sobre el racismo, a pesar de los numerosísimos estudios que se publican, las estructuras básicas no cambian. El nosotros/ellos o ellos/nosotros en sus diversas acepciones y situaciones de las numerosas sociedades en el mundo, y entre las diferentes configuraciones de las mismas, el problema del racismo y la exclusión son idénticas. Pueden, como apunta Wieviorka, ser sociales, políticas o culturales o las tres se pueden dar mismo tiempo. Esta situación nos lleva a una realidad muy discutida: y es que el ser humano, por mucha educación que demuestre y por mucho respeto que se tenga hacia el diferente, casi siempre subyace el racismo y la exclusión.

Bibliografía

- Augé M. (1993). *Los No Lugares, Espacios del Anonimato: Una antropología de la modernidad*. Editorial Gedisa. Barcelona, España.
- Barthes R. (1990). *La aventura semiológica*, Barcelona, Paidós,
- Bourdieu, P. (1999). *La distinción. Criterio y bases sociales del gusto*. Madrid: Editorial Taurus.
- Bourdieu, P. (2002). *Razones prácticas*. Barcelona: Anagrama.
- Casás Arzú, M. E. (2018) “El racismo y su proyección actual: ¿un fenómeno nuevo o un problema sin resolver?” *Cuadernos de Trabajo Social*. 31(1) 2018: 121-137. Madrid. Universidad Complutense
- Fernández Aragón, I y Shershneva, J. (2017) “Convivencia en espacios de racismo institucionalizado y/o político” *EMPIRIA. Revista de Metodología de Ciencias Sociales*. N.º 37 mayo-agosto, 2017, pp. 127-154. Madrid. UNED
- Francis, M. (1998) “Control as a dimension of public-space quality”, en Altman, I., Zube, E.H. (eds) *Public Places and Spaces*. New York, Plenum Press, pp. 147-172.
- Graumann, C.F. (1983). “On multiple identities”. *International Social Sciences Journal*, , 35, 309-321.
- Gustafson, P. (2001). “Meanings of place: Everyday experience and theoretical conceptualizations”. *Journal of Environmental Psychology*, 21, pp. 5-16.
- Kymlicka, W. (1996). *Ciudadanía multicultural*. Paidós. Barcelona.
- Lévi-Strauss (2015 [1983]). *Raza e historia* Emecé Editores. Madrid
- Machado, E. (2001). “Urban spatial segregation and social differentiation: foundation for a typological Analysis” *International Seminar on Segregation in the City* Lincoln Institute of Land Policy, Cambridge, Massachusetts
- Moreras, J. (2003). “Raval: espacio de convivencia, espacio de negociación”. *Conferencias Escenas de los extranjeros*. Marzo. <http://www.cccb Aman.org>.
- Sassen, S. (1991). *The Global City: New York, London, Tokyo*. Princenton: Princenton University Press.
- Laub, C. (2007). “La ciudad, los miedos y la reinstauración de los espacios públicos” En: Segovia, O. (Ed.) *Espacios*

- públicos y construcción social*. Santiago de Chile. Ediciones Sur. pp. 49-56
- Leal, J. (2002). "Segregación social y mercados de vivienda en las grandes ciudades". *RES Revista Española de Sociología*. Nº 2, , pp. 59-75.
 - Remedi, G. (2000). *Las dimensiones del espacio público. Problemas y proyectos*. Buenos Aires, Gobierno de la Ciudad de Buenos Aires / Subsecretaría de Planeamiento; pp. 15-25.
 - Rodríguez, S. (1997). "The Taos fiesta: Invented tradition and the infrapolitics of symbolic reclamation". *Journal of the Southwest* , 39(1), pp.33-57.
 - Segovia, O. (2007). "Espacios públicos urbanos y construcción social: una relación de correspondencia". En: O. Segovia. *Espacios públicos y construcción social. Hacia un ejercicio de ciudadanía*. Santiago de Chile. Ediciones Sur.
 - Torres, F. "Los espacios públicos en la ciudad multicultural" En: Cuadernos del observatorio de las migraciones y la convivencia Intercultural. Madrid, nº1. 2005, pp. 33-49
 - Vargas Llovera, M.D. (2007). "Ciudadanía transnacional o la negación de la ciudadanía: Los inmigrantes un debate abierto". *Actas del VII Reuniao de Antropologia do Mercosul "Desafios Antropológicos"*. Pág. 18-41. Porto Alegre (Brasil). Edición en CD.
 - Vargas Llovera, M. D. (2011). "Ciudadanía e inmigración: la nueva frontera entre la pertenencia y la exclusión". *Liminar. Estudios Sociales y Humanísticos*.9. Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas. México., pp. 48 - 56
 - Vargas Llovera, M.D. Y Cabral, A. (2009). "Inmigración transnacional, ciudad y segregación urbana. Espacios de desigualdad social". En: Homobono, J.I. y Vivas, I. (Eds.) *Ciudades Globales y culturas locales*. Zainak. Donosita/San Sebastian., pp. 1015-1024.
 - Vargas Llovera, M.D. - Iborra-Torregrosa, J. (Eds). (2012). *Migraciones, Identidades y Ciudadanía: Perspectivas para un debate interdisciplinar*. Saarbrücken. Editorial Académica Española. EAE.
 - Vargas Llovera, M.D. (2012). "Migraciones, transnacionalismos y ciudadanía o las fronteras de ser ciudadanos". En: Vargas-Llovera y Iborra-Torregrosa *Migraciones, Identidades y Ciudadanía: Perspectivas para un debate*

- interdisciplinar*. Saarbrücken. Editorial Académica Española. EAE. pp. 255-271.
- Vargas Llovera, M.D. (2013). *Los procesos de fragmentación espacial de la población migrante en el paisaje urbano: reflexiones en torno a la dimensión territorial, social y simbólica*. Zainak. Cuadernos de Antropología-Etnografía 36, José Ignacio Homobono y Isusko Vivas (ed. lit.) Bilbao
 - Wacquant, L. (2003). *Parias urbanos. Marginalidad en la ciudad a comienzos del milenio*. Buenos Aires, Manantial,
 - Wieviorka, M. (1992). *El espacio del racismo*, Barcelona, Paidós.
 - Wieviorka, M. (1994). “Racismo y exclusión” *Estudios Sociológicos X I I*: 34 México. Colegio de México: Centro de Estudios Sociológicos
 - Wieviorka, M. (2009). *El racismo: una introducción*, Buenos Aires, Gedisa

Aproximación a la identidad musulmana en Europa

Rachid El Quaroui El Quaroui
Universidad de Extremadura
rachid@unex.es

Introducción

La población de origen musulmán en el espacio europeo ya supera los 11 millones de personas. Este hecho ha contribuido en la creación y el dibujo de un paisaje religioso y sociodemográfico en lo cual surgieron nuevas religiones, en alusión al islam, así como anuncio la debilidad de la dominación social del cristianismo. Es de extrañar el cuestionamiento de la implantación del islam en Europa hoy en día. La presencia del islam no data del año 1960, año de la llegada de la primera ola de la inmigración musulmana, Magreb, África subsahariana, Asia al continente sino mucho antes. Ha de recordar que dicha religión contribuyo de manera innegable, en la historia milenaria del continente, Europa oriental y Andalucía. Prueba de esta presencia y resistencia, son los hechos bélicos del Kosovo y Bosnia a finales del siglo XX.

Ha de destacar que los años 80 y 90 del siglo pasado se han caracterizado por la emergencia y la visibilización del islam europeo, después de una etapa en la cual ha sido silencioso. que se manifiesto en la expresión de la identidad tanto individual como colectiva consistente en la ciudadanía política y la toma de consciencia colectiva de la necesidad de reconocer al islam como realidad en proceso de arraigo “exigiendo” la apertura de oratorios, la creación de un tejido asociativo musulmán, los alimentos Halal etc . (Fregosi, 2007).

La comunidad musulmana en Europa se inscribe en lo que se domina minoría. Es decir, comunidades o grupos cuya identidad adquiere características diferentes de la mayoría de los ciudadanos. A juicio de Brizay (2018), las relaciones entre ambos grupos, la minoría y la mayoría, obedece a una dialéctica de acción/reacción. Es decir, que la mayoría puede aceptar sus minorías étnicas y religiosas, les reduce o les impone un cierto modo de organización o incluso mismo les suprime. De la misma manera que la minoría/as sobre todo religiosas que rechazan ser

pasivas pueden optar por la integración, el repliegue identitario o la contestación. Respecto a la primera opción, la integración, el camino no ha sido y no es fácil llevar a cabo para la minoría religiosa puesto que cuestiona la práctica de las vivencias religiosas, los ritos, los alimentos halal etc. en una sociedad secular, lo que provoca, como reacción a la percepción de la mayoría que considera a estas minorías como peligro por motivos religiosos, culturales y políticos, a protegerse en el repliegue identitario.

1. La configuración identitaria de la inmigración musulmana

La identidad es fruto de un proceso dialéctico de construcción y reconstrucción a través de la historia, que se conecta, estrechamente, con las características y las idiosincrasias del grupo étnico o humano en un espacio y tiempo determinados. También se puede definir como etiquetaje social que se puede atribuir a miembros de un grupo que se le autoadjudica o se le atribuyen otros. Sin duda la inmigración es un elemento que contribuye en la configuración de la identidad, lo que, por lo tanto, altera, en un contexto diaspórico, tanto la identidad colectiva no solo de los inmigrantes sino también la de los autóctonos o la sociedad receptora. En este contexto, el sistema de creencias religiosas y las prácticas que de él se derivan se consideran como herramientas que dan significado a la nueva realidad marcada por la alteridad que suele caracterizar a los grupos religiosos en el contexto migratorio.

A juicio de (Mihoub, 2010) más allá de las dificultades y las contradicciones endógenas, la identidad arabo musulmana adquiere una percepción hacia el Occidente, “kafir” (infiel), caracterizada por una dualidad, la del rechazo y la obsesión. Dicho binomio desempeña un papel indiscutible en la crisis de dicha identidad.

Para Ramadan (2002), islamólogo, el primero y el más importante elemento de la identidad musulmana es la fe, es decir, creer en el creador sin asociarlo a nada. Eso hace referencia a un concepto central en la doctrina musulmana que es “Tawhid” (creer en la unicidad de Dios) que se expresa a través de la “shahada”. Ramadan confirma que la identidad

musulmana se basa en tres ejes, el primer eje de dicha identidad es una fe, una práctica y una espiritualidad.

El segundo eje consiste en la actitud intelectual que une la comprensión de los textos y la del contexto y el tercero se basa en un ser musulmán definido por el acto de educar y transmitir (Ramadan, 2002). Para el autor, la identidad musulmana en Occidente surgió de las profundas aguas revueltas de factores como la mundialización, las migraciones, el exilio, los cambios políticos y sociales cada vez más rápidos, que suelen provocar miedos y crispaciones.

Nuestro pensador afirma que debido a la mayoría que se encuentra a nuestro alrededor, en la sociedad, que nos parece y al mismo tiempo es diferente de nosotros, necesitamos definirnos. Para Ramadan (2002), la experiencia del desarraigo, del exilio económico, o político provoca esta búsqueda de la identidad en medio de un entorno que no es nuestro. Es decir, a juicio del autor, la identidad musulmana es el producto de una reacción a un entorno que nos parece extraño. Así, nos construimos una identidad en oposición a lo que no es nuestro, incluso en contra del otro. Una identidad así definida, es decir como identidad reactiva es, por naturaleza, en virtud de la necesidad que la hizo nacer, única y exclusiva (Ramadan, 2002).

El autor opina que la cuestión de saber si somos primero musulmanes o italianos o franceses u otros plantea dos identidades opuestas y una doble pertenencia que no es del mismo orden. En el orden religioso y filosófico, que da sentido a la vida, el ser humano es antes de todo ateo, budista, judío, cristiano y musulmán. Su pasaporte o su nacionalidad no responden a esta cuestión existencial.

Ramadan (2002), argumenta, para aclarar este punto, que cuando se vota a un candidato, el individuo suele adquirir una identidad ciudadana, es por lo tanto italiano, francés o británico que se implica en los asuntos de su país. Dependiendo del campo de actividad el individuo actúa a partir de una identidad u otra.

El autor que ha vivido esta identidad en su propia piel, por ser musulmán de nacionalidad suiza, apela a resistir a las

tentaciones de reducir su identidad a una dimensión exclusiva y prioritaria que se distinga de las otras. Se entiende que ello puede dar confianza a uno mismo, sin embargo, empobrece, e incluso en momentos de tensión o crisis, podría producir rechazo, racismo, conflictos de identidades, de culturas o incluso de “civilizaciones”. Ramadan, llama a la adopción de una visión más amplia de sí mismo y de sus conciudadanos, es decir, que cada uno de nosotros tiene múltiples identidades que debe de aceptar y enriquecer. El autor confirma que es, en su caso, suizo de nacionalidad, egipcio de memoria, musulmán de religión, europeo de cultura, universalista de principios, marroquí de adopción (Ramadan, 2002).

Acceder a esta consciencia de la multiplicidad de las identidades personales supone, a juicio del autor, que ya poseemos una cierta confianza en sí mismo y en el otro. Para nuestro pensador el reto es importante que requiere un trabajo educativo y una pedagogía crítica que puede permitir a los individuos conciliarse con las diferentes dimensiones de sus seres, de sus orígenes y de sus esperanzas para poder apaciguar las tensiones reactivas y apasionadas a la hora de encontrarse con el otro.

Éste lamenta la lectura simplista que hacen los musulmanes a su religión convirtiéndola en una dicotomía entre lo lícito y lo ilícito. Parte de una constatación consistente en que la juventud musulmana construye su identidad en un proceso de reacción respecto al Occidente y no desde el interior. El autor, se pregunta sobre quién les ofrecerá los elementos constitutivos y el sentido de su identidad. Dicho de otra manera, quién podrá RE- construir dicha identidad. Por ello, este intelectual apela a recurrir a los fundamentos intrínsecas de la identidad musulmana. Para Babés, Ramadan entiende por identidad interior no lo vivido desde una posición endógena sino una construcción intelectual que diga cómo debe ser la identidad musulmana o más bien la islámica (Babés, 2008).

Desde otra perspectiva, tratando la identidad europea, Al Sayyad y Castells (2003), confirman que la construcción histórica de la identidad europea se realizó contra terceros, o sea los denominados infieles o bárbaros. Dicho de otro modo, la identidad cristiana frente al islam lo que contribuyó en asentar

las bases de la cultura europea. Los europeos son conscientes que son diferentes de los americanos y los asiáticos, pero a la hora de preguntarles sobre sus “europeidad” se quedan perplejos. Para éstos sociólogos, cuando la identidad propia no está clara resulta mucho más difícil aceptar la ajena sobre todo si sentimos que la propia está amenazada lo que se hace es reforzar de modo que no admite ninguna apertura ni negociación (Al sayyad y Castells, 2003).

Al Sayyad, añade, que “el proceso de globalización, caracterizado por un desplazamiento masivo de individuos de las antiguas colonias a los países de los antiguos colonizadores, origina grandes polémicas a propósito del problema de la identidad (Al sayyad, Castells, 2003, p. 29).

A juicio de los sociólogos existe un debate entre los asimilacionistas y los multiculturalistas. Respecto a los primeros, los musulmanes de Europa se han convertido de manera gradual a ciudadanos más porque las generaciones posteriores a la primera generación asimilan una gran parte de la cultura predominante.

En cuanto a los segundos, defienden la diversidad cultural y la herencia de la multiplicidad étnica que las consideran inevitable y beneficiosa en nuestros tiempos globalizados. Por ello las dos perspectivas dan mucha importancia a la Educación como factor, sobre todo los asimilacionistas, de transformación de los extranjeros en ciudadanos, así como elemento que fomenta lo positivo de esta nueva ciudadanía con la condición de conservar al mismo tiempo la lengua y la cultura de origen.

Tibi (2003), confirma que, a pesar de la unidad de la fe de los inmigrantes musulmanes en Europa, éstos proceden de diferentes orígenes étnicos, culturales y nacionales con lo cual no es contradictorio hablar de un islam basado en la árabe, africana, india, o surasiática. Así se puede concluir que la identidad musulmana consiste en el conjunto de culturas diversas que comparten una idea religiosa. ¿En este contexto el autor se pregunta si es posible hablar de un islam africano, árabe etc, por qué no se habla de un islam europeo? Tibi, defiende una integración política euro islámica convirtiéndose a miembros del cuerpo político europeo en lo cual viven sin por

ello perder su identidad. Para el autor ello se puede alcanzar a través de

Una educación islámica ilustrada que sea capaz de preservar la identidad islámica sin fomentar los fines segregacionistas (Tibi 2003, en Al Sayyad y Castells, 2003, p. 65).

Añade que musulmanes como el que suscriben la idea de "Asabiyya", término acuñado por Ibn Jaldún, que significa la consciencia o el sentimiento de pertenecer a una civilización.

creen que la apertura falsa a los demás que se presenta en forma de negación de uno mismo no es otra cosa que una manifestación de decadencia por parte de Occidente, disfrazada de apertura mental... las dos tendencias europeas, el exclusivismo y la auto negación, representan dos inmensos obstáculos para un diálogo intercultural basado en la razón. Sin embargo, ese diálogo es imprescindible para determinar qué variante islámica predominará en la Europa del futuro. Los inmigrantes pueden tener una identidad múltiple, como demuestra mi doble condición de musulmán suní, nacido en Oriente Próximo, y ciudadano europeo. (Tibi, 2003, p. 74)

Tibi, advierte que las identidades excluyentes, como las que está defendiendo el fundamentalismo islámico actualmente, sobre todo cuando se cultivan en la diáspora, no hacen más que generar una especie de absolutismo con todo lo que conlleva como los conflictos sociales. Por ello, el autor, plantea una alternativa consistente en una identidad civil que las abarca todas apoyándose en el pluralismo cultural, porque éste permitirá a cada cual conservar sus ideas comprometiéndose al mismo tiempo a respetar una norma intercultural común a todos en un marco de tolerancia, pero ésta entendida no en el sentido de que una parte disfruta del derecho de imponerse a otra. La tolerancia en una sola dirección es la tolerancia del fracaso como afirma Tibi (2003).

Kumar, a su vez, se pregunta si existe identidad europea y considera evidente que la religión es un factor unificador en cuanto a la formación de Europa. No solo esto sino considera

que Europa se hizo a través del encuentro con la religión musulmana y en la resistencia a ella. Para Kurman, fue la amenaza del islam, los mongoles y los tártaros en el norte y los turcos y los árabes al sur que contribuyeron en su unificación. Es decir que han sido las acciones en contra de los musulmanes desde las cruzadas hasta la defensa del imperio de los Habsburgo de los turcos en la segunda mitad del siglo XVII que unificaron y agruparon a los países europeos (Kumar, 2003, en Al Sayyad y Castells, 2003).

Otro sociólogo, (Lubeck, 2003 en Al Sayyad y Castells, 2003), afirma que los musulmanes en Europa se han codificado como un “otro” para representar el grupo más numeroso y distinto, así como el más marginado económicamente en todos los ciudadanos de comunidad europea. El autor lamenta la política que les está aplicando, que es contradictoria argumentando que examinamos el conflicto de Kosovo, la primera intervención bélica de los Estados europeos en más de cincuenta años.

La paradoja estriba en que los Estados miembros de la Unión Europea intervienen para garantizar los derechos humanos de los musulmanes en una de las provincias del Estado soberano de Yugoslavia pese a que la situación no representa el menor peligro ni para la cultura “tradicional” europea ni para los intereses territoriales de los Estados de la Unión Europea, pero al mismo tiempo que estos Estados luchaban por los derechos humanos de los musulmanes, ponían todo tipo de impedimentos a la inmigración musulmana, con declaraciones de carácter nacionalista y xenófobo acerca de la imposibilidad de asimilar a los musulmanes en la cultura europea (Lübeck, 2003, en Al sayyad y Castells, 2003).

Después de hacer, en su estudio citado anteriormente, un recorrido largo explicando la historia de la comunidad musulmana europea en un mundo globalizado debatiendo la teoría de Castells sobre la sociedad red, Lubeck advierte que a la hora de tratar las identidades de los musulmanes europeos no hay que generalizar y meter a todas en el mismo saco porque se caracteriza por una enorme variedad geográfica. No solo esto sino que no se puede hablar ni siquiera exactamente de la cifra de los musulmanes que residen en Europa por la dificultad de calcular los sin papeles.

Se habla de unos veinticuatro millones de musulmanes en Europa y cerca de siete en Unión Europea. Otros hablan de quince millones en Europa Occidental. Según el autor no se puede confirmar en ningún caso que existe una comunidad integrada desde el punto de vista sociológico porque existen diferencias debido a los orígenes etnonacionales, lingüísticos o por la situación legal, la clase social y la generación.

Las identidades de los musulmanes se relacionan con la condición de inmigrantes y las formas de integración en la sociedad de acogida. Lubeck añade, en este contexto, que los musulmanes europeos como minoría organizada

su identidad y su grado de participación política depende en gran parte de las instituciones nacionales que regulan en cada caso su incorporación y su representación política[...]se trata como es de esperar, de inmigrantes o conversos, pero sus hijos pertenecen a una generación distinta, que suele identificarse con “euroversiones” [...] es decir, musulmanes británicos, beurs, euro musulmán, de la generación de sus padres (Lubeck, 2003 en Al Sayyad y Castells, 2003, p. 122).

Andújar (2006), en un artículo confirma que “ser musulmán” no es sencillamente un hecho estático sino un proceso subjetivo de la construcción de un sentimiento de identidad. La autora añade que

Las identidades diaspóricas están construidas en contextos que son marcados profundamente por la historia, las tradiciones sociopolíticas y las estructuras jurídicas existentes (Andújar, 2006, pp. 61-75).

La autora lamenta el hecho de que la sociología del islam se interesa sobre todo en cuestiones relacionados con el islam y la democracia, los derechos humanos, el integrismo etc. pero existen pocos artículos que tratan el tema de la identidad y las prácticas religiosas de la comunidad musulmana en Europa en general. Así como considera que muchos estudios sociológicos contribuyen en sembrar el miedo, lo que genera un sentimiento

de desconfianza hacia los musulmanes y sobre todo hacia las nuevas generaciones.

Andújar (2003), habla, en términos cronológicos, de tres tipos de islam, islam de los extranjeros que es un islam percibido como una religión exterior, es decir que no constituye parte de paisaje religioso del país de acogida. El islam de la inmigración que es un islam trasplantado, que se refiere a un grupo de inmigrantes de la misma nacionalidad según el país de origen. El islam de los jóvenes que significa una ruptura generacional entre los musulmanes nacidos en Europa y sus padres.

2. La crisis identitaria de la segunda generación musulmana

El fenómeno migratorio musulmán de las nuevas generaciones es muy reciente en España, y de proporciones reducidas en comparación con otros países de larga trayectoria migratoria como Francia, Inglaterra y Alemania. Prueba de ello es que los hijos de la gran oleada de inmigración (en las dos últimas décadas del siglo XX) tienen una edad que oscila entre los 15 y los 35 años, la segunda generación en esos otros países ya ha madurado, con edades de entre cuarenta y sesenta años.

En Francia, desde los años 80 la segunda generación se ha convertido a un quebradero de cabeza para la sociedad y las instituciones francesas porque ha creado un espacio de expresión política y social cada vez más visible reclamando el momento de la verdad de la inmigración. Una generación sin raíces, sin rumbo ni esperanza, que rechaza cualquier reproducción de la identidad de los padres y, a la vez, denuncian a una sociedad que está preparada para recibirles como parte legítima del país. Esta generación vive un proceso de victimización que algunos autores atribuyen a un imaginario social, configurado por los medios de comunicación, que les etiquetaría como integristas musulmanes, delincuentes, marginados y mal integrados a partir de las imágenes que ofrecen los barrios (*banlieues*) como espacios de la violencia, la droga, la guetización, el velo, etc. Para ellos el sociólogo Abdelmalek Sayyad utiliza coloristas denominaciones como “generación zero”, “generación del olvido” o “niños ilegítimos” (Whihtol 2005:7-8). La mayoría de estos jóvenes se proclaman de cultura musulmana (desde quienes comulgan un islam

fundamentalista hasta los que predicán un islam republicano) y el 70% hacen el ramadán, aunque muchos optan por el matrimonio mixto.

La realidad migratoria musulmán en España es muy distinta, porque el proceso de asentamiento ha sido más progresivo y difuso territorialmente. Algunos barrios de Madrid o Barcelona quizás alcanzan las densidades, pero no los niveles de conflictividad de áreas como el barrio Kurdo de Berlín, les *banlieues* de París o la zona sur de Londres. Aunque, como apunta (Madonia 2017), “la inseguridad y la alarma social amplificadas por los medios de comunicación y por los enfrentamientos allí sucedidos, siguen marcando el ritmo del debate público e intelectual sobre las nuevas generaciones de musulmanes” a nivel europeo, y por tanto también en España, la idiosincrasia de la segunda generación musulmana presenta algunas particularidades

“su carácter novedoso, su escasez demográfica, su dislocación fundamentalmente centrada en el tejido urbano de las grandes ciudades, su menor visibilización en la esfera pública, así como en el debate político, abre escenarios evolutivos muy distinto” (Madonia 2017:69).

De ahí también la escasez de investigaciones sobre el tema. En cuanto a las investigaciones sobre las jóvenes musulmanas segunda generación, España está desarrollando su andadura de manera tímida que no llega a medirse con los anglosajones (Mishra y Shirazi 2010) o los franceses que nos superan en este campo debido a la realidad sociológica migratoria misma (más de 4 millones de musulmanes y ya se habla de la cuarta generación). En España esta línea de investigación respecto a las jóvenes musulmanas empiezo más bien a partir de los años 2010 con Ramírez y Mijares (2008), Botton et al. (2004) etc tratando los temas como el velo, la discriminación y la islamofobia sobre todo después de los atentados del 11 S, 11M etc. Una buena parte del trabajo de las investigadoras, que a menudo son a la vez activistas, se difunde a través de espacios web y redes sociales

Para Andujar (2008), los jóvenes musulmanes en Europa deben de pertenecer a dos comunidades al mismo tiempo. Aquella de sus padres y la de la sociedad en la cual viven, lo que les lleva a sufrir o padecer una crisis de identidad cuando no encuentran su sitio en la sociedad. Nuestro autor añade que el comunitarismo es debido a la manera cómo interiorizan esta crisis de identidad como exclusión y no como incompatibilidad cultural y religiosa.

Andújar (2006) confirma que los jóvenes que se definen como “musulmanes” rechazan una identidad que les encierra en la identidad del país de origen en la cual no se sienten representados, porque viven una contradicción. De una parte, se sienten víctimas de la discriminación puesto que querrán formar parte orgánica de la sociedad y de otra quisieran alcanzar el reconocimiento de sus derechos legítimos en comportarse como musulmanes, Es decir, su derecho a la diferencia.

La autora confirma que el término de la “segunda generación” esta por designar los musulmanes nacidos en Europa y no se aplica para referirse a otros grupos sociales. Con lo cual dicha expresión califica sociológicamente los musulmanes como si fueran ilegítimos en Europa. Mientras que estos grupos clasificados como tal no se identifican totalmente de esta manera. Así las categorías sociológicas se convierten en una estigmatización rechazada por éstos mismos.

Andújar (2006), señala que como todas las minorías la población musulmana desea preservar su particularidad y que existe una diferencia entre las dos generaciones. Mientras que la primera, en el caso de los magrebíes, mantiene los pilares de la identidad minoritaria, la lengua, la cultura y la religión y el apego al país de origen. La segunda o los hijos nacidos en dichas familias rechazan en la mayoría de los casos estar aislados y encerrados en categorías restringidas. Prueba de ello que según los resultados de una encuesta de Gallup en 2007 efectuada en tres países como Alemania, Francia e Inglaterra se destaca que la identidad y la religión son complementarias y no son reñidas.

3. Los escollos de una difícil integración identitaria

El tema en lo cual contribuyamos se inscribiría en el marco del acuciante debate sobre la construcción en Europa y por lo tanto en España de una sociedad y de unas identidades

multiculturales. El asentamiento de colectivos de inmigrantes de cultura musulmana ha engendrado el hecho de la imposibilidad de poder distinguir entre lo externo y lo interno, entre lo geográfico y lo identitario.

La inquietud de Europa respecto a la evolución del islam se reactivó aún más con los acontecimientos del 11S puesto que dentro de los *Muyahidín* que se desmolaron en los aviones algunos proceden de las minorías ya bien asentadas en el suelo europeo y otros originarios del Medio Oriente, llevaban residiendo muchos años en Hamburgo, Londres y España. Resumiendo, se trata no solo de la inserción efectiva del islam europeo sino del reconocimiento institucional de dicho islam como factor o elemento de una cultura e identidad de un colectivo musulmán bien arraigado en los diferentes países europeos.

Evidentemente, la venida de una población nueva a una sociedad constituye un choque demográfico que conduce a un reajuste cualitativo (identidad y cultura) y cuantitativo (lo social)

En este marco, podemos decir que el islam europeo, plantea no sólo problemáticas de índole étnico-religiosa sino también, histórica, económica, social, geopolítica e ideológica de gran envergadura.

En la actualidad, asistimos a un debate pertinente y tenso en Europa, aunque está más desarrollado en Francia, por razones sociológicas e históricas, consistente en la posibilidad o no del encaje y la compatibilidad del islam como sistema de valores, doctrina y al musulmán como ser social y cultural con la sociedad occidental que se basa en la laicidad, la libertad, la democracia y la ciudadanía etc.

La complejidad del debate, nos exige abordar también las derivaciones del tema objeto de nuestro artículo, como lo es si se considera al conflicto que viven las sociedades europeas con el islam es causa del fenómeno migratorio. Si es así, ¿cuál es la percepción que tiene tanto la institución y el imaginario colectivo respecto al musulmán nacido en Europa. ¿Hasta qué punto se puede considerar al europeo musulmán como categoría

homogénea? ¿No existe el musulmán laico, liberal y el islamista? No vamos a entrar en los laberintos de la discusión porque ni el espacio ni la naturaleza de nuestro tema lo permiten.

Para retomar el hilo del asunto se puede decir que la presencia, tanto bien de los asentados hace tiempo como los que siguen llegando, está planteando y formulando demandas para que las sociedades de acogida se dieran cuenta de la peculiaridad y la especificidad de sus idiosincrasias. Dicho de otra manera, exigen respuestas a las demandas de un islam ligado a las migraciones dentro de los países de la Unión Europea más allá de lo securitario. A juicio de Ramadan,

por un lado, asistimos a una actitud que provocó, al mismo tiempo que una voluntad natural de protección de la identidad musulmana, una tendencia a exagerar la importancia de algunas cuestiones que se consideraron los principales y únicos problemas de los musulmanes que vivían en Occidente. La alimentación, las mezquitas, los cementerios y algunas cuestiones concretas del *fiqh* ocupando la mente de la gente[...]por otra parte, la idea de que la nueva presencia crea forzosamente un “problema” ha sido integrada, asimilada y hasta repetida por los mismos musulmanes[...] Así que, al haber integrado, voluntariamente o no, esa visión de que la religión musulmana constituye un problema en Occidente y tiene naturalmente problemas con el progreso, la democracia y la modernidad los musulmanes parecen no tener más que una única alternativa: o hacerse lo menos visibles posible para que se olviden las características islámicas de su vida cotidiana, o pasar todo el tiempo explicando lo que es el Islam o no lo es y respondiendo concienzudamente a todas las críticas sobre la evidente discriminación del islam respecto a las mujeres, la violencia inherente al yihad, las Leyes inhumanas de la sharía y todo lo demás. (Ramadan, 2002, p. 105)

La conclusión, argumentaba Ramadan, es evidente:

Cuando menos islam haya, menos problemas habrá, es decir lo que desea el Occidente en general y Europa en particular es tener a musulmanes sin islam (Ramadan, 2002, p. 208).

Es de sobra sabido que la construcción o la formación histórica de la identidad europea, como bien argumentaba Fontana (2003, en Al sayyad y Castells, 2003), ha sido en detrimento del “otro”, el “infiel o el bárbaro”, fue la defensa de la personalidad cristiana frente a la musulmana, el armazón sobre lo cual se basó la cultura europea. Sin embargo, en el nuevo contexto de la globalización, de la diversidad religiosa, cultural y étnica de procedencia extra europea, dicha identidad empezó a desdibujarse y a perder sus rasgos originales y, por lo tanto, la hipótesis de la homogeneidad cultural y étnica de Europa y el supuesto reflejo de ésta en las instituciones políticas, educativas y cívicas empezó a perder fuerza.

La presencia de la identidad musulmana empezó a forjarse desde la segunda guerra mundial con la primera oleada de los inmigrantes a Europa, asiáticos a Gran Bretaña, turcos a Alemania y norteafricanos a Francia. Desde entonces el panorama social, político y cultural ha cambiado de manera visible y no ha cesado de cambiarse, tal vez de manera estructural con la llegada masiva de mano de obra inmigrante musulmana dentro de las fronteras de Europa.

En los años noventa la cifra de la población musulmana alcanzó los 15-17 millones de personas musulmanas que viven en Europa occidental. Actualmente, la población árabe musulmana, por su peso demográfico, se podría considerar el 28º país de la Unión europea, de ahí viene el temor de la derecha europea de la integración de los países Balcanes (Albania y Kosovo) además de Turquía en la comunidad europea, porque la población musulmana va a tener una representación de 100 millones de personas, o sea el 5% del total de población europea y por lo tanto, según los argumentos de esta corriente ideológica, van a presentar una verdadera amenaza para la homogeneidad demográfica y las raíces cristianas de la identidad europea.

En algunos países como Francia se está hablando ya de una quinta generación musulmana. El número de lugares de culto y las mezquitas se ha cuadruplicado o quintuplicado y las organizaciones musulmanas ha superado los miles. Antes la presencia de los colectivos árabe musulmanes en el seno de la unión europea ha sido objeto de ignorancia, sin embargo, actualmente, es un tema de gran interés tanto por parte de los

países europeos que están elaborando una estrategia con la finalidad de absorber esta población en las políticas nacionales, como por parte de los regímenes de los países de origen que intentan dominar y controlar a una población expatriada, expuesta a la contaminación integrista radical.

Ahora bien, la pregunta más evidente e inquietante es ¿hasta qué punto la Europa de los 28, que está en un proceso de consolidar su unificación y construir su identidad, está dispuesta a permitir integrar a una religión extraña y ajena, con su mosaico étnico cultural, árabe-bereber, negro africano o indo pakistaní, al cristianismo o a modelos de Estado republicanos o laicos y que están obligados a tratar con ella?

Los investigadores en el tema resaltan que no existe un sólo y único marco legal aplicable para toda la comunidad europea sino hay una cierta heterogeneidad entre estos países a la hora de tratar con este asunto. La nueva realidad ha obligado a los países europeos a considerar a este colectivo musulmán no solo como contingente de mano de obra sino como un problema político que requiere más atención por las autoridades tanto de los países receptores como los países de origen.

En este marco se inscribe la construcción de mezquitas en el centro de las capitales europeas con inversión mutua, así como la presencia de las altas autoridades de los Estados en las inauguraciones de dichas mezquitas. Ello, como es bien sabido, ha generado un debate político polémico entre los partidos políticos a nivel europeo, no obstante, ha contribuido en asentar las bases de la institucionalización internacional de este tema.

4. Conclusión

Los sociólogos que han estudiado las configuraciones identitarias en contextos migratorios confirman que con la finalidad de otorgar sentido a su existencia, el ser humano en general busca un marco de pertenencia en lo cual sus relaciones sociales motivan un dinamismo, es decir, conseguir una identidad que le protege del nuevo entorno, en el caso inmigratorio, "hostil" y extraño, por lo tanto le obliga a tener un lugar, dar sentido a su vida tanto individual como colectiva para, al final, encontrar el equilibrio y el orden de sí mismo.

En Europa lo hemos comprobado a través de la observación de multiplicación de la edificación con fervor de las mezquitas en un tiempo récord. Es muy llamativo el hecho de que, la apertura de las mezquitas fue a un ritmo tan acelerado. También es prueba de ello la apertura de las carnicerías y las tiendas para la venta de productos Halal y de uso doméstico.

Es de destacar que, a pesar de la diversidad étnica nacional del colectivo musulmán en el continente, el asiático, el magrebí y el Subsahariano, todos, casi, beben de la misma corriente teológica y jurídica que es la *Sunní*. Hay que señalar, como está bien que la práctica de la observancia religiosa musulmana en Europa está marcada por las estampas del islam llamado popular tal como está vivido en el país de origen.

Es de sobra conocida desde Durkheim la importancia del hecho religioso como factor de cohesión social del grupo, y la necesidad existencial que manifiesta el ser humano a través de los ritos, símbolos, comportamientos, etc. En Europa hemos observado que el hecho religioso musulmán adquiere una fuerza y un peso incuestionable.

En este contexto, la cultura desempeña un papel esencial y determinante en la construcción social de dicha identidad puesto que esta última no puede existir fuera de los ambientes y contextos culturales establecidos. En este contexto, a nuestro juicio, se plantea el bien conocido antagonismo entre “nosotros” y “los otros” o “ellos” que necesitamos, consciente o inconscientemente, a pesar de las diferencias, para reflejar nuestro “yo” colectivo a los demás y demostrar la manera de la que quisiéramos que los otros nos miran.

Por ello, ante un desajuste cultural como en nuestro caso, entre dos colectivos culturalmente diferentes en alusión a la cultura dominante (la autóctona) y la minoritaria (la musulmana), lo que hemos detectado es que reacciona de la siguiente manera: o bien un autoaislamiento identitario, por lo tanto, crear espacios propios (las mezquitas, tiendas etc.) o bien entrar en contacto con la cultura del país de acogida pero compartiendo solo los

espacios públicos por necesidad de supervivencia, dejando la cultura de origen en lo privado.

5. Bibliografía

- Al Sayyad, N., Castells, M. (2003). *¿Europa musulmana o euro-islam? Política, cultura y ciudadanía en la era de la globalización*. Madrid, España: Ed. Alianza.
- Andujar, Ch. N. (2008) El papel de los jóvenes musulmanes en la transformación del islam *Revista de estudios de juventud*, 80, Rioja, pp. 61-75.
- Andujar, Ch. N. (2006) L'Europe face aux nouvelles générations musulmanes. *Cahiers de l'islam*. (26 de noviembre). <https://bit.ly/3ICfLfa>
- Botton, L. Taleb, F. Puigvert, L (2004) El velo elegido Esplugues de Llobregat. El Roure. Barcelona. En Vázquez, C . La aparición de los discursos sobre el multiculturalismo en España: el debate del velo en la prensa escrita, *Athenea Digital* - núm. 11, pp. 83-103.
- Brizay, F. (2018) . Introduction Identité religieuse et minorités. <https://bit.ly/3kwFMeG>
- Fregosi, F (2007) Les horizons européens de l'islam: logiques minoritaires et integration citoyenne . En Bastian, J. P y Messner, F .(2007). *Minorités religieuses dans l'espace européen. Approches sociologiques et juridiques*. Paris, France: Ed. PUF
- Madonia, S. (2017) *Jóvenes musulmanes españoles: Un estudio etnográfico en la Comunidad de Madrid*. Tesis doctoral, Madrid.
- Mijares, L y Ramirez. A. (2008) Pañuelo e islamofobia en España *Anual de Historia Contemporánea* 24 En Vázquez. C. (2007) La aparición de los discursos sobre el multiculturalismo en España: el debate del velo en la prensa escrita. *Athenea Digital* - núm. 11, pp. 83-103.
- Ramadan, T. (2002). *El islam minoritario, Cómo ser musulmán en la Europa laica*. Barcelona, España: Ed. Bellaterra.
- Samia Mihoub, S. (2005). Crise d'identité arabo-islamique ; rapports à l'Occident et enjeux du discours radical. <https://bit.ly/38Jz96s>
- Wihtol, C .(2005). Seconde génération: le cas français. En Leveau, R y Mohsen, K (Dir). *Musulmans de France et d'Europe*. (PP. 7-17) Paris, France: PUF.

El integrista y el integrado: Reflexión acerca de la Inmigración musulmana en España

Hassa Arabi
Universidad Mohamed I
h.arabi@ump.ac.ma

Introducción

La presencia de los migrantes musulmanes en España ha ido creciendo en las últimas décadas, y, con ello, han ido creciendo los prejuicios acerca de este colectivo. Los conflictos que se generaban desde los años ochenta del siglo pasado en tierras del islam, han creado una figura inusual en el mundo musulmán, la del Yihadista radical que se enfrenta a todo el mundo, en un intento quijotesco de salvar a la humanidad de los apóstatas y los infieles.

Los migrantes procedentes de estas tierras llegan etiquetados con prejuicios que, difícilmente, lo pueden superar. La opinión pública de los países de acogida, ha sido manipulada y preparada para rechazar a paces de este colectivo que le considera como integrista e incapaz de convivir en una sociedad democrática como la española.

La capacidad intelectual de algunos migrantes y el esfuerzo de otros por demostrar que son personas llevarse bien con las demás personas, ha ido abriendo brecha en los miembros de la sociedad receptora para admitir la figura del inmigrante musulmán integrado.

De esta forma, queda dividido el colectivo entre una mayoría integrista, rechazada y perseguida en la vida social, política y cultural; y otra minoría integrada, aceptada con recelo y que sigue sin satisfacer las demandas de la cultura mayoritaria.

A finales del año 2019, se calculaba que residían en España 6.104.203 personas procedentes de todo el mundo. Un número considerable que necesita una atención extraordinaria para su integración en la sociedad de acogida para no causar alteraciones en la sociedad, en su mayoría, reticente a las nuevas caras y a las nuevas culturas. El mercado de trabajo, en

sectores como la construcción, la agrícola o los servicios, requiere una mano de obra que satisfaga las necesidades de estos sectores vitales para la economía del país.

De este total de inmigrantes afincados en España, un número bastante elevado procede de los países del norte de África. La presencia de estos inmigrantes a lo largo y ancho del país, ha suscitado un rechazo en la población autóctona y empieza a crear unos focos conflictivos entre autóctonos y foráneos, donde el factor religioso cobra una mayor importancia en la última década. Se estima que en España viven cerca de 2 millones de musulmanes, el 4,06% de la población total del país¹. Un porcentaje muy por debajo de otros países del entorno, como Francia (8%) y Alemania (6%) por citar unos ejemplos. Bien es cierto que existen lugares con más personas de confesión musulmana que otros, Catalunya, ronda el 7 % (510.481); las ciudades norteafricanas de Ceuta (43%) y Melilla (51%). Hay que notar que casi la mitad del total (779.080) son ciudadanos españoles; les siguen de cerca los marroquíes (749.274) que llegan al 11,66 %, les siguen de lejos, los paquistaníes (77.478), senegaleses (61.598) y argelinos (62.268). A estas cifras habrá que añadir la suma de unos 22.000 españoles que se han convertido al islam en los últimos años.

La población musulmana está creciendo en España y se estima que las cifras van a seguir aumentando, debido a factores como la reagrupación familiar y las crisis y ajustes de cuentas entre países en los países del mediterráneo oriental, causando la llegada de más de un millón de refugiados y migrantes a Europa, unos cuantos miles han llegado a España. Estos factores y otros hacen que la población musulmana en España está incrementándose de 2,4% respecto al año 2018. Todas las estimaciones, pronostican que esta tendencia al alza, seguirá en los próximos años debido a la inmigración de jóvenes procedentes del norte de África y Oriente medio a causa de las crisis y conflictos que viven estas zonas.

¹ El informe ha sido elaborado por la Unión de Comunidades Islámicas de España (UCIDE) y el Observatorio Andalusí, con datos a 31 de diciembre de 2018. Los musulmanes representan aproximadamente el 4,6% de la población de España

1. La migración y la identidad en España

Según datos de la Administración General del Estado y la UCIDE (Unión de Comunidades Islámicas de España), el 42,5% (847.801) del total de musulmanes que viven en España son españoles y el 57,5% (1.145.874) son extranjeros. La nacionalización de estos 42% tiene un valor a efectos administrativos, cuando las personas nacionalizadas pueden gozar de algún derecho como es el voto en las urnas etc, pero de ninguna forma le exime de su pertenencia religiosa o de su procedencia sociocultural, como en el caso de los musulmanes nacionalizados en los últimos años.

La nación española se forjó sobre unas identidades regionales o nacionales como es el caso de Cataluña, el País Vasco o Galicia, por ejemplo, pero son todas identidades que, pese a tener diferencias y especificidades culturales, les une el factor religioso o la pertenencia latina, factores considerados de suma importancia a la hora de buscar unas identidades compactas y homogéneas.

España se libró de sus identidades orientales representadas en el Islam y el judaísmo en el siglo XVII, cuando los moriscos fueron cazados, maltratados y echados de sus propias casas y de su propio país por el extremismo religioso católico representado por la figura del rey Felipe III, quien ordenó la expulsión de unos ciudadanos españoles llamados moriscos², por sus creencias religiosas y su identidad oriental que mezcla entre lo árabe, lo musulmán y lo latino.

En las últimas tres décadas, y debido a los movimientos humanos generados, especialmente por razones económicas, muchas personas de los países musulmanes han emprendido un proceso migratorio hacia los países, económicamente, ricos, para buscarse un trabajo que alivie su mísera situación social dentro de unos países azotados por la corrupción, las dictaduras y la sequía. La aparición de estas nuevas caras en la vida

² **Los moriscos** fueron expulsados por decisión de la Monarquía española, bajo orden del rey Felipe III. La mayoría de las expulsiones fueron llevadas a cabo entre los años 1609 y 1613.

pública española, ha ido generando reacciones de todo tipo, desde los más abiertos a recibirlos y ayudarlos en su proceso de adaptación, hasta los más encerrados en su estrecho mundo que rechazan toda presencia de inmigrantes en su vida social y pública, sobre todo si son musulmanes.

La ansiada identidad española, se está topando con una realidad que no le permite existir sin el reconocimiento de las otras identidades culturales nacionales y foráneas que viven y cohabitan en el país. Cuando desde la esfera de algunos intelectuales y políticos, acusan a los inmigrantes de no querer integrarse en la sociedad mayoritaria, están llamando la atención, también, sobre la integración o no integración de las otras identidades autóctonas como los catalanes, vascos o gallegos en el proyecto de un estado pluralista, abierto y respetuoso con las procedencias culturales de las personas, inclusive los musulmanes.

“Los grandes proyectos son aquellos que creen en la diversidad; una sociedad grande es aquella que comparte un proyecto común de carácter universalista, que sepa sumar en vez de restar, que sepa gestionar bien su diversidad, que choca y rechaza a los localismos ensimismados en su egoísmo. El ser humano aspira a abrir caminos de libertad y compartir proyectos que le hacen sentirse más humano en un mundo cada vez más pequeño para nuestra inmensa imaginación.” (Arabi, p.67)

La construcción de la nación y, por lo tanto, de la identidad española, ha ido forjándose desde el siglo XVI, eliminando todo contacto con su historia y con sus raíces judeo-musulmanas. Un hecho que ha debilitado el país frente a las grandes potencias europeas de la época hasta encontrarse ante un “vivir desviviéndose” en el siglo XIX, según las palabras de Américo Castro. La mayoría de los intelectuales decimonónicos, se dieron cuenta que la debacle de la España decimonónica, se debe, en gran medida, a no saber conciliarse con su historia y, sobre todo, por excluir una parte importante de su historia, en la construcción de su propia identidad y su propio desarrollo. Todo ello ha ido acumulando tensiones que han acabado en una “Grave crisis de la identidad española, inseguridad colectiva ante el pasado,

presente y futuro de la nación y el Estado –¿cómo no recordar el “vivir desviviéndose” de Américo Castro?”–“(Moya. p. 71)

La pérdida de los auténticos componentes identitarios que provenía de la España Medieval, la España de la cultura, del arte y de la creación del pensamiento, fue la base del derrumbamiento del imperio español que no supo aprovechar de su rica diversidad para enfrentarse a las grandes potencias europeas emergentes en el siglo XVII y XVIII. ¿Se puede prescindir del pensamiento de Averroes y de Maimónides? ¿Se puede prescindir de la minuciosidad del artista y del agricultor morisco?

“Podemos imaginar con que fruición el cristiano -que se había autodefinido guerrero por excelencia- cultivaría la idea de no parecerse al enemigo; la idea de ser distinto; para venir, ahora, a descubrir que, precisamente, el ser distinto lo había inhabilitado para desempeñarse en este nuevo medio económico-social que exigía unas destrezas que él no había querido cultivar, por tal de no parecerse a aquellas dos minorías que, con él, habitaban un mismo suelo.” P. 57

El debate sobre la identidad española ha ido evolucionando a lo largo de todo el siglo XX y, sobre todo, cuando la sociedad española se ha visto, otra vez, con unos componentes que, aunque parezcan ajenos, en realidad, forman parte de su esencia y nos referimos aquí a la población musulmana que llega como inmigrante desde varias procedencias y países.

La vuelta del componente musulmán para vivir entre la población autóctona ha despertado las alarmas en sectores sociales cuya capacidad intelectual está contaminada con prejuicios y estereotipos heredados de siglos atrás. Muchos ven en los inmigrantes musulmanes una amenaza al *statu quo* sociocultural al que están acostumbrados. El componente religioso musulmán abre una brecha para que España se conciliase con su historia, una oportunidad que hasta el momento no la están aprovechando desde las altas esferas de la vida política y cultural del país.

“Es evidente, pues, que la presencia del islam en España concita reacciones por parte de los defensores de este

modelo de integración en la nación, ya que subyace el convencimiento de que el islam no es más que una “religión foránea”, una religión de extranjeros, de difícil encaje en sociedades como la española o la catalana, dado el carácter opuesto de los valores y principios que ésta expresa” (Moreras, p. 236)

2. El concepto de integrado- no integrado en España

La integración entendida por la mayoría de la población autóctona consiste, esencialmente, en conocer el idioma, compartir la misma gastronomía, especialmente la carne de cerdo, tomar alcohol y vestirse a la europea, prescindiendo de las túnicas asociadas con la religión musulmana. Lo demás poco importa. Todas aquellas otras personas que no cumplen estos requisitos, son considerados no integrados en la sociedad y son motivo de rechazo, expuestos al racismo, la xenofobia y la islamofobia. Hay quien, desde altas esferas intelectuales y políticas del país, pide su expulsión del país porque, según ellos, este tipo de personas “no quieren integrarse en la sociedad” y, por lo tanto, no son bienvenidas.

Este mismo pensamiento, es quien llevó a los políticos españoles del siglo XVII cometer la tragedia de expulsar, inhumanamente, a la población autóctona morisca y nos recuerda una de la escena más triste de la historia, cuando aquellos que querían salvar su pellejo ante el integrismo católico, portaban con ellos chorizo y botijos llenos de vino para aparentar que son conversos y, por lo tanto, “integrados”.

Hoy, cuatro siglos después, los inmigrantes musulmanes siguen padeciendo el integrismo de aquella mentalidad heredada de un pasado remoto. La aparición de los musulmanes en España en estas últimas tres décadas, genera una serie de preguntas acerca de su retorno. ¿Son solo trabajadores que luego se van? ¿Han venido a quedarse para vivir entre nosotros? ¿Están dispuestos a dejar su cultura para vivir entre nosotros? ¿Nos van a invadir y vuelve el islam a España? Preguntas de este tipo, “Reavivan los conflictos de identidad del pasado remoto de la península” (Goytisoló y Nair. p.135)

Muchos de los que hemos vivido y convivido con españoles, hemos escuchado la frase balsámica: "Tú no eres como ellos", o "Tú te pareces mucho a nosotros". Una frase que divide al colectivo en bueno como tú, y malos como todo el resto, porque "No comparten la lengua ni la fe. A lo que se añaden la proximidad geográfica de su país (El Magreb), y la adversidad histórica (el islám expulsado)." (Goytisoló y Naír, p. 135). Un juicio simplista que estigmatiza a la mayoría del colectivo con apariencias engañosas que no tienen, absolutamente, nada que ver con la realidad, porque ser bueno o malo no se mide por la manera de vestirse, o la gastronomía que ingieren las personas, sino por el entendimiento, la buena fe de convivir con respeto y aprecio los unos a los otros.

Pero, si la mayoría de la población no está dispuesta a aceptar unos elementos portadores de la fe musulmana, como cultura "enemiga" con todos los prejuicios que se han ido forjando a la largo de la historia por los distintos aparatos de los estados y sus intelectuales afines, también existe una dejadez, inexplicable por parte del colectivo musulmán (mayoritariamente marroquí), para dar un paso adelante y acercarse, positivamente, hacia la población autóctona, en un intento de ayudarla a despejar sus ideas y sus dudas acerca de su presencia, de su cultura y de su procedencia. Nosotros partimos de la idea de que una persona emigrada, debe hacer unos cuantos pasos para comunicar con los autóctonos y hacerles ver que su presencia entre ellos no representa ninguna amenaza.

Entendemos que el inmigrante, al llegar a su destino migratorio, debe preocuparse por aprender el idioma de los autóctonos, manejarlo de tal forma que le permita comunicar de una manera fluida con sus anfitriones, para dar respuesta a cualquier pregunta que se le plantea por parte de cualquier miembro de la sociedad de acogida. De esta forma, se gana la confianza de la sociedad mayoritaria y rebaja la tensión que pueda causar una incomunicación minada por los estereotipos y prejuicios que se tiene sobre este colectivo.

El darse las espaldas los unos a los otros, no hace más que profundizar la brecha entre la población autóctona y la población

inmigrante procedente de países musulmanes. Ya no se trata de las personas de la masa quienes muestran, abiertamente, su rechazo a este colectivo, sino que se trata de una parte importante de la élite intelectual que reivindica medidas severas contra este tipo de inmigrantes. El historiador y arabista Serafín Fanjul García, especializado en temas del mundo islámico entiende que la integración de los musulmanes en España debe pasar por la fusión carnal entre autóctonos e inmigrantes musulmanes, cosa que, según él, no está sucediendo.

“Por parte de los inmigrantes musulmanes no hay deseo de integrarse. Intentan reproducir aquí sus formas de vida y la forma de organización que traen procedente de sus países. Ser del Madrid o del Barcelona, o pagar impuestos a Montoro, son formas de integración muy superficiales. La manera de integración verdadera, la que salva todas las distancias y rompe ese tipo de barreras es la fusión física, sexual, o sea, los casamientos mixtos de hombres y mujeres de las dos procedencias.”

Una opinión poco consistente del célebre arabista, ya que los datos del Instituto nacional de estadística nos ofrecen una realidad sorprendente en los matrimonios mixtos entre españoles y marroquíes. Los hombres españoles se decantaron por enlaces con mujeres marroquíes en el 6,84% de los casos y las mujeres españolas con varones marroquíes, el porcentaje llega hasta rozar la tasa del 17%. Cuando otros colectivos o comunidades de peso en España, supuestamente, mejor integrados no registran porcentajes interesantes a la hora de contraer matrimonios: Bulgaria (0,25% de los matrimonios con españolas), Bolivia (1,36%), Perú (2,15%) y, sobre todo, China (0,13%), en 2009, apenas 15 chinos se casaron con españolas. Los datos tampoco son alentadores cuando se trata de países como Inglaterra.

“el mercado matrimonial se configura dependiendo de las nacionalidades con más presencia. Entre las predominantes de los extranjeros residentes en España durante la última década están Rumanía, Marruecos, Reino Unido, Ecuador y Bolivia.” (Khaddour y Ruiz, P.100)

Intelectuales afines a la pureza de la raza como Fanjul, llegan aún lejos en sus calificaciones al colectivo inmigrante musulmán. Este colectivo no sólo no se integra, sino que ha recibido y recibe favores por parte de los catalanes para fomentar y alentar su proyecto separatista. Una acusación grave que alimenta el odio hacia los musulmanes por parte de la población autóctona española.

“En Cataluña, precisamente, se les ha dado a los inmigrantes musulmanes todo tipo de facilidades, de ventajas y de tratos de favor respecto a la población autóctona para que se sientan bien y para que se quieran sumar al proyecto separatista (...). El fenómeno religioso separa mucho, y si son religiones tan herméticas como es el caso del islam, que es una religión inmune a cualquier influencia exterior, la cosa es todavía más dura. La integración musulmana es un problema muy serio. »

A los inmigrantes musulmanes no se les tolera sumarse a ningún proyecto que no sea, “no existir”. Los partidos políticos catalanes han sabido incluir en sus filas a miles de ciudadanos de origen musulmán, cosa que los partidos nacionales españoles no supieron o no quisieron hacer. La impermeabilidad de los partidos políticos como el Partido Socialista o el Partido Popular y su sectarismo interno, no ha permitido a los inmigrantes, en general, y a los musulmanes, en particular, estar en los puestos de dirección de dichos partidos.

El tipo de integración que desean e interpretan, la mayoría de los intelectuales reacios a la presencia inmigrante, es aquella que consiste en trabajar y luego desaparecer de la vía pública, ser sumiso y obediente y no reclamar derechos, sobre todo los derechos políticos. Una auténtica robotización del inmigrante. Azzouz Beggag, un intelectual argelino afincado en Francia, ha presentado una minuciosa descripción de lo que se espera del inmigrante por parte de un sector muy considerable de la población autóctona.

“Del extranjero se espera que sea invisible, ciego y mudo... es decir, que sea dócil, que no altere lo que ya existía antes de su llegada. Se encuentra condenado a la

excelencia social para ser aceptado. Ello significa que se le niega el derecho de ser delincuente, mediocre, conformista, mal conductor, de hacer ruido y oler mal... En definitiva, la trampa está en que estar integrado, es no existir socialmente, permanecer en la virtualidad y sobre todo no estar presente en la realidad cotidiana. Permanecer en su sitio” (Beggag, 2003: 38).

3. Hacia una diversidad positiva

Las sociedades europeas llevan casi un siglo rompiendo con el concepto de su homogeneidad cultural, con la hegemonía de las culturas dominantes. La segunda Guerra Mundial ha revelado que Europa debe mezclarse para que sus pueblos se conozcan bien y van contrarrestando los estereotipos y prejuicios que tenían unos de otros. El lema de la “Europa de la Diversidad”, ha costado bastante dinero y mucho esfuerzo político para conseguir la aceptación de unos a otros, en un mercado amplio, diverso y culturalmente heterogéneo.

En este ambiente de la tolerancia, creado dentro de unos estados democráticos, las minorías también querían aprovechar de este dinamismo europeo, donde lo más importante es sumar para avanzar. La llegada de los primeros inmigrantes después del Plan Marschal, llegados del norte de África, de España y Portugal, ha dejado claro que los llegados desde fuera, no lo tienen muy fácil para hacerse con un hueco en la sociedad receptora. En Francia, los guetos han sido la tónica dominante de su política migratoria. Así van sucediendo los años, y Europa ha ido ampliándose para incluir a países que, históricamente, eran exportadores de emigrantes como lo son España y Portugal.

La migración en Europa es un tema que todos quieren resolver, pero nadie da el primer paso para hacerlo. Prueba de ello, que hasta la fecha no existe ninguna directiva europea en materia de inmigración que regule los movimientos migratorios en la Unión y la manera de su adaptación social, política y cultural en cada estado miembro. Todo lo que se ha ido trabajando, es blindar las fronteras externas tanto en el tratado de Schengen como en el

de Ámsterdam, aunque en el tratado de Lisboa³, hubo promesas para desarrollar, en el futuro, programas que mejoren las condiciones de los inmigrantes residentes en el espacio europeo, pero sin concretizar qué programas se van a desarrollar ni cuándo se llevarán a cabo dichas promesas.

En España, las cosas no difieren tanto de los demás países europeos. Aunque la inmigración llegó tarde a España, respecto a los demás países como Francia, Alemania, Inglaterra, Bélgica o Holanda, no se supo aprovechar de las demás experiencias para zanjar el asunto de la integración de los inmigrantes. Los tratos a la inmigración en temas administrativos dejan mucho que desear. La gestión de las tarjetas de residencia y trabajo hacen vivir al inmigrante una angustiada experiencia que le provoca un sentimiento de rabia y de resentimiento hacia la administración y hacia el país en general.

La población musulmana vive, además, de la desesperación administrativa, un sentimiento de rechazo a la hora de buscarse un trabajo o de una vivienda donde alojarse. El ideario que tenían los inmigrantes musulmanes antes de su llegada a España, un país abierto, democrático y justo, se topa con una realidad cruda, donde percibe una sociedad encerrada y poco democrática y justa para los inmigrantes de origen musulmán. Esta percepción –no siempre fundamentada ni cierta- hace que las personas recién llegadas se pongan a la defensiva y se conviertan en grupos herméticamente infranqueables, agarrándose a su religión y a su tradiciones para existir. De esta forma, creamos una situación de no convivencia, de desconfianza y de alejamiento entre unos autóctonos que se sienten amenazados y unos foráneos –musulmanes- que se sienten ninguneados y humillados. El insigne escritor y pensador libanés, Amin Maalouf, describe esta situación en una entrevista en el diario El País, cuando dijo:

³ En el Tratado de Lisboa, podemos leer en el artículo 79.1, lo siguiente: “La Unión desarrollará una política común de inmigración destinada a garantizar, en todo momento, una gestión eficaz de los flujos migratorios, un trato equitativo de los nacionales de terceros países que residan legalmente en los Estados miembros, así como una prevención de la inmigración ilegal y del tráfico de seres humanos y una lucha reforzada contra ambas situaciones”.

“Tenemos un mundo en el que la gente no puede o no sabe convivir, no sabe sobreponerse a las diferencias religiosas, o de color, de lo que sea. La gente se ahoga en su propia identidad y en la lucha con los demás. creo que llevamos recorrido un buen trecho del camino de la autodestrucción”. (Maalouf, 2020)

El futuro de la humanidad pasa por saber convivir y apreciar las diferencias. El mundo global o la aldea planetaria no es un lema que se repite en vano, se trata de una realidad que se ha forjado y va hacia una identidad planetaria pese a los nacionalismos y localismos que siguen aferrados para que se mantenga el *satatu quo* sociocultural de cada país, de cada región y de cada localidad.

La gestión de la diversidad es, hoy más que nunca, una asignatura que todos deben aprobar para el bien de las sociedades y los pueblos. La interacción cultural entre culturas diferentes debe pasar por una buena gestión política que facilite a los elementos interactuados, una tranquila adaptación lejos de cualquier sentimiento de superioridad ni desprecio por las culturas dominantes. El asunto religioso, debe ser visto como un factor de vida privada de cada uno y que los responsables marcan unas pautas y conductas sin usar la religión como arma política para enfrentar unos con otros con tal de ganar unos cuantos votos.

“Si se quiere evitar que la religión sea utilizada como arma política, si se quiere respetar la libertad de creencia, es necesario que el Estado dicte unas reglas claras, aplicables para todos. Además, hay que mejorar la formación de los agentes públicos, perfeccionar su conocimiento de la pluralidad religiosa.” (Goytisolo, Naír, P 154).

En lo que atañe al islam en Europa, los hay que defienden la presencia de un islam europeo, que cree en la democracia, la libertad y el respeto al otro, un islam libre de cualquier injerencia extranjera, sobre todo, de países como Arabia Saudí, donde la doctrina Wahabita, está alimentando el odio a todo el que no piense como ellos, generando tensión entre países y creando

grupos terroristas como el Estado Islámico o Al Qaeda. El periodista Ignacio Cembrero, en *la España de Alá*, defendía esta tesis, al decir que:

“Facilitar su adaptación consiste, entre otras cosas, en fomentar la creación de un islam europeo tolerante y abierto y alejado de esa religión esclerosada que impera en muchos de sus países de origen. Sobre todo ha de apartarse de ese islam que, a golpe de fajos de dólares, ha propagado Arabia Saudí y cuyas interpretaciones más extremistas inspiran a grupos terroristas como Estado Islámico.”(Cembrero, 2016. P.17)

El debate acerca de la integración de los musulmanes en España, está creciendo debido al uso de la inmigración musulmana como punto clave en los programas electorales de algunos partidos políticos. El Miedo a lo desconocido que tratan de utilizar algunos, presentando a los inmigrantes, no como personas que han venido a vivir, indefinidamente, con los autóctonos, sino que son unos huéspedes que están de paso y que mejor no mezclarse con ellos. La idea es que estos inmigrantes, especialmente los musulmanes, pueden quedarse, pero sin molestar al grupo. De esta forma, lo que se provoca es un rechazo a la inversa y, de esta manera, se plantea seriamente el asunto de la integración-no integración de este colectivo estigmatizado de antemano.

“No es fácil hablar de integración de los inmigrantes cuando se ha venido recurriendo al miedo a los inmigrantes y por ello se ha recalcado que “son huéspedes que han de adaptarse a los valores culturales que definen la sociedad anfitriona. Es nuestro país, o lo amas o lo dejas” (Aleman y otros, 2009). La integración como opuesto a no integración o como contrario de la exclusión, necesita especificarse sobre la base de la igualdad de aquellas claves que permiten reconocer, incluir como sujetos a las personas inmigrantes.” (Resa, 2012. P. 439)

La opinión pública española que, en su mayoría, ve que los inmigrantes musulmanes no están bien integrados en la sociedad, o no quieren integrarse, ha cobrado una dimensión

inquietante para la convivencia social entre grupos de culturas diferentes que impera la nueva civilización que acabamos de diseñar entre todos. Muchas circunstancias, algunas objetivas como la situación de una política internacional que ha declarado la guerra al terrorismo encarnado en una religión –el islam-, y otras circunstancias subjetivas que consisten en la presencia del islam que está grabado en el subconsciente de los españoles desde la edad media, una herencia que sigue causando rechazo pese al paso de siglos desde la caída de Granada.

5. Conclusión

La actualidad nos dicta una sentencia firme e irrevocable: Estamos viviendo un momento crucial de nuestra civilización y todos debemos sumar para seguir existiendo como raza humana, dejando de lado todo aquello que nos separa y concentrándonos en lo más útil que son estos aspectos y estos lazos que nos unen, y son muchísimos.

Los musulmanes en España y en el resto del mundo, suman como todos los que habitan este planeta, y lo están haciendo a su manera como lo hacen los japoneses o los islandeses, conservando su diferencia y aprendiendo de los demás. “No se pretende que los inmigrantes musulmanes renuncien a sus valores y asuman aquellos de la sociedad española sin más.” (Resa, 2012, P.443). Habrá, pues que ver que algo está fallando si estas personas no logran o no quieren formar parte de un proyecto. ¿Están los españoles dispuestos a aceptarlos como son y respetar su identidad religioso-cultural? ¿Está el estado dispuesto a tratarlos como personas dignas de tener una vida fácil incorporándoles a participar en la vida política y cultural del país? ¿Está la administración española dispuesta a no mirar a los inmigrantes musulmanes como personas que estorban y no marearles a la hora de solicitar su documentación o renovarla como lo han hecho siempre?

Debemos saber que las personas son sentimientos y sensibilidades que hay que respetar y que el ajuste lleva su tiempo para que todo encaja y vuelva a la normalidad. Hablamos de los valores democráticos cuando los inmigrantes no gozan de estos valores – y no estoy comparando España con regímenes

totalitarios, Dios me libre, pero sí hay algo que falla y es el propio estado el que debe tomar las riendas del asunto para ganar a todos los que están en su espacio y crear en ellos el sentimiento de pertenencia que no existe en la mayoría de los inmigrantes, inclusive los latinos.

Para ello, hay que luchar contra las ideas preconcebidas que predicán que el islam es incompatible con las sociedades occidentales y su gente no se integra. "Es evidente, pues, que la presencia del islam en España concita reacciones por parte de los defensores de este modelo de integración en la nación." (Moreras, 2005. p.236). Se trata de un mensaje que incita al odio y a la segregación y alimenta el conflicto entre los componentes culturales que coexisten en España. Los tiempos que corren necesitan una decisión firme, lejos de cualquier ajuste de cuentas político. "Este es el momento de la gestión de conflictos y no de la gestión de la normalidad", decía el profesor Barbolla en su libro *Desde Talayuela al cielo. Historia de inmigrantes buenos y malos*. Y no le faltó razón porque lo que vivimos, actualmente, no es nada normal, es algo novedoso y extraordinario que necesita otro tipo de gestión, porque los conflictos están aumentando, cada vez más, debido a la presencia de otros componentes socio-culturales. Los políticos, se están olvidando de gestionar la diversidad y se dedican únicamente a gestionar la frustración de la masa como decía el maestro Ricardo Campa.

Bibliografía

- Arabí, Hassan, “Nacionalismos e identidades perturbadas”. Revista *El Siglo*, 22 de diciembre de 2014–11 de enero de 2015. Suplemento Especial.
- Beggag, Azzouz: *L'intégration*, Éditions Le Cavalier Bleu. París, 2003.
- Cembrero, Ignacio: *La España de Alá*. La Esfera de los libros. Madrid. 2016.
- Cordero Cuevas; Idalia “el vivir desviviéndose de un judeoconverso español”, en <https://revistas.upr.edu/images/reh/1994/n1/a4.pdf>
- Fanjul, Serafín, entrevistado por Fernando Palmero. 2 SEP. 2017 <https://www.elmundo.es/>
- Goytisolo, Juan y Nair, Sami: *El peaje de la vida. Integración o rechazo de la emigración en España*. Ed. Aguilar, Madrid, 2000.
- Gutiérrez Resa, Antonio. *Sobre la integración/no integración de los inmigrantes musulmanes en España, en: Madrigal Barrón, P. y Carrillo Pascual, E. (Coords.) Nuevos tiempos, nuevos retos, nuevas sociologías*. Toledo, 2012: ACMS, pp. 438- 445
- Khaddour, Isabel y Becerril Ruiz, Diego, “Evolución y características de los matrimonios binacionales en España, 2005-2015”, en *Migraciones Internacionales*, vol. 9, núm. 4, Granada, julio-diciembre de 2018.
- Maalouf, Amin, entrevistado por Juan Cruz, diario El País, 07 de nov. De 2020.
- Morales, Moya, Antonio, “Crisis de identidad española y situación actual del hispanismo”. Fundación FAES, JULIO / SEPTIEMBRE 2010
- Moreras, Jordi, “¿Integrados o interrogados? La integración de los colectivos musulmanes en España en clave de sospecha”. En *La condición Inmigrante. Exploraciones e investigaciones desde la Región de Murcia*. Universidad de Murcia, 1ª edición 2005.

Los grupos inmigrantes en los Estados Unidos ante el rechazo: etnicidad, clase e identidad

Secundino Valladares Fernández
Universidad Complutense
secunvall@yahoo.es

Introducción

Este ensayo realiza una visión panorámica de las características generales de los principales grupos étnicos que han inmigrado a los Estados Unidos de América desde el siglo XIX. Discute las hipótesis culturalista y estructural-constructivista, que explican, cada una a su manera, la movilidad social de los inmigrantes, con sus referencias específicas a la etnicidad, identidad y clase social frente al rechazo y el racismo, con énfasis en las políticas contrarias a la inmigración.

1. La etnicidad bajo escrutinio

Una prueba de que la etnicidad como factor explicativo del destino desigual de los inmigrantes sigue atrayendo a los científicos sociales, es la propuesta que hizo Emmanuel Todd, en su libro *El destino de los inmigrantes*. Cada grupo, dice Todd (1996), es portador de un sistema antropológico, cuyo núcleo central es la estructura familiar con sus reglas de herencia igualitarias o discriminatorias entre hermanos, desde la que cada colectivo configura sus modos de pensar, sentir y actuar. Si la organización familiar del inmigrante es similar a la practicada por la sociedad receptora, las probabilidades de integración son altas; en caso contrario, habrá dificultades.

El problema que plantea esta propuesta es que comienza en hipótesis *indemostrables*, como es el supuesto de que si las reglas de herencia tratan a todos los hermanos de manera igualitaria, sin discriminación alguna, entonces el grupo, sea inmigrante o receptor, estará orientado por un impulso universalista. En cambio, si las normas discriminan a los hermanos, entonces orientarán sus relaciones con los otros de forma diferencial y discriminadora.

En cualquiera de los supuestos, la etnicidad, más que un factor causal se convierte en una especie de mística étnica, desde la que se explica cualquier evolución de las relaciones. Lo que hace Todd es volver a la vieja tendencia de la sociología y de la antropología social, de tratar la etnicidad como un dato fijo, una variable independiente y, a partir de ahí, explorar sus consecuencias de las relaciones étnicas en el sistema social pertinente.

Por eso, una de las formas más fiables de conocer la etnicidad de una persona es que recurra a su propia auto identificación, lo que no deja de ser problemático. En su estudio sobre la identidad armenia, Anny Bakalian (1991, p.13) se pregunta cómo es posible que alguien se declare como armenio sin hablar esa lengua, sin tener una pareja de su misma nacionalidad, sin hacer negocios con los armenios, sin asistir a los oficios de una iglesia armenia, etcétera. Pues bien, hay gentes que, sin el concurso de ninguna de estas peculiaridades, se puede sentir armenio.

El ejemplo del novelista y crítico Ilan Stavans (1995, p. 195) refuerza este carácter problemático de la auto identificación. Stavans creció, según su confesión, en la capital de México, en un reducido entorno judío, su lengua era el español, iba de vacaciones a Disney World, Florida, y de compras a Texas, veía la serie televisiva Star Trek y comía alimentos basura. Con todo, Stavans siempre se consideró mexicano. Él mismo se pregunta: "¿acaso fue la lengua, acaso el aire que respiraba?" pero de manera sorprendente su identidad mexicana se esfumó el día que entró en los Estados Unidos como estudiante extranjero becado. Entonces se convirtió en latino y, para colmo, en un latino *blanco*, algo que llamaba aún más la atención.

2. Variante identitaria de la identidad

Siendo como es una decisión personal, hay que recordar que la auto identificación étnica no es solo una cuestión de elección individual, sino un asunto donde intervienen factores sociales, históricos y políticos que desbordan con mucho el ámbito de cada uno. Así, por ejemplo, la gente clasificada racialmente como blanca goza de un amplio margen para definirse y eso no ocurre con los negros, que carecen de margen.

Este es el argumento que desarrolla Haney López en su ensayo *The Mean Streets of Social Race* (2001, pp. 151- 163), donde nos cuenta la dramática transformación racial experimentada por Piri Thomas. Trasladado por su familia desde Puerto Rico a Estados Unidos, y acosado por una fuerte presión social, se vio obligado a abandonar su identidad de puertorriqueño para convertirse en negro americano. Los tres elementos considerados, según López, por Piri Thomas fueron: 1) el azar, 2) el contexto y 3) la elección personal. Quede claro que una elección tiene poco de personal si está mediatizada por el azar y el fenotipo.

La sociedad dominante impone al recién llegado una identidad étnica sin margen alguno de negociación. En el caso de los inmigrantes no hay otra realidad que la imposición de una identidad no querida ni negociada, que le reduce a una condición de subalterno, obligándole a ocupar los puestos económicos y sociales inferiores. Huelga decir que esta interpretación de la etnicidad como identidad, construida e impresa sobre los grupos inmigrantes, se inspira fuertemente en teóricos como Berger y Luckmann (1966), Becker (1967) y Schermerhorn (1967).

Afortunadamente, las identidades étnicas no son estáticas ni mucho menos un destino, ya que se tejen y destejen. Joane Nagel (1995) describe el fenómeno de la recreación de la etnicidad, tanto a nivel individual como colectivo en un contexto en que los grupos inmigrantes pueden recuperar su autoestima colectiva, adquiriendo una nueva conciencia étnica.

En el *Informe sobre las Características de los Indios Americanos por Tribu y Lengua*, correspondiente al Censo de Población de 1990, se observa un caso llamativo de recuperación. El número de indios norteamericanos auto identificados como americanos aumentó en el Censo de 1990 con respecto al de 1980 en un 31%, lo que resulta imposible de explicar con la tasa de natalidad.

3. Variante cultural de la etnicidad

Se entiende por esto el conjunto de valores culturales, actitudes, creencias y pautas de comportamiento que forman el patrimonio cultural de un grupo inmigrante a su llegada al país de acogida. En definitiva, los rasgos culturales que identifican a un grupo inmigrante antes de su contacto con la sociedad receptora; es decir, su identidad original antes de ser distorsionada por las definiciones del colectivo dominante. Este equipamiento cultural ha dado pie a los científicos sociales para explicar el diferente grado de movilidad social entre las minorías y grupos inmigrantes de Estados Unidos. Esta explicación sostiene que ciertos grupos como los judíos, los chinos, los japoneses y coreanos ocupan una posición económica y social intermedia entre el grupo dominante y los subalternos (Glazer y Moynihan, 1963; Loewen, 1971).

Siguiendo este mismo razonamiento, se sostiene que los jamaicanos y sus descendientes logran más éxito económico que los negros norteamericanos debido a ese patrimonio cultural de rasgos y características que los antillanos llevaron a los Estados Unidos (Glazer y Moynihan, 1963; Sowell, 1981; Arnold, 1989). Según esta teoría existe una clave cultural que explica la jerarquía racial y étnica de Estados Unidos: un grupo minoritario o inmigrante alcanzará mayores cotas de desarrollo económico y asimilación siempre que sus valores y recursos sean percibidos como semejantes a los del grupo dominante blanco.

Por tanto, en cualquier aproximación para su estudio, la etnicidad no puede ser tratada como un dato absoluto o variable independiente, sino relacionada con una matriz social mucho más grande dentro de la que está inscrita. Este aspecto de la etnicidad cultural lo estudia Stephen Steinberg (1989), para quien la etnicidad se convierte en un mito explicativo siempre que se presente fuera de su contexto histórico y se pretenda que tiene una capacidad explicativa por sí misma, independientemente del concurso de otros factores.

Al hilo del discurso de Steinberg y apoyándose en sus fuentes documentales y datos estadísticos, este trabajo cuestiona la etnicidad como dato absoluto, y explora las fuerzas sociales que

configuran tanto la forma como el contenido de la etnicidad; en definitiva, un análisis contrastado de las relaciones específicas entre los factores étnicos, por un lado, y, por el otro, el amplio conjunto de factores sociales, políticos, económicos e históricos que lo integran.

4. Emigrantes judíos en EE. UU: el mito del éxito económico

El sueño americano se hizo realidad en los emigrantes judíos, lo que ya no parece tan claro son las explicaciones que se aportan para iluminar el tema. Esto sí pertenece al mundo de los mitos.

Ya en el año 1972, la *Oficina del Censo de los Estados Unidos* constataba que los ingresos medios de los judíos eran 30% o más altos, que los de la familia media norteamericana. Está claro, pues, que en términos de retribuciones, ocupación y educación (en definitiva, los indicadores sociales de clase), en Estados Unidos gozan de un notable éxito económico. Esta desahogada posición debe matizarse. Cuando por las mismas fechas, los años setenta, se descubren las inmensas bolsas de pobreza de "La Otra América", en su trabajo de 1974, *The Invisible Jewish Poor*, Wolf también reseña que de los 6 millones de judíos en Estados Unidos, casi un millón son pobres: siguen viviendo en los viejos barrios de inmigrantes y en nada les ha servido pertenecer a una cultura orientada al éxito personal.

La creencia de que los judíos son la élite económica de los Estados Unidos es una quimera. Con la excepción de la industria textil y cinematográfica, es muy rara su presencia en los consejos de administración de las grandes empresas, lo que confirma que se han concentrado en los pequeños negocios. Lo que interesa saber es por qué esta minoría ascendió más rápida que otras.

La afirmación, cuestionable, de que comenzaron su vida en los Estados Unidos desde cero hay que matizarlo. Milton Gordon señala: "los judíos llegaron a América con los valores propios de la clase media como el ahorro, la sobriedad, deseos de superación y educación y la disposición a diferir las gratificaciones de presente en aras de objetivos a largo plazo [...] son los valores culturales los que dan razón del rápido ascenso

del grupo judío tanto en su nivel ocupacional como en su bienestar económico” (Gordon, 1964, p. 186).

Queda claro que es la religión judía, la razón última de la excepcional movilidad. Con ella se establece una interpretación moral de la historia donde los actores sociales quedan divididos en héroes y villanos y donde las recompensas económicas van a parar a manos de los que conocen las reglas del juego, mientras que los portadores de una cultura deficiente son condenados a la marginalidad y culpabilizados por tener la cultura que tienen. Así, no tiene nada de extraño que los defensores de un capitalismo negro, como es el caso de Thomas Sowell (1975, p. 70), no duden en aconsejar a los afro-americanos a utilizar los mismos métodos para salir adelante.

La población ha sido siempre urbana y esta peculiaridad les catapultó hacia el éxito. De hecho, en los Informes de la Comisión de Inmigración de los Estados Unidos de 1911 (Reports, 1970), el 67% de los judíos que entran en el país entre 1899 y 1910 son catalogados como obreros industriales, lo que marca una diferencia importante con los inmigrantes ingleses (49%), alemanes (30%), italianos (15%), irlandeses (13%), y polacos (6%). Por aquellos años la industria textil norteamericana se disparó con especial concentración en Nueva York, el puerto de entrada. Es de suponer que hubo un perfecto encaje entre la oferta y la demanda de trabajo.

5. Las irlandesas sirven, las italianas y judías no

Uno de los casos que mejor ilustran la falacia de confundir la etnicidad con las explicaciones históricas, económicas y hasta demográficas, es el caso del servicio doméstico en Estados Unidos al principio del siglo XX, que no era norteamericano. En el sur, por supuesto, era un trabajo de negros, pero en el norte era considerado degradante. Nada tiene de extraño, que las mujeres inmigrantes encontraran ahí su primera oportunidad. Además, para las expectativas de los señores, era la sirvienta ideal.

Una sumaria lectura de las estadísticas de la Comisión de Inmigración de los Estados Unidos en el año 1900 (Reports,

1970) nos muestra que las mujeres irlandesas eran el grupo mayoritario dedicado al servicio doméstico. Así, el 71% de ellas estaban incorporadas al mercado laboral como sirvientas, comparadas con el 9% de las italianas o el 14% de las judías. Y a la inversa, mientras que el 41% de las judías y el 38% de las italianas trabajaban en ocupaciones textiles, tan sólo un 8% de las irlandesas se desenvolvía en estos trabajos.

Richard Gambino (1975, p. 44), en un estudio antropológico de la comunidad italo-americana, deja sentado que, no importa lo pobre que sea, ninguna mujer italiana trabaja como sirvienta. Tanto ella como su familia ven el servicio doméstico como una traición a los suyos. Ese orgullo étnico, sostenido por un fuerte sistema familiar de tradición patriarcal, ha liberado a las italianas de servir. El marido raramente va a permitir que su mujer trabaje como criada o mujer de la limpieza. Por el contrario, las irlandesas, libres de esos tabúes étnicos y de barreras lingüísticas, se irían acomodando.

Las irlandesas emigraban solteras y ya en 1860 se registran, en Nueva York, 87,000 hombres de esa nacionalidad frente a 117,000 irlandesas. Esta desigual ratio entre sexos no sólo dificultaba encontrar un marido dentro del propio grupo, sino que hizo descender la tasa de nupcialidad del colectivo. A esta afluencia de solteras contribuyó en buena medida una red de agencias a ambos lados del Atlántico dedicada a hacer llegar a Estados Unidos irlandesas para trabajar en el servicio doméstico.

6. Asiáticos, jamaicanos y cubanos. Últimos pioneros del sueño americano

La nueva ley de Cuotas, aprobada por el Congreso norteamericano en 1965, abrió las puertas a pueblos tradicionalmente excluidos, como el chino, y alteró tanto el volumen total de la inmigración como el equilibrio racial entre los grupos inmigrados. Si en los catorce años anteriores a 1965, el total de inmigración había sido de 4 millones, en los catorce años posteriores esa cantidad fue de 6. A su vez, el porcentaje de inmigrantes de Europa y Canadá bajó de 62% a 27%, mientras

que los asiáticos, jamaicanos e hispanos representaban casi dos tercios de todos los grupos inmigrantes.

En la aprobación de la nueva ley de cuotas fue decisiva la intervención del Movimiento de los Derechos Civiles liderado por los afro-americanos y no deja de ser irónico que el rápido ascenso económico de estos nuevos grupos sirviera a los científicos sociales como argumento para estigmatizar a los negros norteamericanos por su estancamiento.

Uno de los defensores más explícitos de este planteamiento fue Thomas Sowell (1981, p. 216), quien en su obra *Ethnic América*, afirma que tanto los chinos como los japoneses son un ejemplo de cómo se pueden superar los prejuicios de raza. Pero es el éxito de los jamaicanos el que demuestra a las claras, que no es la raza sino la cultura la que explica la postración de los negros norteamericanos. Racialmente iguales son portadores de culturas distintas y aquí está la clave.

En 1986, los cinco finalistas de los famosos premios Westinghouse, al talento científico para estudiantes de secundaria, fueron muchachos de origen asiático. Rápidamente, los editoriales del *New York Times* se preguntaron si tal nivel de excelencia entre una minoría étnica, que no representa más del 2% de la población total, se debía a ventajas genéticas o a una especial tradición cultural. Colocados en la cultura, los periodistas descubrieron que esos muchachos pertenecían a familias estables, unidas como una piña, donde unas madres motivadas a tope inculcaban a sus hijos, como un legado del panteón ancestral, una auténtica devoción a los estudios, preparándolos así para el éxito social.

Conviene tener en cuenta lo siguiente: cuando en Norteamérica se habla de minoría asiática, se está citando a 25 nacionalidades de las que no hay prueba alguna de que compartan los mismos valores respecto a la familia o al trabajo. Además, está claro el razonamiento circular. Los valores se infieren del éxito obtenido y este se explica por los primeros. En segundo lugar la explicación cultural del éxito de la minoría asiática se olvida de mencionar las grandes bolsas de pobreza, explotación y miseria que se esconden en las barriadas donde se asienta. Se trata de

profesionales e intelectuales que, por una u otra razón, tuvieron necesidad de emigrar y antes de llegar ya tenían un estatus. Si se atiende a la información proporcionada por Wong y Hirshman (1983, p. 397), en el bienio 1969-1971, nueve de cada diez hindúes que llegaron a Estados Unidos eran profesionales.

Por tanto, un segmento importante de la inmigración asiática constituyó parte de la élite capacitada y ocupacional en sus países de origen. Así lo demuestran, según datos de Kim (1986, pp. 395-397), los 70,000 profesionales de la medicina que entre 1965 y 1981 llegaron a Estados Unidos procedentes de Filipinas, Corea del Sur y la India. Lo mismo demuestran los chinos de Taiwán que en un 90% se asentaron definitivamente en Norteamérica al acabar sus estudios, entre 1950 y 1983.

Ya Glazer y Moynihan (1963) escribieron que la cultura de los jamaicanos, comparada con la de los negros sureños de Norteamérica, hacía especial hincapié en el ahorro, el trabajo, la inversión y la educación. La cuestión no está en si efectivamente estos son rasgos de la cultura jamaicana, sino en saber si explican el éxito en Nueva York. O talvez en saber si los jamaicanos eran un grupo de clase media que manifestaba estos rasgos. Y el caso es que el grupo de los inmigrantes jamaicanos en Nueva York representa otro caso más, como el de los asiáticos, de inmigración selectiva.

Hay dos oleadas migratorias desde las Antillas: la primera en los años veinte del siglo XX y la segunda después de 1965, una vez aprobada la nueva ley de cuotas. Nadie duda que los de la primera oleada fueron un grupo selectivo. Según los registros de inmigración que aporta Nancy Foner (1987, p. 723), el 89% sabía leer y escribir, una cifra inimaginable entre los jamaicanos que se quedaban en la isla o entre los negros del Sur. En una comunidad afroamericana, en la que todavía no había elementos de clase media, la irrupción de los jamaicanos con sus hombres de negocios y sus profesionales era como una demostración de superioridad cultural.

El grupo de inmigrantes jamaicanos en Estados Unidos ha sido objeto de estudio desde otras perspectivas comparativas, resultando altamente ilustrativo cuando se le compara, no con

los negros norteamericanos, sino con alguno de los emergentes grupos asiáticos. Esto es lo que hace Arnold (1989) cuando estudia y coteja los diferentes resultados de movilidad social observados entre los jamaicanos y los chinos asentados en Los Ángeles. Arranca del supuesto de que la asimilación o confusión intencionada, por parte de la sociedad dominante, del inmigrante jamaicano con el afro-americano, con el consiguiente cortejo de estereotipos negativos, va a operar como un lastre en el ascenso social de los jamaicanos.

Si las hipótesis cultural y estructural fueran válidas, los chinos y jamaicanos de Los Ángeles alcanzarían niveles parecidos de ingresos, práctica profesional y asentamiento residencial, dado que ambos grupos muestran indicadores similares de estudios, experiencia profesional y recursos económicos antes de su aventura migratoria.

Aunque el estudio de Arnold (1989, p. 8) está realizado, sus resultados no pueden considerarse definitivos, porque muchos de sus datos apuntan a un considerable diferencial de ingresos anuales entre ambas poblaciones, a niveles ocupacionales de mayor responsabilidad gerencial entre los chinos que entre los jamaicanos, a una pautas de asentamiento que acentúan la segregación de los jamaicanos frente a la dispersión espacial en áreas residenciales de los chinos y, finalmente, a una tasa cero de matrimonios mixtos entre los jamaicanos, a pesar de su ventaja comparativa en el manejo y control del inglés.

Muy parecido resulta el caso de los cubanos, que también llegaron a Estados Unidos en dos oleadas distintas. La primera, ocurrida poco después de la implantación de la Revolución cubana, estaba formada por una élite económica de profesionales, hombres de negocios y tenderos pudientes y desencantados con el socialismo de la isla. Ese primer grupo fue recibido con admiración por la opinión pública norteamericana por su capacidad de integración y ascenso social y por su habilidad para dinamizar la deprimida economía del sur de Florida. La segunda oleada, la de los marielitos, estaba compuesta de cubanos sin mayor preparación y por un nutrido grupo de criminales y pacientes mentales a los que Castro tuvo el cinismo de enviar a las costas norteamericanas.

Por supuesto, esta vez la reacción de la opinión pública norteamericana fue muy crítica con ese grupo parasitario compuesto por lunáticos y degenerados. Así fue como se desvaneció para muchos norteamericanos la mística de la cultura cubana.

7. Una ciudad coreana en el corazón de Los Ángeles

El asentamiento de los inmigrantes coreanos, a partir de los años setenta, en un territorio a cuatro kilómetros del centro de Los Ángeles en dirección oeste, conocido ampliamente como *Koreatown*, es la mejor demostración de que la movilidad social no depende exclusivamente de unos valores culturales que promueven el éxito social. Muy al contrario, ha sido su posición de clase en el país de origen, su capacidad organizativa, su formación profesional y nivel de estudios, su potencial de inversión de capital, los factores que han contribuido al ascenso económico y social y, consiguientemente, a la aceptación, siempre relativa, de la sociedad receptora.

Los coreanos de *Koreatown*, al tiempo que acometían actividades económicas de intermediación entre la sociedad dominante y los grupos subordinados, han sabido mantener, una fuerte solidaridad grupal basada en sus valores étnicos. En otras palabras, han superado las barreras estructurales que se oponían a su ascenso social, organizándose basándose en sus propios valores y desarrollando pequeños negocios que trasladan bienes y servicios desde la sociedad dominante a los grupos subordinados. De ese modo, los coreanos de Los Ángeles han conseguido ocupar una posición intermedia en la escala social. Esto lleva a autores como Bonacich y Modell (1980) y Arnold (1989) a formular, en los términos anteriores, la hipótesis estructural-cultural, pensada para explicar la notable movilidad social de los grupos inmigrantes intermedios en la escala social en función de su intermediación de bienes y servicios desde la élite dominante a los grupos subalternos.

Según el estudio de Min (1990), cuyos datos sostienen este apartado, la población coreana en Estados Unidos fue insignificante hasta el año 1970, a pesar de que en 1965 el Congreso norteamericano aprobó una nueva ley de inmigración que abolía la discriminación por el origen nacional.

Definitivamente, el grupo de coreanos en los Estados Unidos era un grupo selecto que procedía de los estratos de la clase media de Corea según la encuesta realizada por Hurh y Kim (1984, p. 105). La originalidad de Koreatown consiste en su condición de ser el único centro residencial y comercial de los coreanos en Estados Unidos.

Sin embargo, el factor que más ha contribuido, según opinión de Bonacich y Modell (1980), a mantener la solidaridad étnica entre los inmigrantes coreanos, es el gran desarrollo de sus empresas y negocios étnicos, porque cada una es una célula vital del tejido empresarial y comercial coreano, donde tanto los dueños como los empleados son coreanos, hablan coreano, comen comida coreana y practican costumbres coreanas.

Finalmente, están los conflictos que la propia actividad de los coreanos ha provocado entre otros grupos étnicos. Y va de suyo que, cuando una etnia confronta con otras, su solidaridad interna se refuerza. Los comerciantes coreanos de Koreatown han mantenido conflictos con los clientes de otras minorías, especialmente los negros, a los que han respondido con huelgas, boicoteos y toda clase de resistencias. El punto álgido de estos conflictos con la comunidad negra tuvo lugar en la primavera de 1992, cuando se desató una ola de violencia hacia todo lo coreano, tanto en South Central Los Ángeles como en Koreatown. Durante tres días, miembros de la comunidad afroamericana saquearon tiendas, incendiaron edificios y arrasaron sectores enteros de South Central Los Ángeles y Koreatown, con un saldo de 55 muertos, 2,000 tiendas coreanas destruidas y daños por valor de mil millones de dólares. La comunidad coreana de Los Ángeles respondió con igual contundencia, cerrando filas entre sus miembros.

8. Dominicanos en Nueva York

La afluencia masiva de dominicanos a Estados Unidos, especialmente a Nueva York, constituye por sí misma una situación de laboratorio social que permite contrastar el desigual resultado de los grupos inmigrantes en su proceso de integración. Julissa Reynoso (2003) hace un minucioso estudio

sobre la capacidad del grupo dominicano en Nueva York para generar capital social, un concepto tomado del modelo de Robert Putnam y derivado del exitoso desarrollo del capitalismo. En sus propias palabras, capital social no es otra cosa que "la confianza, las normas y las redes de relación social que facilitan la coordinación social (de los miembros de un grupo) para su mutuo beneficio" (1993, p. 167).

Tras examinar en detalle el volumen considerable de capital social que genera la comunidad dominicana de Nueva York y tras constatar los pobres resultados socioeconómicos obtenidos, a Reynoso no le queda otra alternativa que reconocer que de capital social solo no se vive. La capacidad organizativa y asociativa de una comunidad es una condición necesaria pero no suficiente para el despegue económico de un grupo inmigrante. "No es la falta de capital social -termina diciendo Reynoso-sino la falta de recursos y oportunidades económicas la que subyace en el drama de los grupos urbanos empobrecidos, en particular, de los nuevos grupos inmigrantes" (Reynoso 1993, p. 167).

En definitiva, la condición de grupo dominante, subalterno o intermedio no es otra cosa que una realidad socialmente construida desde una posición de poder. Y se recurre a la religión, al origen racial, al lenguaje, a la escasa preparación académica como un pretexto para excluir a los menos favorecidos de la carrera de ratas para conseguir los mejores puestos.

Mientras en los años sesenta la inmigración a los Estados Unidos fue cosa de sectores minoritarios de clase media con orientación política izquierdista, en la década de los ochenta y primeros noventa, con el creciente deterioro de la situación económica en República Dominicana, la inmigración se hizo masiva afectando a todos los segmentos y regiones de ese país. De hecho, en el periodo 1990-2000 el número de inmigrantes dominicanos se dobló, tanto en Estados Unidos como en Nueva York, la mitad de ellos en el famoso barrio de Washington Heights. Esto hace que los dominicanos formen el grupo más numeroso de latinoamericanos en Estados Unidos después de

los mexicanos y cubanos. Y por supuesto, la mayor población latina de Nueva York, después de los puertorriqueños.

La extracción social y económica de los inmigrantes dominicanos en esa ciudad es de una clase social media baja que dispone de ciertos recursos y ejerce una serie de oficios no especialmente calificados. Como Grasmuck y Pessar advierten (1991, p. 95), los dominicanos, igual que otros grupos inmigrantes, no pertenecen a un estrato de trabajadores marginales, sino que disponen de una relativa formación profesional y educativa. Prueba de ello es que han sido capaces de financiarse los gastos que supone trasladarse a Estados Unidos. Por eso, concluye Reynoso (2003, p. 5), ese grupo de inmigrantes no debe ser considerado como un grupo homogéneo de gente pobre y sin preparación alguna que sigue en ese mismo estado de postración tras años de inmigración.

A pesar de todo, e independientemente de que entre los dominicanos de Nueva York exista un reducido grupo de gentes con estudios superiores y alta posición social, forman el grupo más pobre de todos los inmigrantes de Nueva York. En ese mismo año, según datos de la Encuesta de población de 1997, los ingresos medios anuales de una familia dominicana eran de 23,668 dólares, una cifra notablemente inferior a la media de la población neoyorkina (53,348), dramáticamente inferior a la de la población blanca (17,949) y aún inferior a la de las minorías étnicas entre las que conviven, como es la población afro-americana (34,772) y la población hispana en general (30,947).

Por eso, Reynoso insiste en que el grupo dominicano, a pesar del tejido asociativo y capital social generado, muy superior al de otros grupos inmigrantes, no acaba de conseguir el despegue económico y sigue estancado en trabajos de baja remuneración e ínfimos niveles educativos. Con datos de Grasmuck y Pessar (1996, p. 283), Reynoso constata cómo en 1990 la mitad de los dominicanos de Nueva York se empleaba en trabajos manuales y servicio doméstico, mientras esos mismos trabajos eran desempeñados por los haitianos (45%), los jamaicanos (31%), y los cubanos (40%). Sin duda, una de las razones de este bajo perfil ocupacional radica en el bajo nivel educativo de la comunidad dominicana. Según los datos anteriores de Grasmuck

y Pessar, en 1990 más del 60% de los dominicanos mayores de 25 años no había terminado la educación secundaria, frente a 34% de los jamaicanos, 35% de los haitianos y 53% de los cubanos, residentes todos ellos en Nueva York.

Si se tiene en cuenta que estos porcentajes se distribuyen según este mismo orden en grupos de edad que van de los 9 a los 22 años, se entiende, primero, la ambigüedad identitaria del grupo; segundo, cómo las nuevas identidades van calando en la conciencia de las nuevas generaciones; y tercero, la resistencia de los informantes a identificarse como negros. Resultados parecidos obtiene Nicolás Bajo (1994, pp. 429-443) en su estudio de 10 familias dominicanas residentes en Washington Heights. La auto-identificación casi unánime de los padres como dominicanos antes que nada, contrasta con la ambigüedad de los hijos y los nietos que se auto-identifican como dominicano-americanos o como hispanos, o simplemente como americanos. Observa Bajo que, mientras la identidad de los padres viene impuesta por la cultura y tradición del país de origen, la de los hijos es menos fija, plástica y negociable, como si la sociedad dominante se parara a negociar paritariamente con los grupos inmigrantes la identidad preferida por éstos.

De todas formas, esta ambigüedad identitaria de los dominicanos neoyorquinos responde a una profunda heterogeneidad presente en el país de origen. Max Castro (2001) señala cómo la hispanidad de la isla promovida por el gobierno de Trujillo no era sino una pantalla que escondía un complejo haz de identidades. Tal era el caso de los *cocolos*, dominicanos de ascendencia antillana, que defendían con pasión su identidad británico-antillana, igual que lo hacían las decenas de miles de inmigrantes procedentes de las islas caribeñas que trabajaban en la industria azucarera y que formaban parte integral de la nación dominicana.

Para terminar con este apartado, no hay duda de que el capital social generado por la comunidad dominicana neoyorkina le ha servido para estar presente en la política local del distrito, para controlar la gestión de las juntas de gobierno escolares en escuelas donde sus hijos son abrumadoramente mayoritarios y hasta para influir decisivamente, tanto política como

financieramente, en las contiendas electorales de su país de origen. Sin embargo, comparados con los cubanos afincados en *Little Havana* de Miami o con los coreanos de *Koreatown*, los dominicanos de Nueva York presentan indicadores socioeconómicos desalentadores.

9. Mexicanos en California

La construcción social de la etnicidad, realizada por las élites dominantes, en relación a los grupos inmigrantes, se lleva a cabo mediante la señal exterior que permite estigmatizar a los recién llegados y los califica de subalternos. En su informe sobre la Inmigración Procedente de México, Camarota (2001) enumera los siguientes resultados de su investigación:

- 1) La inmigración masiva procedente de México es un fenómeno reciente: mientras en 1970 se estimaba en 800,000, en el año 2000 se calcula en 8 millones.
- 2) Se concentra masivamente en California donde vive casi la mitad de los mexicanos inmigrantes a Estados Unidos.
- 3) Casi dos tercios de los inmigrantes mexicanos adultos no han terminado su educación secundaria. Consiguientemente, el chicano debe realizar trabajos no cualificados.
- 4) La inmigración mexicana no representa una amenaza ni una competencia laboral para los norteamericanos.
- 5) Al aumentar la oferta de trabajo no calificado, los inmigrantes mexicanos han hecho descender los salarios de los trabajadores nativos que no tienen secundaria y que representan un 5%.
- 6) La inmigración mexicana, al hacer descender los costes laborales, actúa como una especie de subsidio para los empresarios que contratan este tipo de mano de obra barata y no calificada.
- 7) Más de la mitad de los inmigrantes mexicanos no disponen de un seguro de enfermedad.

- 8) Los inmigrantes mexicanos suponen un impacto negativo en la hacienda pública, ya que el inmigrante medio no sólo no cubre las prestaciones del Estado con los impuestos que paga, sino que a lo largo de su vida termina debiéndole al Estado 55,200 dólares según cálculos.

En este contexto se imponen dos conclusiones: 1) crear programas que mejoren la formación profesional de los inmigrantes mexicanos legales para que puedan competir en el mercado laboral, 2) dado que la inmigración mexicana reduce los salarios de los trabajadores norteamericanos más pobres y contribuye a aumentar los gastos fiscales sin generar beneficios económicos, es necesaria una política que limite la entrada en Estados Unidos de todo trabajador no calificado, ya sea legal o ilegal, provenga de México o de cualquier otro país.

Según Cole (1998), hay una serie de mitos que distorsionan el debate público y las políticas de los gobiernos respecto a la inmigración. El primero sería que Norteamérica está invadida de inmigrantes, lo que puede ser cierto e incierto a la vez. El segundo es que los inmigrantes se quedan con los trabajos de los ciudadanos norteamericanos, que es falso. Camarota en su informe reconoce que los grupos inmigrantes y los nacionales del país receptor no compiten por los mismos puestos de trabajo. Hay pruebas de que los inmigrantes desempeñan, en la mayoría de los casos, aquellos trabajos que los nacionales rechazan. El tercero afirma que los inmigrantes absorben los recursos económicos de la asistencia pública del Estado. Un *Informe del Urban Institute 1994* concluye que los impuestos pagados por los inmigrantes son superiores a las prestaciones públicas recibidas y que, por lo tanto, constituyen un beneficio neto para la economía de la sociedad norteamericana.

Frente a esto está la opinión de Wayne A. Conielius sobre la población inmigrante mexicana en California. Afirma Cornelius (1990, p. 29) que este fenómeno nunca ha sido un fenómeno estático y que hay que superar la imagen o estereotipo de esa inmigración de los años sesenta que consistía en un flujo migratorio circular de jornaleros indocumentados, jóvenes adultos que cruzaban el río Grande, dejando tras sí su familia

para trabajar en la agricultura estacional de Estados Unidos durante unos pocos meses y retornar luego a sus comunidades rurales de origen. Esta imagen pudo ser cierta durante la vigencia del Programa Bracero, un programa pensado para la importación de mano de obra temporal para la agricultura norteamericana.

Autores como Escobar, González y Roberts (1987) piensan que esta inmigración escalonada se debió principalmente a las medidas de austeridad derivadas de la crisis económica de México a partir de 1982, que afectaron especialmente a las grandes ciudades del país, obligando a muchos de sus habitantes a cruzar la frontera.

La emigración femenina a California es abundante debido a la enorme oferta de trabajos totalmente accesibles para una mujer inmigrante y sin papeles. Señala Cornelius (1990, p. 19) que en el área de San Diego las mujeres inmigrantes recién llegadas van de puerta en puerta solicitando trabajo tal como lo han hecho los hombres por años para trabajar en la jardinería.

Las pautas de asentamiento de los inmigrantes mexicanos en California han cambiado sensiblemente desde los setenta. Ello no quiere decir que haya desaparecido la demanda de trabajadores temporales por parte de los agricultores californianos, pero actualmente la agricultura norteamericana no emplea a más del 10% o el 15% de los inmigrantes mexicanos, tanto legales como ilegales (Wallace, 1988, pp. 64-65), lo que significa que desempeña cada vez más trabajos urbanos, principalmente en el sector servicios.

Bibliografía

- Arnold, F. W. (1989). "Alternative Thesis of Minority Mobility: Comparing Los Angeles county West Indians and Chinese", en Working Papers in the Social Sciences, vol. 4 (11), pp. 1- 10.
- Bajo, N. (1994). Los Dominicanos en Nueva York: Familia Migrante y Adaptación, Tesis doctoral, Universidad Complutense de Madrid.
- Bakalian, A. (1991). "From Being to Feeling Armenian: Assimilation and Identity among Armenian Americans", en J. Ferrante y P. Brown Jr. (eds.), The Social Construction of Race and Ethnicity in the United States, New Jersey. Edt. Prentice Hall.
- Beckeq, H. (1967) Outsiders: Studies in the Sociology of Deviance. Glencoe. Edt. Free Press.
- Berger P. y Luckmann, T. (1966). The Social Construction of Reality, New York. Edt. Doubleday.
- Bonacich, E. y J. Modell, (1980). The Economic Basis of Ethnic Solidarity. Berkeley. Edt. University of California Press.
- Camarota, S. (2001) Immigration from México: Assessing the Impact on the United States. Washington, D. C. Edt. Center for Immigration Studies.
- Castro, M. (2001). "National Identity and Diversity in Latin America: the Case of the Dominican Republic", conferencia dictada en el Instituto de Estudios Dominicanos de la Universidad de la Ciudad de Nueva York, Junio 2001. www.miami.edu/nsc/pages/.
- Cole, D. (1998). "Five Myths about Immigration", en P. S. Rothenberg (ed.), Race, Class and Gender. New York. Edt. St. Martin's Press.
- Conrelius, W. (1990). California Immigrants Today. Los Angeles. Edt. University of California Press.
- Escobar, A. M. González y B. Roberls (1987). "Migration, Labor, Markets and the International Economy: Jalisco, México and the United States", en Jererny Eades (ed.), Migrants, Workers, and the Social Order. Washington, D. C.,Edt. American Sociological Association, monografía 26.
- Foner, N. (1987). "West Indians in New York and London: A Comparative Analysis", en C. Sutton, y E. Chaney (eds.),

- Caribbean Life in New York City, New York. Edt. Center for Migration Studies.
- Gambino, R. (1962). American Judaism. Chicago. Edt. University of Chicago Press.
 - (1975). Blood of my Blood. New York. Edt. Garden.
 - Glazer, N. (1958). "The American Jew and the Attainment of Middle-Class Rank: Some Trends and Explanations", en M. Shrake (ed.). The Jews. New York. Edt. Free Press.
 - Glazer, N. y D. Moynihan (1963). Beyond the Melting Pot. Cambridge. Edt. MIT press.
 - Gordon, M. (1964). Assimilation in American Life, New York. Edt. Oxford University Press. Grasmuck, S. y P. Pessar (1991). Between two Islands. Berkeley. Edt. University of California
 - (1996). "First and Second Generation Settlement of Dominicans in the U. S.: 1960- 1990", en Pedraza y Rumbaut (eds.), Origins and Destinies. Belmont, CA. Edt. Wadsworth Press.
 - Haney López, I. (2001). "The Mean Streets of Social Race", en J. Ferrante y P. Brown, Jr. (eds.), The Social Construction of Social Race and Ethnicity in the United States, New Jersey. Edt. Prentice Hall.
 - Hurh, W.M. y Ch. Kim (1984). Korean Immigrants in America: A Structural Analysis of Ethnic Confinement and Adhesive Adaptation. Madison. Edt. Fairleigh Dickinson University Press.
 - (1988). "Uprooting and Adjustment: A Sociological Study of Korean Immigrants, Mental Health", National Institute of Mental Health, U. S. Department of Health and Human Services.
 - Kim, I (1986). Ethnic Class Division among Asian Immigrants. (Trabajo inédito presentado en la Conferencia sobre estudios Asiático-Americanos, Universidad de Cornell).
 - Loewen, J. (1971). The Mississippi Chinese: Between Black and White. Cambridge. Edt. Harvard University Press.
 - Min, P. G. (1989). "Some Positive Functions of Ethnic Business for an Immigrant Community: Koreans in Los Angeles", National Science Foundation.
 - (1990). "Korean Immigrants in Los Angeles" , en Working Papers in tite Social Sciences Research, Los Angeles, University of California Press, vol. V.

- Nagel, J. (1995). "American Indian Ethnic Renewal: Politics and the Resurgence of Identity", *American Sociological Review*, vol. 60(6), pp. 941-965.
- Putnam, R. (1993). *Making Democracy Work; Civic Tradition in Modern Italy*. Princeton. Edt. Princeton University Press.
- Reports of the Immigration Commission (1970). New York. Edt. Arno Press, vol. 3.
- Reynoso, J. (2003). "Dominican Immigrants and Social Capital in New York City: a Case Study", en *Latino Intersections*, vol. I, num. I.
- Rouse, R. (1989). *Mexican Migration to the United States: Family Relations in the Development of a Transnational Migrant Circuit*. Tesis doctoral, Stanford University.
- Schemerhorn, R. A. (1967) *Comparative Ethnic Relations: Framework for Theory and Research*. New York. Edt. Random House.
- Sowell, Th. (1975). *Race and Economics*. New York. Edt. David McKay.
- (1981). *Ethnic America: A History*. New York. Edt. Basic Books.
- Stavans, I. (1995). *The Hispanic Condition: Reflections on Culture and Identity in America*. New York. Edt. Harper Collins.
- Steinberg, S. (1989). *The Ethnic Myth: Race, Ethnicity and Class in America*. Boston. Edt. Bacon Press.
- Todd, E. (1996). *El Destino de los Inmigrantes: Asimilación y Segregación en las Democracias Occidentales*. Barcelona. Edt. Tusquets.
- Wallace, S. P. (1988). "Central American and Mexican Immigrant Characteristics and Economic Incorporation in California", en *International Migration Review*, 22(3), pp. 657-671.
- Wolf, A. (1974). "The Invisible Jewish poor", en N. Levine y M. Hochbaum (eds.), *Poor Jews*. New Jersey. Edt. Transaction Books.
- Wong, M. y Ch. Hirschman (1983). "The New Asian Immigrants", en W. Mccready (ed.), *Culture, Ethnicity and Identity*. New York. Edt. Academic Press.

La hegemonía anglosajona causante del racismo en los Estados Unidos

Carlos Junqueras Rubio
Universidad Complutense
junrub@telefonica.net

Introducción

Los primeros británicos llegaron a las costas orientales de Estados Unidos en 1607. Como un año antes, el rey Jacobo I otorgó credenciales para que la Plymouth Company y la London Company establecieran asentamientos permanentes en tierras de la actual América del Norte.

La primera estructuró numerosos proyectos centrados en la colonización y destacó el denominado *The Plymouth Council for New England*, ya que logró asentar a colonos que eran seguidores del cristianismo en la versión puritana, que llegaron a ser calificados como los *Pilgrims* o peregrinos (Richter, 2011, pp. 152-153). Franceses, holandeses, suecos y españoles estaban también en la zona, pero predominarán los británicos, que lograrán consolidar lo que posteriormente se conocerán como las Trece Colonias (Boyer, 1720, p. 376; Junquera Rubio, 2017, p. 41).

Estas pudieron avanzar territorialmente y superar los límites que les habían sido impuestos y los dirigentes, especialmente Jefferson, tenían claro hasta donde deseaban llegar, al Pacífico (Junquera Rubio, 2017, pp. 43-46). La supremacía blanca se instituyó sometiendo a las sociedades nativas, representadas, en este caso, por los diferentes colectivos de aborígenes que aún restaban sobre el paisaje, que fueron dominados e introducidos en reservas (Junquera Rubio, 2017, p. 47).

Las poblaciones negras entraron en los Estados Unidos procedentes de La Española (hoy Santo Domingo y Haití) y fueron llevados por colonos españoles a la zona de Winyah Bay, en Carolina del Sur (Wright, 1902, p. 222). Para 1629, ese territorio era ya británico y los primeros 19 esclavos, capturados a un navío portugués, aparecieron en las cercanías de Jamestown en 1619 (Sluiter, 1997, pp. 395-398). La soberanía

anglosajona se centró en modificar las fronteras constantemente. Se agrandaron territorios y las teorías de Frederik Jackson Turner fueron llevadas a la práctica hasta lograr los objetivos propuestos (Turner, 1893).

1. El camino a recorrer para lograr la supremacía

Hay que reflexionar sobre el trabajo realizado por los científicos sociales, en lo referente a los aportes ofrecidos de los conceptos de *etnia* en relación con los aportes sobre las relaciones raciales y cómo han encajado en sus propuestas a los negros.

No puede negarse que numerosos ensayos han manifestado claramente y propuesto modelos para desarrollar socialmente la solidaridad racial. Tal como he manifestado en varias oportunidades, los indicios generales, en los que basan la organización ofrecida por las personas de "color", así como las propuestas "étnicas", es que los diferentes colectivos negros comparten experimentos que proceden de una situación histórica matizada por la opresión, que les ha empujado a todos a plantear una serie de comparaciones con las sociedades blancas y a decidirse por una determinada organización que les permita hacer frente a cualquier situación de marginación (Junquera Rubio, 1998, pp. 307-324).

El resultado es que los científicos sociales y los activistas negros, advirtieron que este enfoque, que pretendía percibir los alcances del racismo, eludía los matices críticos que pudieran surgir entre los diferentes grupos, ya que se centraban en la historia particular de la dominación generada en la etapa de la esclavitud. El paso siguiente fue rechazar el modelo, asumiendo que funciona para todos excepto para el suyo.

Por otro lado, es posible, como ya he propuesto previamente (Junquera Rubio, 1989, pp. 93-109), que planteemos rehacer la propuesta sobre la supremacía blanca, teniendo en cuenta que no se articula de una sola forma; al contrario, se sustenta y se mantiene porque está organizada por criterios independientes y diferentes, pero interrelacionados; es más, sin estas conexiones no se hubiera logrado el control del poder, que sigue estando en manos blancas aunque haya habido ya un presidente negro,

muchos individuos de color en los diferentes departamentos de la administración norteamericana, incluido el cuerpo diplomático, etcétera.

En este sentido, sigo manteniendo que los tres pilares en los que se apoya la supremacía blanca son: 1) la esclavitud junto con el racismo hacia los negros como consecuencia de la influencia capitalista; 2) el genocidio que ha acontecido tanto en contra de los negros como de las diferentes sociedades indias y esta etapa muy apegada al colonialismo; y 3) la influencia del orientalismo, que ofrece amplias relaciones con la guerra (Junquera Rubio, 1985, pp. 49-68; *Report Documentation Page*, 2002).

El primer pilar en que se sustenta la supremacía blanca es el que hace referencia a la esclavitud, ya que esta se entendió como legal y no habría que tener ningún remordimiento por explotar laboralmente a un esclavo. Esta situación ocurrió desde 1619 hasta 1865, año en que se promulgó *the Thirteenth Amendment* (Decimotercera Enmienda), pues la creencia era que los negros podían esclavizarse por considerarlos como descendientes de Cam, uno de los hijos de Noé y que según la Biblia fue maldecido por su padre.

Los puritanos británicos aplicaron al pie de la letra el criterio bíblico (Junquera Rubio, 2019, pp. 311-354) y entendieron que los negros podían ser sus esclavos. Cuando Jefferson redacta la Constitución, se plantea quiénes podían ser ciudadanos norteamericanos y se dice que deben ser blancos, propietarios de tierra y adultos. Curiosamente, George Washington, padre de la patria, cumplía con dos de los requisitos, pero le faltaba ser dueño y por ello lo casaron a toda prisa con una viuda, Marta Custis y por este acto entró en posesión de una plantación equivalente a setenta y tres kilómetros cuadrados. Advierto que estos datos están muy trastocados en Wikipedia.

En el más amplio sentido histórico, el pensamiento anglosajón estipuló que la supremacía podía institucionalizarse, ya que negro equivale a esclavo. Las formas en las que se detecta la esclavitud son numerosas y pueden transformarse a conveniencia del dueño. La filosofía entiende que esas personas de color son propiedad de alguien (Alexander, 2010). Hay un ingrediente especial que sustenta la situación de todo

encadenado y no es otro que el capitalismo feroz. La persona negra se puede vender en el mercado al igual que lo son los tomates, las patatas o los pimientos.

Esto ocurre porque cuando se mercantilizan personas es porque previamente se ha establecido y aplicado una jerarquía racial y la misma dice que mientras que no seas negro puedes escapar de la comercialización con la que funciona el capitalismo. La controversia entre la negrura y la blancura aprueba que los blancos no son esclavizables porque están en la cúspide de la pirámide social y racial y disfrutan de libertad porque no pertenecen a nadie.

El segundo pilar en el que se basa la supremacía blanca es la planteada por el genocidio. Esta filosofía sostiene que los pueblos indígenas deben desaparecer; de hecho, deben esfumarse del paisaje para facilitar que los anglosajones puedan reclamar legítimamente la tierra (Junquera Rubio, 2017). Poniendo en marcha esta metodología, las sociedades no nativas se convertirán en los herederos “legítimos” de todo lo que antes era de los indígenas: tierra, recursos, cultura, espiritualidad, etcétera.

El genocidio es un tentáculo del colonialismo y este cuenta con auxiliares a su servicio: meter a los indígenas en reservas, que no dejan de ser ghettos, acudir al ejército para hacer cumplir esos mandatos que son expolios, ya que esa práctica es la que permite a los anglosajones alcanzar la posesión que legítimamente es de otros. Para completar bien este objetivo: los indígenas deben desaparecer del paisaje y los de Hollywood han filmado y proyectado por el mundo multitud de películas mostrando acciones del Séptimo de Caballería, por ejemplo, y a John Wayne de héroe haciendo *patria* (Junquera Rubio, 2017).

Un tercer pilar que sustenta la supremacía blanca es la filosofía derivada del orientalismo. El *Orientalismo* es, en opinión de Edward Said, un vocablo que explica el proceso por el que Occidente se considera una civilización superior al construirse en oposición a un *Oriente* entendido como *exótico*, pero culturalmente inferior (Said, 1990). El contexto de esta obra señala a ciertas sociedades como sometidas, pero las considera

como un peligro firme y amenazante para el bienestar de Occidente y añadido que para las anglosajonas en primer lugar.

Estos colectivos no se captan aún como *civilizaciones*, porque no son propiedad de los *desaparecidos*; no obstante, se imaginan como amenazas externas permanentes al mundo caucásico. Esta filosofía es incontestable en los movimientos contra la inmigración en los Estados Unidos, ya que señalan que los inmigrantes de color, los procedentes de Las Antillas, que han logrado un cierto bienestar, y no importando el tiempo que lleven residiendo en los Estados Unidos, se han convertido en blanco de amenazas y especialmente estos sentimientos se incrementan en los tiempos en los que los norteamericanos estén en guerra con terceros. Estos colectivos, se convierten en objetivos a los que se acusa de favorecer la amenaza extranjera y este sentimiento afloró durante la guerra de Korea en 1951-1953 (Millett, 2001) y especialmente durante la de Vietnam entre 1955 y 1975 (Barrios Ramos, 2015).

El *orientalismo* proporciona que Estados Unidos defienda su filosofía para practicar la esclavitud y el genocidio, en la medida en que estas costumbres le permiten seguir siendo "lo suficientemente fuerte" para actuar en estas guerras constantes. Lo que queda claro es lo que Sora Han apunta: "Estados Unidos no está en guerra; Estados Unidos es la guerra" (Han, 2006, p. 29). Para el sistema del blanco y mantener la supremacía implica que Estados Unidos debe estar siempre en campaña (Allison et al., 2012).

En el contexto del sistema ya clásico, pero aún dominante, la organización de las personas de color se justificaba en el concepto de victimización compartida; en este sentido, hay que valorar, igualmente, que los negros no son solo víctimas de la supremacía blanca, sino cómplices de ella también. Las estrategias planteadas ante la supervivencia y el aguante a la superioridad blanca se logran mediante la puesta en marcha de mecanismos que permitan acceder a ciertas vivencias que son habituales entre los blancos; es decir, lo que mantiene atrapados a los negros en el universo blanco es porque se les promete poder participar en los otros pilares aunque sea de lejos. A los negros y a los nativos se les ofrece que ascenderán económicamente si se unen a las guerras que los

estadounidenses desarrollan para difundir los valores de la democracia (Patterson, 2010).

Debemos tener claro que los pilares que apoyan la supremacía blanca se entienden mejor como pautas de actuación, que como jerarquías que señalan a colectivos específicos de personas. En este sentido, las sociedades involucradas en esta lógica pueden modificar patrones a través del tiempo y del espacio. Igualmente, las colectividades pueden estar implicadas también en más de una modalidad a la vez, que es lo que ocurre entre los conjuntos negros y los indígenas.

Este modelo desequilibra también algunas de las categorías habituales por las que a menudo entendemos los aportes de los estudios étnicos o la organización de la justicia racial. En Estados Unidos, se citan jerarquías como alemanes, irlandeses, italianos, afroamericanos, latinos, asiáticos, nativos americanos, árabes americanos, etcétera; ahora bien, en el caso concreto de los latinos, estas catalogaciones pueden inquietar a las personas de manera diferente, ya que hay mucha literatura popular respecto a si son negros, indígenas, mestizos, etcétera. En particular, la desestabilización de una categoría, por ejemplo, la de asiático-norteamericano se logra afirmando que la “filipina” puede percibirse mejor si tenemos en cuenta la conjunción con la lógica del genocidio, pues a partir de ella surgió la clase misma de filipino (Rodríguez, 2010).

2. La imagen del nativo se va borrando hasta desaparecer en la teoría sobre la raza

En este apartado voy a manifestar los defectos que tiene la tesis ofrecida por el binomio *genocidio* y *colonialismo*, relacionándolo con las teorías raciales aplicadas a la sociedad norteamericana. Este tipo de aportes están presentes en la sociología desde el principio; es decir, desde Franz Boas en adelante. En los últimos tiempos, numerosos estudiosos se han fijado en un aporte debido a dos investigadores: Michael Omi y Howard Winant (1994), que pretende demostrar que la raza no puede entenderse como un epifenómeno frente a otros sociales, como la clase, por ejemplo.

Explican que la formación cultural de este concepto es fundamental para entender la estructura social. Como señalaré más adelante, su aporte ofrece contribuciones importantes para aquellos que dedican su quehacer a estudiar a los nativos. Curiosamente, un defecto notable es que no aparece ningún rastro que haga referencia al genocidio llevado a cabo en contra de los indígenas ni al colonialismo, que son dos ingredientes que no pueden ignorarse en la formación racial de los Estados Unidos.

La única señal que hacen es la discusión que plantean sobre el colonialismo interno, identificando a las comunidades negras como si fueran colonias que están presentes en diversas geografías norteamericanas. Rechazan esta posibilidad pero no distinguen para nada a las "minorías raciales". Curiosamente, manifiestan que la aplicación interna de este fenómeno al colonialismo en los Estados Unidos "with significant exceptions such as Native American conditions [...] appears to be limited"¹ (Omi y Winant, 1994, p. 47).

Una razón posible por la que la "excepción" del genocidio nativo no se explora completamente es que es un hecho del pasado. En este sentido, Omi y Winant argumentan que la Unión pasó de una dictadura racial, caracterizada por "el asesinato en masa y la expulsión de los pueblos indígenas", a una democracia racial en la que "el equilibrio de la coerción obligó a cambiar" (Omi y Winant, 1994, p. 47).

En consecuencia ya no tiene sentido valorar el genocidio sobre los nativos ni estudiar el colonialismo británico, porque ya han dejado de tener vigencia. De alguna forma estos fenómenos aparecen como salpicando su análisis, ya que admiten que el estado es eminentemente racial (Omi y Winant, 1994, p. 82). Es más, no dejan de mostrar un cierto pesimismo cuando señalan que el racismo, que lo tienen a la vista todos los días, impide democratizar la sociedad y dificulta concretar los progresos sociales que se han realizado, ya que las barreras raciales siguen prácticamente donde estaban (Omi y Winant, 1994, p. 70).

¹ La traducción se correspondería con esta: "con excepciones significativas como los nativos las condiciones estadounidenses [...] parecen ser limitadas".

Ahora bien, si se entiende que la nación y el estado son raciales y lo son de forma inherentemente, se puede deducir que no hay que esperar avances, a lo mucho cambios en la forma en que actúa el racismo en el interior de cada una de esas realidades. Joe Feagin ha proporcionado numerosos estudios sobre la raza en los Estados Unidos. Algunos de sus aportes se centran en la primacía del racismo anti-negro porque en su opinión no hay "otro grupo racialmente oprimido [...], ha sido tan central para la economía interna, política y estructura cultural y evolución de la sociedad norteamericana" (Feagin, 2010, p. XII). Sostiene que los Estados Unidos se forman a partir de tierras robadas a los nativos y plantea que "las acciones brutales y sangrientas y las consecuencias de las conquistas europeas a menudo se ajustan a la definición de genocidio tal como lo plantean las Naciones Unidas" (Feagin, 2010, p. 34). La pregunta que se hace es la siguiente: ¿por qué los pueblos nativos no resultan imprescindibles para el desarrollo de la sociedad norteamericana? Curiosamente, el genocidio sobre los aborígenes lo considera como un aspecto del pasado que ya no conviene tener en cuenta.

Otro estudioso es Jared Sexton, quien sugiere que tiene vigor aún el esquema colonial (Sexton, 2008). Examina a las sociedades indias como grupos raciales que colapsaron cuando se encontraron con los colonos británicos y en este esquema los negros carecieron de importancia una vez que llegaron a tierras de los Estados Unidos. Propone dos binomios paradigmáticos: 1) negro/no negro y 2) negro/inmigrante. En el segundo ofrece una retórica respecto a que a los colectivos indígenas los sitúa en la categoría de inmigrantes, porque han sido expulsados de su relación con la tierra y por lo tanto rehaciendo el proyecto colonial de los llegados de Europa.

Igualmente, Ángela Harris analiza al negro como una figura excepcional y que los pueblos indígenas intervienen con un papel secundario. Al afirmar esto, agrupa a las sociedades nativas en la categoría de minoría racial e incluso les aplica también el calificativo de *inmigrante* al afirmar que "el desprecio por los negros es parte del ritual a través del cual los grupos de

inmigrantes se convierten en "estadounidenses" (Harris, 2000, p. 443).

Por supuesto, lo que no se plantea en este diagnóstico es que "Estados Unidos" solo puede existir a medida en que vayan desapareciendo las sociedades indígenas y esa tarea requiere tiempo. Curiosamente, los tres estudiosos (Feagin, Sexton y Harris) no consideran que las señales que ofrece el *progreso racial* para los colectivos aborígenes coincida con los indicadores que plasman el genocidio. Por ejemplo, Sexton mantiene que la elevada tasa de matrimonios interraciales, que acontece entre los nativos, indica progreso racial en lugar de formar parte de la herencia propuesta por las políticas estadounidenses referentes al genocidio cultural, incluidos los internados, reasentamientos, cambios sustanciales y solución final.

Curiosamente, una llamada de atención perpetrada por Sexton es que la política del multiculturalismo depende del racismo activado contra los negros; es decir, existe para distanciarse de la negrura (ya que la diferencia con la blancura, definida como pureza racial, es innegable). En consecuencia, además de presuponer el genocidio de los pueblos indígenas y la certeza de la presencia y acciones negativas de la sociedad colonial, estos analistas han interpretado mal las lógicas del racismo contra los indígenas (Junquera Rubio, 2017, pp. 40-60). Igualmente, ignoran, o al menos no manifiestan nada en contra, otros racismos que tuvieron y tienen historia en los Estados Unidos (Junquera Rubio, 2017, pp. 23-39).

La supremacía blanca no actúa en una sola dirección sino en muchas. En el caso de las sociedades nativas, aquellas que ofrezcan la piel más clara pueden lograr mayor *independencia* que incluso barrios negros con reconocimiento. Sin embargo, si observamos el estado en que se encuentran los diferentes colectivos aborígenes, mirándolos con la óptica del genocidio, esta situación orienta a la posible "independencia que se manifiesta por medio de la asimilación" y en la práctica no pasa de ser una estrategia más del genocidio que permite la expropiación de tierras nativas. En este sentido, Andrew Jackson, séptimo presidente de los Estados Unidos (1829-1837), argumentó que la expulsión de los Cherokee de sus tierras encajaba con la teoría de que en ese momento se consideraban

blancos y, por lo tanto, no tenían derecho a ellas (Evans, 1977, p. 259).

No deja de ser sorprendente y curioso, que un individuo que disponga de un color en su piel cercano a la blancura, sea reconocido, en ciertos ambientes, como caucásico aunque no lo sea. La posibilidad de exteriorizar la blancura puede facultar un abanico de proyectos en el universo blanco. Por ejemplo, con referencia a árabes asentados en los Estados Unidos señala Andrew Shryock que estos se catalogan como *blancos* en el censo oficial, porque no se les puede encasillar de otra manera en cuanto se les quiere aplicar el concepto de raza (Shryock, 2008, pp. 81-114). Está muy claro que los árabes así catalogados lo son porque están más cerca de la blancura que de la negrura y por eso no se les aplica las teorías raciales.

Del mismo modo, en el caso de los colectivos indígenas, es la proximidad a la blancura lo que les permite *desaparecer* como indios en el conjunto de la sociedad blanca. Cheryl Harris ha planteado espléndidamente cómo la blancura es la que construye desde su posición y va anotando el resto de colores desde el más cercano al más lejano que es el negro (Harris, 1995, pp. 276-291). De forma muy similar a Cheryl Harris, George Lipsitz señala que los blancos tienen una "inversión posesiva en blancura" (Lipsitz, 1998).

Sin embargo, estos relatos sobre la blancura, como propiedad de un colectivo social, no atienden lo que conceden culturalmente filosofías de intersección referentes a la supremacía blanca y menos al colonialismo tal cual se aplican estos conceptos a las sociedades aborígenes. La blancura ha actuado como instrumento para establecer un genocidio utilizado contra los grupos nativos, ya que anglosajones demuestran su inversión posesiva no solo en su color, sino también en su nacimiento.

Para ser claros, no estoy argumentando en contra de la utilidad interpretativa del binomio blanco y negro; igualmente, no estoy planteando ninguna objeción que haga referencia a que las sociedades nativas que presenten piel clara estén menos oprimidas que los de piel oscura. Recientemente, con el desarrollo del *multiculturalismo*, ha habido sugerencias para "ir

más allá del binomio blanco y negro" ya que se incluyen individuos procedentes de otros colectivos no tradicionales en los Estados Unidos. Esta propuesta muestra una considerable cantidad de errores: 1) reemplaza el análisis de la supremacía blanca por una política de representación multicultural; 2) si incluimos más personas, entonces nuestra práctica será menos racista, ya que este modelo no aborda los matices de cómo se estructura esa superioridad; 3) hay que examinar a través de estas filosofías diferentes la esclavitud, el genocidio y el orientalismo.

En consecuencia, los estudiosos que cuestionan el denominado binomio blanco y negro no plantean otra cosa que el racismo anti-negro. Las reflexiones, para ir más allá del binomio citado, se basan a menudo en un paradigma propuesto por la *exclusión*, aplicado a los inmigrantes considerándolos en la misma categoría en la que se encuentran los colonos para no interferir en las condiciones de su propio estado.

Sospecho, por otro lado, que las propuestas de Ángela Harris y Jared Sexton surgieron principalmente para llamar la atención sobre las implicaciones antinegras que sugiere el binomio blanco y negro, en vez de rendir cuentas de la dinámica que presenta la supremacía blanca. Por lo tanto, mi posición no es desautorizar la notoriedad esas propuestas, pero entiendo que esas posiciones pueden fortalecerse si hubieran prestado algo de atención al colonialismo tal cual lo desarrollaron los colonos.

3. La blancura expresada por los colonos durante la etapa colonial

He mencionado, aunque fuera de pasada, que muchos estudiosos centrados en los nativos han rechazado desarrollar su compromiso con exámenes críticos la teoría crítica de la raza, ya que piensan que tal compromiso relega a los pueblos nativos a la categoría de las minorías raciales en lugar de considerarlos como naciones soberanas. Sin embargo, incluso cuando los aportes manifiestan su marco intelectual en torno a la soberanía, algunos datos permiten captar la continuidad del colonialismo tal cual fue practicado.

En un ensayo innovador, Glen Coulthard, introduce claridad en esta contradicción (Coulthard, 2007, pp. 437-460). Señala que en nombre de la soberanía, las naciones nativas han modificado sus aspiraciones de descolonización por un reconocimiento del estado colonial. Es decir, los aborígenes canadienses expresan sus objetivos políticos principalmente en términos de poder disponer de reclamaciones políticas, económicas o culturales reconocidos y/o financiados por el estado heredero del universo colonial en el que residen. Al tomar esta decisión, se relegan involuntariamente a la situación de "minoría racial", ya que buscan reconocimiento compitiendo con otras minorías que caminan en la misma dirección.

Algo similar propone Ward Churchill, que ofrece unas críticas abrumadoras hacia las políticas genocidas de los Estados Unidos contra las sociedades nativas y señala que deben descolonizarse las naciones indias (Churchill, 1983, p. 202); no obstante, aunque parezca una paradoja o una incongruencia, sostiene que debemos apoyar la existencia continua del gobierno federal porque no hay otra forma de continuar garantizando a las diversas tribus nativas americanas que puedan disponer del terreno de sus reservas y otros derechos expresados en tratados ya firmados (Churchill, 1983, p. 1).

En consecuencia, aunque dice hablar en nombre de la descolonización, su planteamiento se basa realmente en un contexto de reconocimiento liberal en el que Estados Unidos continuará ejerciendo de árbitro y garante de cualquier reclamación planteada por los indígenas. Y en ese marco de referencia, los pueblos indios se configuran para competir con otros colectivos que tienen los mismos objetivos para lograr reconocimiento. Por lo tanto, no es una sorpresa que Churchill se oponga a una política que abordaría el racismo dirigido contra los pueblos no indígenas, argumentando que estos son colectivos que tienen un estatus especial que debería primar sobre otros grupos oprimidos (Churchill, 1993, p. 419).

Los análisis proporcionados por este estudioso no tienen en cuenta cómo se habilita el colonialismo ejecutado por los colonos a través de la intersección lógica de la supremacía blanca: imperialismo, heteropatriarcado y capitalismo. En consecuencia,

cuando las luchas nativas quedan aisladas de otras para alcanzar la justicia social, resulta que los grupos indígenas no están en condiciones de construir el poder político necesario para acabar con el colonialismo y el capitalismo.

En cambio, están configurados para competir en lugar de ser solidarios con otros colectivos que buscan reconocimiento. Esta política supone entonces la continuación del estado colonial que arbitrará las reclamaciones con los grupos competidores. Cuando uno busca afirmación sobre sí mismo, definirá la lucha indígena tan exclusivamente como sea posible, para que las peticiones al estado puedan basarse en un estatus especial. Cuando se quiere dismantelar el colonialismo tal como fue o es practicado por los colonos, entonces esa situación definirá la lucha indígena en general, para construir un movimiento de poder suficiente para desafiar al sistema.

En consecuencia, la propuesta de Churchill reemplaza al binomio blanco y negro con otro que es el de colonos frente a indígenas. Si bien, como vengo argumentando, este último binomio existe con toda certeza, pero no deja de ser insuficiente si no se cruza y compara con otras filosofías que propugnan la supremacía blanca. En particular, necesitamos observar en qué se diferencian los *colonos* en el ejercicio de su superioridad. Una buena parte de la retórica del *Red Power* (poder rojo) no cuestionó como una necesidad la legitimidad del estado norteamericano, añadiendo que los Estados Unidos solo deben dejar en paz a las naciones aborígenes. Hasta un líder nativo, Vine Deloria, sostendrá esto viéndolo como normal (Deloria, 1969).

Otro activista nativo, Lee Maracle, apuntó este comentario: "AIM [movimiento indio americano] no desafió el carácter básico o la legitimidad de las instituciones o incluso la organización política y económica de América; más bien, abordó la injusticia de larga data de la expropiación" (Maracle, 1996, p. 100). Los científicos sociales que son nativos y académicos son también activistas; y, aunque reclaman autodeterminación, no han criticado o desafiado a la Unión ni rechazan la etapa de colonización.

El problema que aflora desde su posición, como señala Maracle, si no nos molestamos en tomar en serio el análisis de los

teóricos de la raza como Omi, Winant y Bell, que definen a los Estados Unidos como supremacista blanco, entonces nunca veremos que tenga interés dejar en paz a las naciones nativas. Además, sin una crítica al colonialismo como “acompañante” y simultáneamente también supremacista blanco, todos los “colonos” se vuelven moralmente indiferenciados; es más, si de regiones del mundo que están o han estado en guerra, como Irak o Vietnam, donde los Estados Unidos han tenido una acción directa, y que de esos lugares lleguen personas como posibles futuros colonos, entonces no hay razón para no unirse a la batalla contra el terror que imponen unos líderes considerados inmorales y contra los que hay que ir, porque moralmente están identificados con los colonos en los Estados Unidos, que han cometido genocidio contra los pueblos nativos.

Otro estudioso nativo, Robert Williams, plantea la intersección de la raza y el colonialismo, ya que la misma afecta al estado de los pueblos nativos. Debido a que es, a la vez, un destacado académico en teoría legal indígena, y uno de los pocos eruditos nativos sustancialmente interesantes para participar en la crítica a la teoría de la raza, su posicionamiento requiere atención. Veamos sus propuestas.

Williams argumenta que si bien las naciones nativas confían en los ejemplos propuestos por los cherokee, como si fueran los pilares para plantear sus reclamaciones de soberanía, todos estos casos implican una lógica basada en la supremacía blanca, donde las sociedades aborígenes son vistas como racialmente incompetentes para ser totalmente soberanas. Quede claro que este tema fue resuelto por John Marshall como presidente del Tribunal Supremo Norteamericano y lo hizo a principios del siglo XIX (Wilkinson, 1988).

Williams defiende que los nativos, al descuidar el análisis sobre la raza, han llegado a normalizar las ideologías de la supremacía blanca dentro de los marcos legales, que emplean, por otra parte, para luchar por su *soberanía*. Los aborígenes pueden recapitular inconscientemente sobre la lógica de los colonos, incluso cuando el colonialismo es rechazado por no dedicarse al análisis de la raza. En opinión de Williams, las contradicciones involucran a los nativos cuando estos piden a los tribunales que

defiendan sus problemas legales, incluso siendo problemáticos en lugar de anularlos: “la aceptación de este modelo de la doctrina europea respecto al descubrimiento de la era colonial y su fundamento legal basado en el principio de inferioridad racial del indio autoriza al Congreso a ejercer su poder plenario unilateralmente para terminar con las tribus indias, derogar los tratados indios y extinguir los derechos indios, y no hay nada que los indios pueden hacer legalmente contra cualquiera de estas acciones” (Williams, 2005, p. XXXIII).

Sin embargo, el análisis de Williams tiende también a separar la supremacía blanca del colonialismo; es decir, plantea que abordar el racismo es un "primer paso en el duro camino de la descolonización propuesto en la actual ley india del Tribunal Supremo de los Estados Unidos" porque "ha cambiado la forma en que los propios jueces hablan de los indios en sus decisiones sobre los derechos de los indios" (Williams, 2005, p. XXIX). La razón de plantear así su tesis se debe a que en el *primer paso* las demandas directas de soberanía son políticamente más difíciles de conseguir que los derechos individuales minoritarios, ya que las reclamaciones basadas en la soberanía desafían la base en la que se sustenta la legalidad de los Estados Unidos (Williams, 2005, pp. XXV-XXVI).

El resultado es que Williams articula una visión política que contiene muchas contradicciones presentes en el análisis debido a Omi y Winant. Es decir, acude a Derrick Bell para afirmar la permanencia del racismo al tiempo que sugiere que es posible abordarlo como un *primer paso* más simple hacia la descolonización: “creo que cuando los jueces se enfrentan a la forma en que los estereotipos raciales, legalizados en la propuesta de Marshall, pueden usarse para perpetuar una forma insidiosa, ilegal y destructora de derechos, por lo que el racismo y los prejuicios del siglo XIX contra los indios, estarán abiertos a al menos considerar el implicaciones legales de un enfoque no racista postcolonial para definir los derechos de los indios bajo la Constitución y las leyes de los Estados Unidos” (Williams, 2005, p. 164).

Si las implicaciones del análisis de Bell sobre la permanencia del racismo se toman en serio, resulta difícil sostener la idea de que simplemente podemos eliminar el pensamiento racial en la gobernanza de los Estados Unidos para allanar el camino hacia

la *descolonización*. En consecuencia, Williams parece recurrir al marco del multiculturalismo liberal, que visualiza a los Estados Unidos como una democracia fundamentalmente no racial que lamentablemente sufre los vestigios del racismo. A este respecto añade: "no creo que el Tribunal Supremo sea una institución racista impotente, que es incapaz de juzgar de manera justa casos relacionados con los derechos humanos básicos y la supervivencia cultural que poseen las tribus indias como gente indígena. Nunca trataría de estereotipar a los jueces de esa manera" (William, 2005, p. XXVII).

Por otro lado, la estrategia de acudir primero a la raza y después al colonialismo presupone que la supremacía blanca y el segundo no se relacionan mutuamente; es más, la pulsión racista proporciona el asidero para mantener intacto el concepto clásico del colonialismo. Al final, Williams parece recapitular sobre el colonialismo cuando afirma que "descolonizar al Tribunal Supremo de los Estados Unidos de hoy en día para que tenga presente la *Indian Act* (ley de los indios)" para asegurar un "separatismo apropiado para las tribus en un verdadero estado poscolonial, en una sociedad totalmente descolonizada de los Estados Unidos" (Williams, 2005, p. 172).

Como podemos observar, William tiene la esperanza de un "enfoque poscolonial no racista que defina los derechos de los indios en el marco de la Constitución y las leyes del Estados Unidos", ignorando, o eso parece, que la propia Constitución, en sí misma no fuera un documento colonial, puesto que fue redactado por Jefferson, que era dueño de una plantación en la que había esclavos. Por otro lado, si los Estados Unidos y su Tribunal Supremo estuvieran "totalmente descolonizados", entonces no existiría esa nación. La visión, a largo plazo, de Williams en lo referente a los derechos de los indígenas no parece ir más allá del reconocimiento estatal a desarrollar en un marco colonial.

Dicho esto, quede claro que no pretendo, de ninguna manera, invalidar las contribuciones de Williams en lo que afecta a sus posiciones respecto a la teoría crítica sobre la raza. Las contradicciones presentes en sus contribuciones pueden ser más aparentes que reales y la carencia de contradicciones en su

análisis pueden ser el resultado, observado a la baja, de su pensamiento real y no de una estrategia retórica diseñada para convencer a los juristas de que tomen en serio sus propuestas y reclamaciones.

Por otro lado, mientras persistan las condiciones propuestas por el colonialismo, se necesitarán estrategias legales y políticas a corto plazo para poder enfrentarse a esas propuestas. Como señala Michelle Alexander, la reforma y las maniobras revolucionarias no son mutuamente inconsistentes; las reformistas pueden construir movimientos si se articulan como tales. En este sentido, la propuesta de Williams para anular los precedentes establecidos en los ejemplos cherokee y referentes a los casos en que las naciones se expresan de forma adecuada a sus presupuestos para lograr la soberanía nativa, construyen involuntariamente sus estrategias legales a corto plazo sobre la base de la supremacía blanca.

Y como Scott Lyons propone sobre el nacionalismo nativo en X-Marks, sugiriendo propuestas de descolonización, que deben comenzar con las condiciones políticas y legales en las que vivimos actualmente, por lo que nuestro objetivo debe ser para hacer un uso más estratégico de los instrumentos políticos y legales que tenemos ante nosotros mientras permanecemos alerta sobre cómo podemos usarlos (Lyons, 2010). Como remate acudo a Alfred Taiaiake y admitir con él, que para lograr la liberación de la supremacía blanca y del colonialismo, debemos repensar esos conceptos para que en el siglo XXI se logre la tan esperada y ansiada liberación (Taiaiake, 2005).

4. Conclusión

Lo que está en juego, en lo referente a estudios nativos y a la teoría crítica sobre la raza es que sin un buen análisis del colonialismo y de las acciones realizadas por los colonos, cualquier proyecto intelectual deberá asumir la supremacía blanca que se sustenta en la etapa colonial. Por un lado, tenemos que muchos teóricos y activistas de la justicia racial operan sin darse cuenta, recapitulando sobre la superioridad blanca al no plantear una lucha contra el blanco fuera de las limitaciones del estado colonial, que es por definición hegemónicamente blanco. Por otro lado, los estudiosos y

activistas nativos reflexionan sobre el colonialismo pero no rechazan el planteamiento de la supremacía blanca y pueden, sin darse cuenta, caer en una visión soberanista y autodeterminación que facilite una política de reconocimiento y no una de liberación. Queda por realizar un proyecto político que considere imaginar un estado colonial más amable y gentil sustentado en el genocidio y la esclavitud. No parece que vaya a ser un futuro feliz.

Bibliografía

- Alexander, M. (2010). *The New Jim Crow: mass Incarceration in the Age of Colorblindness*. New York. Edt. New Press.
- Allison, W. T., et alli (2012). *American Military History. A Survey from Colonial Times to the Present*. New York y London. Edt. Routledge.
- Barrios Ramos, R. (2015). *Breve historia de la Guerra Vietnam*. Madrid. Edt. Nawtilus.
- Boyer, A. (1720). *The Political State of Great Britain*. London. Edt. The Author.
- Churchill, W. (1983). *Marxism and Native Americans*. Cambridge, MA. Edt. South End Press.
- (1993). *Struggle for the Land: Indigenous Resistance to Genocide, Ecocide and Expropriation in Contemporary North America*. Monroe, Mn. Edt. Common Courage Press.
- Coulthards, G. (2007). "Subjects of Empire: Indigenous Peoples and the 'Politics of Recognition' in Canada", en *Contemporary Political Theory*, vol. 6(4), pp. 437-460.
- Deloria, V. (1969). *Custer Died for Your Sins*. Norman. Edt. University of Oklahoma Press.
- Evans, E. R.(1977). "First Marriage Blackhouse", en *Journal of Cherokee Studies*, vol. 2(2), pp. 251-268.
- Han, S. Y. (2006). *Bonds of Representation. Race, Law and the Femenine in Post-Civil War Rights America*. Santa Cruz. CA. Edt. University of California Press.
- Harris, Ch. (1995). "Whiteness as Property", en K. Crenshaw, N. Gotanda, G. Peller y K. Thomas, *Critical race Theory*. New York. Edt. The New Press, pp. 276-291.
- Harris, A.(2000). "Embracing the Tar-Baby: Laterit Theory and the Sticky Men of Race", en R. Delgado y J. Stefancic, *Critical Race Theory: The Cutting Edge*. Philadelphia. Edt. Temple University Press, pp. XVII-XXI.
- Junquera Rubio, C. (1985). "La antropología frente a dos realidades histórico-sociales: el racismo y la xenofobia", en *Cuadernos de Realidades Sociales*, vol. 25/26, pp. 315-332
- (1998). "Cultura, economía y exclusión social: los indios chankas frente a la globalización", *Sociedad y utopía*, vol. 12 pp. 307-324.

- (2017). Evolución de la imagen del indios en la historiografía Americanista, desde su descubrimiento en el siglo XV hasta el XX y con énfasis en los Estados Unidos y Canadá. Saarbrücken. Edt. Académica Española.
- (2019). Canadá. A Mari usque ad Mare. Pamplona. Edt. Eunate.
- Lipsitz, G. (1998). *The Possessive Investment in Whiteness: How White People Profit from Identity Politics*. Philadelphia. Edt. Temple University Press.
- Lyons, S. R. (2010). *X-Marks. Native Signatures of Assent*. Minneapolis. Edt. University of Minnesota Press.
- Maracle, L. (1996). *I Am Woman: A Native Perspective on Sociology and Feminism*. Vancouver, BC. Edt. Press Gang.
- Omi, M., y H. Winant (1994). *Racial Formation in the United States: From the 1960s to the 1990s*. New York y London. Edt. Routledge.
- Patterson, Th. E. (2010). *The American Democracy*. New York. Edt. McGraw Hill.
- Report Documentation Page (2002). *Historical Overview of Racism in the Military*. Patrick, Fl. Edt. Patrick Air Force.
- Richter, D. (2011). *Before the Revolution. America's ancient past*. Cambridge, MA. Edt. Belknap Press.
- Rodríguez, D. (2010). *Suspended Apocalypse: White Supremacy, Genocide, and the Filipino Condition*. Minneapolis. Edt. University of Minneapolis Press.
- Said, E. (1990). *Orientalismo*. Madrid. Edt. Libertarias.
- Sexton, J. (2008). *Amalgamation Schemes. Antiblackness and the Critique of Multiracialism*. Minneapolis. Edt. University of Minnesota Press.
- Shryock, A. (2008). "The Moral Ambiguities of Race. Arab American Identity, Color Policies, and The Limits of Racialized Citizenship", en A. Jamal y N. naber (ed), *Race and Arab American before and after 9/11. From Invisible Citizens to Visible Subjects*. Syracuse, N. Y. Edt. Syracuse University Press, pp. 81-113.
- Sluiter, E. (1997). "New Light on the '20. And Odd Negroes' Arriving in Virginia, August 1619", en William and Mary Quarterly 54 (2), pp. 395-398.
- Taiaiake, A. (2005). *Wasáse: Indigenous Pathways of Action and Freedom*. Toronto. Edt. Toronto University Press.
- Turner, F. J. (1893). *The Frontier in American History*. New York. Edt. Holt.

-
- Wilkinson, C. (1988). *American Indians, Time, and the Law: Native Societies in a Modern Constitutional Democracy*. New Haven. Edt. Yale University Press.
 - William, R. A. (2005). *Like a Loaded Weapon: The Rehnquist Court, Indian Rights, and the Legal History of Racism in America*. Minneapolis. Edt. University of Minnesota Press.
 - Wright, R. R. (1902). "Negro Companion of the Spanish Explorers", en *American Anthropologist*, vol. 4 (2), pp. 217-228.

“El racismo y el clasismo empiezan por el olfato”. Un país polarizado en una novela de Guillermo Arriaga

M^a Pilar Panero García
Universidad de Valladolid
mariapilar.panero@uva.es

Introducción

El escritor mexicano Guillermo Arriaga (1958) ha ganado el Premio Alfaguara de novela 2020 con *Salvar el fuego*, una historia sobre el amor y el impacto de la violencia. Dentro de una compleja estructura poética narrativa no lineal a las que nos tiene acostumbrados, el escritor explica muchas de las contradicciones del México contemporáneo que se producen en torno a Nosotros y los Otros. En la novela, a través de los distintos personajes se muestran las prácticas sociales ligadas a una visión racista que se van legitimando, o bien *a priori* o *a posteriori* como esencialmente buenas: desde la discriminación marcada por las diferencias de trato a la expulsión de los indeseables, el acoso y la persecución por pertenecer a un grupo que se supone actúa-piensa-siente en conjunto como un bloque monolítico en el que no existen individuos diferenciados por sus actos-pensamientos-sentimientos, hasta, incluso, el exterminio de los rechazados. Las dos primeras páginas de la novela, un “Manifiesto”, que dan voz al protagonista, José Cuauhtémoc, nos anticipan la polarización del país proclive para ser el caldo de cultivo para el racismo en un ambiente brutal en el que ni los depositarios del orden desestiman la violencia estructural.

Guillermo Arriaga es un escritor, productor y director de cine muy conocido por ser el guionista, aunque a él no le agrada esta etiqueta pues se define como escritor a secas (Ojeda, 2009a), de la exitosa trilogía *Amores perros* (2000), *21 gramos* (2003) y *Babel* (2006) dirigidas por Alejandro González Iñárritu y de *Los tres entierros de Melquiades Estrada* (2005) dirigida por Tommy Lee Jones y premiada por su guión en Festival Internacional de Cine de Cannes. En 2008 escribe y dirige *The Burning Plain*, traducida para el público español como *Lejos de la tierra quemada*. Además, ha escrito guiones para varios cortometrajes. Su primera novela fue *Escuadrón Guillotina* (1991), a la que siguieron *Un dulce olor a muerte* (1994) llevada al cine por

Gabriel Retes, *El búfalo de la noche* (1999) que adaptó al cine para la cinta homónima Jorge Hernández Aldana y *El salvaje* (2016). En 2006 publicó *Retorno 201*, donde recopila catorce cuentos escritos a lo largo del tiempo.

Salvar el fuego, hace una radiografía de la violencia avivada por la venganza y el fanatismo, como círculo vicioso del que se retroalimenta y del que es muy difícil salir, y el amor, como único fermento de la esperanza y la supervivencia. Arriaga continúa con la temática de obras anteriores, Juan Guillermo de *El salvaje* o Ramón de *Un dulce olor a muerte* necesitan vengarse, como José Cuauhtémoc necesita hacerlo de su padre y el Máquinas de José Cuauhtémoc, por una pulsión irracional que los lleva al abismo.

La trama pone en contacto dos mundos antagónicos, el de la acomodada Marina Longines, una coreógrafa casada con un financiero rico y madre de tres hijos, y José Cuauhtémoc Huiztlíc (JC) un parricida de origen humilde, quemó vivo a su padre, y que regresa a la cárcel por otros asesinatos por lo que cumple condena de cincuenta años por homicidio múltiple. Marina participa en un taller literario invitada por sus amigos, conoce a JC e inician una historia de amor inesperada y abrupta que sirve para contar otras muchas peripecias: el mundo de la danza, el de la cárcel, el de los narcos, el de los ricos, el de los políticos, el de los barrios populares... Los dos amantes protagonistas, JC y Marina, se ven afectados por Guerra contra el narcotráfico entre el Gobierno de México y los principales cárteles de la droga y el crimen organizado, conflicto iniciado en 2006 y que continúa activo. Los enfrentamientos entre los propios cárteles del narcotráfico y la toma de ciudades y estados por estos grupos del crimen organizado son parte del argumento con consecuencias concretas: escisión y desarticulación de los grupos del crimen, muertes de civiles, aumento de la violencia, corrupción e intervención de la Guardia Nacional.

La novela está estructurada en varias voces narrativas y en tres grandes planos narrativos que no son lineales, Arriaga recurre continuamente a la analepsis y la prolepsis. Los narradores omniscientes nos desgranar los acontecimientos. El primero de los planos se compone con los textos que escriben los presos

para el taller de literatura, muchos de ellos son del protagonista JC. El segundo plano se centra en los recuerdos que tiene Francisco Cuitláhuac, hermano de JC, de la turbia historia familiar de los Huiztlíc-Ramírez en el tono de la confesionalidad directa y sencilla de la primera persona y dirigido a su padre, Ceferino, un importante intelectual y activista indígena. En el tercer plano se alternan dos narradores: uno homodiégetico en primera persona que es la voz de Marina, que va contando su historia de amor subversiva por JC y el paulatino abandono de su familia y estilo de vida; y otro anónimo heterodiégetico, que cuenta las vivencias de JC, el Máquinas, los otros narcos y delincuentes-corruptos infiltrados en el sistema político-administrativo que completan la historia de la venganza. En el desenlace se unen la voz de Francisco Cuitláhuac, la de Marina y la del narrador anónimo, para terminar en la última secuencia Marina sola.

Todos manejan el registro conversacional popular plagado de mexicanismos combinados con el léxico y los giros del inglés norteamericano fronterizo. El modo de hablar de los personajes los caracteriza y como sostiene el autor, que se considera un “narrador puro”, hace una exploración del lenguaje para contar la historia (Fundación Telefónica, 2020). A pesar de extenderse, mantiene la intriga hasta el final y combina con maestría todos los usos lingüísticos en un texto repleto de referencias a la tradición literaria y motivos de su propia experiencia, él creció en la Unidad Modelo, delegación Ixtapalapa del distrito federal de México como JC.

Guillermo Arriaga en una entrevista concedida con motivo de la publicación de esta novela afirmó: “México es un país muy racista. Es un problema espantoso y no reconocido. La mayor parte de los mexicanos te dirá que no hay racismo como en Estados Unidos, pero claro que lo hay” (Díaz de Quijano, 2020). El novelista reconoce el racismo como “problema”, pero, además, verbaliza el no reconocimiento del mismo. Lo último se debe a que muchas personas, o bien lo asumen como algo natural, o no son capaces de reconocerlo si no hacen un ejercicio cognitivo consciente. El prejuicio está arraigado en nuestro inconsciente y es difícil zafarse de su poder. Desentrañar las caras del racismo es una tarea ardua en parte

porque se asocia a raza, realidad y término que ha caído en desgracia, a pesar de que el racismo es un hecho cotidiano. Si partimos de la definición de raza del *Diccionario de la lengua española* en su segunda acepción leemos que es “Cada uno de los grupos en que se subdividen algunas especies biológicas y cuyos caracteres diferenciales se perpetúan por herencia”; pero cualquier definición más específica trasciende lo biológico fundándose también en lo cultural:

“Taxón subespecífico del *Homo sapiens* constituido por un conjunto de grupos mendelianos que integran sus sistemas biológicamente abiertos, móviles, autodomesticables, evolutivamente episódicos y que comparten ciertos alelos a frecuencias distintas de las de otros grupos similares, debiendo sus rasgos ecotípicos a presiones selectivas que actúan en ambientes característicos de los biomas que ocupan y del género de vida que practican” (Vals, 2004, p. 518).

“Raza” es un concepto impreciso porque las razas no son delimitables, aunque sean realidades biológicas reales. A tratarse de una realidad dinámica están en un sistema abierto y cambiante. Las razas son procesos evolutivos, de los que es muy complicado hacer una taxonomía, JC es un ejemplo de indio-blanco por su herencia genética paterna poblana y su herencia genética materna descendiente de españoles cántabros.

Aunque hay razas que están en el proceso de raciogénesis, es decir, que se están formando, en la novela el proceso evolutivo de las razas se basa en la extinción que se produce por el genocidio, el mestizaje y la emigración. Sobre estas tres formas de desaparición de la raza planea el hecho de que:

“La violencia es inherente a la cultura. Ésta muestra por todos sus lados la marca de la muerte y la violencia. El suelo sobre el que ha sido construida está empapado de sangre humana. La cultura se impone y se mantiene por la violencia. Y la cultura pone a disposición del hombre los medios de destrucción. Lejos de transformar la especie en el sentido de un progreso moral, la cultura multiplica el

potencial de violencia. Ella proporciona a ésta artefactos e instituciones, criterios y justificaciones” (Sofsky, 2006, p. 217).

Además, el racismo en un país ex-colonial como México, señala el propio Arriaga, está relacionado también “con la opresión y la derrota cotidiana de los pueblos originales vencidos” (Díaz de Quijano, 2020) que no ha cesado con la obligación que han tenido de ser nacionales tras la Independencia. Ésta no les ha dado el mismo espacio social ni cualitativamente ni cuantitativamente que a los blancos y criollos reduciéndolos a la categoría plurinacional y supraétnica, es decir homogenizados con la palabra “indio”¹ o “indígena”. Los pueblos originarios como masa uniforme y despersonalizada se convierten en un elemento más de las ideas simplistas del carácter nacional: “la [patria] nacionalista de cómo *Méxiconohaydos*, ni los *Méxicolindoyquerido*. No la de los mariachis, los Pedros Infante, los Xochimilcos, los Garibaldis, las Fridas y demás chucherías *mexican curious*” (Arriaga, 2020) de la caricatura que proporciona el carácter nacional, ha generado un debate indigenista que se ha mantenido activo desde el s. XVI hasta hoy. Veamos como la ficción de Arriaga indaga en esta realidad compleja.

1. Racismo e indigenismo

En la novela, está presente la idea arquetípica del racismo de los años veinte del siglo pasado, la del nacionalismo populista, como concepción que promulga que las diferencias culturales son de carácter genético y que esas diferencias determinan que un grupo biológico es mejor a otros y, por lo tanto, los debe dominar o exterminar. Ceferino establece un paralelismo entre el sometimiento y la persecución de los judíos con la de los indígenas mexicanos. Para él los judíos, con los que mantuvo una relación de respeto desde la humildad, son resilientes,

¹ La palabra “indio” muchas veces tiene un cariz despectivo, sin embargo, otras la utilizan los indios como signo de identidad y lucha (Fernández Fernández, 2009., s. p.): “homogeneiza y universaliza una categoría (lo “indígena”, lo “negro”), que si bien ha tenido una utilidad a la hora de generar cohesión de cara a las luchas de resistencia, instala un discurso que de forma paradójica también genera exclusiones internas” (Gómez Nadal, 2015: 27).

rigurosos y poseen mayor probidad. Estas virtudes, en su opinión, son efectivas para combatir el antisemitismo y perpetuarse a pesar de la diáspora, dando un modelo óptimo de resistencia y cohesión que desea para los indios de México (Arriaga, 2020, pp. 230-231). De forma incongruente, Ceferino incurre en la misma injusticia que después de la II Guerra Mundial es inconfesable y vergonzosa, el racismo. Él desea combatirlo, pero, por su personalidad rígida y carente de idealismo, se acerca, según su hijo, al personaje que más detestaba por ser el paradigma racista, Hitler (p. 167). Ceferino incurre en un racismo culturalista pues para él la diferencia de su cultura con la europea, especialmente la española, es un lastre para el diálogo y la integración.

El reconocimiento por su parte de los otros y sus diferencias son para el personaje un instrumento para acentuar más la distancia, pues, a pesar de integrarse en la cultura de los otros, mantiene el chovinismo étnico y racial del que habla Marvin Harris (2004, p. 477). Ceferino es un personaje complejo, un seductor capaz de mantener su imagen pública indemne a pesar de trascender la privada y detalles de su homicidio en la prensa amarillista, capaz de seducir a un suegro racista (p. 103). Cuando Marina lo busca en Wikipedia reza “como uno de los intelectuales más influyentes en la «reivindicación de los derechos de los indígenas». [...] Escuelas nombradas en su honor, políticos que hacían mención a su legado, periodistas que lo citaban. Era uno de esos personajes desconocidos fuera de su ámbito, pero que de manera tangencial ejercen una enorme influencia en la sociedad” (p. 172). Encarna la rabia por ser tratado como desigual por su origen, buena muestra son las penurias que padeció para tener una educación en un ámbito de pobreza y desesperanza. Sin embargo, la defensa y la dignificación de los pueblos originarios la hace para resarcirse, llevando el prejuicio al extremo en su vida familiar rechazando a su descendencia con la “españoleta” por “portar genes de los conquistadores genocidas” (p. 80). La raza o las castas, le sirven para marcar ideológicamente a los “otros” en función de su aspecto físico. Es decir, invierte la categorización negativa del cientifismo positivista del s. XIX en función de su postura política:

“Abjurabas de la religión católica y de los españoles: «Nuestros enemigos». Eso no te impidió casarte con Beatriz, mi madre, nieta de gachupines, rubia, ojos azules, bastante más alta que tú. Una preciosa muñequita de porcelana. Justificaste tu matrimonio con una «enemiga» porque alegabas que esto serviría para perpetuar tu raza e imponer tus genes ancestrales a su «débil herencia». Un día borracho, después de beber tu pulque sagrado, nos dijiste a tus tres hijos que te habías casado con nuestra madre porque te gustaba ver como tus dedos cobrizos entraban en su vulva rosada. El indio revirtiendo la Conquista. No se trataba ya de Cortés violando a la Malinche, sino de un indio mancillando a una blanquita. Qué placer te daba tu personalísima manera de revertir la historia. Cuánto te alegró verme en el cunero del hospital con mi melena negra y mi color tierra. Cuánta felicidad que mi hermana Citlalli se pareciera a tu abuela: morena, ojos achinados, cabello lacio. Qué malestar te provocó que, aun con facciones indígenas, José Cuauhtémoc saliese rubio de ojos azules. A tu juicio un resbalón de la naturaleza. Por eso te ensañaste más con él. José Cuauhtémoc, la oveja blanca que tanto detestaste” (p. 41).

Sin embargo, hay un hecho importante que Ceferino, cegado por el ánimo de revancha no vislumbra ni con toda su inteligencia y formación, pero que su hijo Francisco ve con claridad. Beatriz, mujer de belleza angélica como la Beatrice de Dante, y su familia también eran pobres. El bisabuelo Florencio, un pescador de San Vicente de Barquera, acuciado por la miseria subió a su hijo a un barco convirtiéndolo en un niño de doce años emigrante, aunque fuera blanco, mientras que los ascendientes maternos eran ovejeros serranos, también muy necesitados y analfabetos. Ceferino selecciona a qué grupos categoriza como endogrupo y su criterio es racial y religioso excluyendo, principalmente, a los blancos y cristianos que equipara con conquistadores. La familia de su esposa blanca y católica se convierte en un exogrupo con el que solo puede haber distancia y diferencia que se manifiesta en una relación conyugal de explotación y a pesar de estar unidos por la miseria. Paradójicamente el bisabuelo orgulloso de tener nietos “del color de las piedras” lo sobrevive en su pueblo de “tribus rebeldes que no se dejaron conquistar por el imperio”

(p. 201); y la esposa ofrecerá misas para la salvación de su alma atormentada “al dios de los blancos cuyo nombre enarbolaron los conquistadores asesinos” (p. 43).

Ceferino convierte el estereotipo en prejuicio. El primero, es esquema cognitivo para explicar rápidamente ahorrando energía y de forma consciente o inconsciente la realidad para caracterizar y emitir juicios de valor sobre otros grupos. Además, “los estereotipos tienen propiedades de autocumplimiento e influyen en los juicios sobre las causas de los fenómenos” (Buraschi & Aguilar, 2019, p. 48), son universales, positivos o negativos, rígidos y aprendidos en el proceso de socialización. El prejuicio, sin embargo, es una actitud (afectiva) y una praxis (conductual) basado en el esquema cognitivo del estereotipo, “una actitud hostil o desconfiada hacia una persona que pertenece a un grupo, simplemente debido a su pertenencia a dicho grupo” (Buraschi & Aguilar, 2019, p. 50). Los juicios negativos preconcebidos y ajenos a sus padres y hermanos de Ceferino tipo “todo blanco descende de conquistadores y, por lo tanto, necesariamente se opone/es enemigo a los pueblos establecidos en los territorios conquistados”, es un prejuicio tan racista como las posturas histórico-sociales crueles que legítimamente él censura. Octavio Paz explica muy bien este conflicto en un bonito e iluminador ensayo titulado “Hijos de la Malinche” (2019, p. 233):

“Nuestro grito es una expresión de la voluntad mexicana de vivir cerrados al exterior, sí, pero sobre todo, cerrados frente al pasado. En ese grito condenamos nuestro origen y renegamos de nuestro hibridismo. La extraña permanencia de Cortés y de la Malinche en la imaginación y en la sensibilidad de los mexicanos actuales revela que son algo más que figuras históricas: son símbolos de un conflicto secreto, que aún no hemos resuelto. [...] El mexicano condena en bloque toda su tradición, que es un conjunto de gestos, actitudes y tendencias en el que ya es difícil distinguir lo español de lo indio. Por eso la tesis hispanista que nos hace descender de Cortés con exclusión de la Malinche, es patrimonio de unos cuantos extravagantes —que ni siquiera son blancos puros—. Y

otro tanto se puede decir de la propaganda indigenista², que también está sostenida por mestizos y criollos maniáticos, sin que jamás los indios hayan prestado atención. El mexicano no quiere ser ni indio, ni español. Tampoco quiere descender de ellos. Los niega. Y no se afirma en tanto que mestizo, sino como abstracción: es un hombre. Se vuelve hijo de la nada. Él empieza en sí mismo”.

Lo más terrible es que la crueldad derivada del prejuicio la ejerce en el ámbito familiar contra sus hijos pequeños —encierros en jaulas, exposición a peligros innecesarios, coacciones, agresiones verbales y físicas— a los que maltrata con la complicidad de la madre entregada al esposo, a su vez víctima de su machismo. Ceferino ejerce el prejuicio que tiene sobre el grupo, “blancos descendientes de conquistadores”, a personas concretas, unas son sus colegas blancos del ámbito laboral con los que debate intelectual u académicamente, si no en igualdad de condiciones, en unas favorables; los otros son personas indefensas, pero que pueden invertir la situación como JC, que mucho antes del parricidio ya se había impuesto a su padre: “No se equivocó Sigmund Freud en *Tótem y tabú* cuando aseveró que los hijos debían matar simbólicamente y literalmente al padre. El derrocamiento empezó con «para que dejaras de gemir como un gato de callejón» y culminó con tu asesinato” (pp. 436-437). Los prejuicios racistas son legitimados moralmente por Ceferino a través de la “imagen de intelectual probo y combativo” y

² La alternativa al indigenismo oficial, construcción etnocentrista amparada por los estados paternalistas en los que se considera al indio como un ser pasivo, tradicional y conservador, es el indianismo. Éste defiende la autodeterminación de los pueblos indios y cuestionan su posición en los estados, que no difiere de la colonial. Hacia aquí va la crítica de Octavio Paz. El indigenismo asimilacionista se ampara en dos dualidades. Una es culturalista que refrenda que hay dos culturas, la tradicional y la moderna por lo que la cuestión india es un problema cultural. Otra es economicista y acredita que hay dos modos de producción el feudal o precapitalista y el capitalista y que el problema indio es económico. Tanto en la culturalista como en la economicista el problema está en el atraso del indio (Fernández Fernández, 2009., s. p.).

Ceferino, el activista “indigenista” que retrata Arriaga, realmente tiene una posición de lucha indianista y, aunque trabaja para las instituciones del Estado, aspira a “revertir la capitulación” y “propulsar posiciones de poder” para el indio (p. 244). Aclarado esta diferencia cuando nos refiramos al personaje lo haremos como indigenista por ser la nomenclatura que se utiliza en la novela.

mediante prácticas como la invisibilización social, la negativa a la educación y el progreso intelectual y la explotación sexual a la que somete a Beatriz: “Nunca la oí pronunciar una idea propia, nunca una leve oposición a tu maltrato, nunca una protesta, nunca nada. Era el jarrón en que metías tu verga y procreaba hijos. Un lindo jarrón de mayólica española” (pp. 103-104).

El aniquilamiento de masas por su condición étnica o racial está presente en *Salvar el fuego* en todos los planos narrativos. Ceferino lanza sus diatribas contra el imperialismo-capitalismo más conservador en su ciclo de conferencias en EE.UU., donde la denuncia contra la masacre de los pueblos nativos, la esclavitud de los negros y el hostigamiento contra los descendientes de ambos. Alzar la voz le valió la cancelación de la actividad, la expulsión del país —por ser unos “frijoleros de mierda” (p. 374)— y poner en peligro a su familia. Para él, el racismo es una disculpa que tiene una finalidad económica, la de negar el estatus de clase trabajadora para degradarla hasta la esclavitud. Mantiene contactos con las tribus sioux, crow y lakota del norte de EE.UU. Como activista indígena visita a sus colegas y denuncian el lado más turbio de la conquista blanca que, además del genocidio, sufrieron el robo de sus tierras y en la dominación surgió un exterminio más lento propiciado por el alcohol y las drogas y, por una endoculturación alienante, el suicidio y el asesinato. Su amigo anciano, descendiente de los últimos guerreros que resistieron frente a George Armstrong Custer en las guerras indias, se lamenta del declive de la tribu por la extinción de las lenguas los ritos, las costumbres y las creencias, así como del uso de la violencia física (pp. 317-318, 373-375).

El mestizaje está presente en la propia familia Huiztlíc-Ramírez entendido éste como miscegeneación, pero aculturando en las dos direcciones. Ambos fenómenos paralelos o simultáneos, aunque es más sencillo mestizar que aculturar. El campesino se hace a sí mismo cosmopolita, ducho en la discusión política e importante pensador en el país. La aculturación para Ceferino tiene un principio de utilidad práctica también en dos direcciones. Él se instruyó en la cultura dominante y de prestigio, la blanca, para gozar poder defender la suya, la india, desde instituciones blancas —maestro, subsecretario de Educación, presidente de

las Sociedades Latinoamericanas de Geografía e Historia—. Se adapta asumiendo los símbolos culturales de la cultura dominante, el estudio de los clásicos para rebatir intelectualmente y, de forma visible, con la indumentaria utilizando traje y corbata en lugar de ropa de labor raída y huaraches, “sin zapatos ningún indio puede ser alguien” (pp. 21, 63-64). En la dirección opuesta desde la imposición del nombre náhuatl —Cuitláhuac (“Limo del lago”), Citlalli (“Estrella”) y Cuauhtémoc (“Águila que descende”)— Ceferino marca a sus hijos. Los nombres de los personajes tienen una significación importante. A Cuauhtémoc lo precede Cuitláhuac, el penúltimo *Huēyi tlahtoāni* mexica (emperador de los aztecas), señor de Ixtapalapa y hermano de Moctezuma Xocoyotzin. JC sobrevivirá a su hermano Francisco Cuitláhuac después de reconciliarse y aceptar a Marina Longines como parte de su familia. La raza superior proclamada por Ceferino no se impondrá como hubiese sido su deseo y su descendiente JC sucumbe a una nueva Malinche (Malinalli, Malintzin o Doña Marina). Él, que cría a sus hijos en México DF, lejos de su familia y de la sierra, además de la educación de prestigio convirtiéndolos en buenos estudiantes coaccionados por el terror al castigo, les da la de los pueblos originarios —náhuatl, historia, ritos...—, aunque sus hijos sean unos inadaptados socialmente. El mestizaje que genera Ceferino formando su propia familia surge por el sentimiento-percepción de que su identidad está continuamente amenazada y, aun asumiendo otra de prestigio, lo que hace es hiperbolizarla. Un buen ejemplo lo hallamos en sus continuas borracheras con pulque, bebida de los dioses, al que le ofrece cualidades portentosas negando incluso que produzca ebriedad.

Pero Ceferino es un hombre, sobre todo, contradictorio y, al tiempo que proclama las virtudes éticas y físicas de su “raza” se deja arrastrar por los prejuicios que sobre ella pesan y por los padecimientos propios a causa de miseria: la baja estatura por una nutrición insuficiente y de la falta de ejercicio. Que sus hijos naden y caminen hasta quedar exhaustos y que se alimenten bien es para él una obsesión con la que logra su objetivo, sus hijos serán fuertes físicamente y mentalmente con disciplina férrea (p. 115). Para él como para los grandes racistas de los que abominaba la raza tiene componentes estéticos —“«La natación los va a estirar», asegurabas a mi madre con

certidumbre científica, «van a ser muy altos». Te obsesionaba la baja estatura de los de tu raza” (p. 116)—, pero también lleva impresa la idea darwiniana de la supervivencia de los más fuertes (pp. 262-264).

No todas las familias mestizas de *Salvar el fuego* se construyen desde la negación de la diferencia en la que el Otro es una amenaza que disuelve la identidad, sino como una comunión entre miembros que construye una nueva identidad, que funciona con y desde la cultura entendida de forma abierta y amplia. Es el caso de la familia de José Carrasco, el amigo psicólogo de Ceferino, que es percibido por los niños Huiztlil-Ramírez como el padre ideal que no tienen, con un árbol genealógico complejo. Está casado con una antropóloga norteamericana hija de padre magiar y madre tunecina, que podía hacer pasar a sus tres hijos por beduina, sueco y mulata: “Bisnieto de cantoneses que llegaron como obreros a construir el ferrocarril a finales del XIX. Bisabuelo aragonés casado con una judía siria. Bisabuelo materno tarahumara casado con una negra americana a cuyo padre habían linchado en Alabama” (p. 418).

La familia de Carrasco encarna el ideal utópico de *La raza cósmica*, en la que aboga por la raza del mestizaje iniciada por los latinos en América, a diferencia de los sajones practicantes del *apartheid*. Ésta procurará la armonía/paz/bienestar social y el amor entre las gentes: semejante al “profundo scherzo de una sinfonía infinita y honda: voces que traen acentos de la Atlántida; abismos contenidos en la pupila del hombre rojo, que supo tanto, hace tantos miles de años y ahora parece que se ha olvidado de todo”. Capaz de unir al negro, al mongol, al blanco del que “Se revelan estrías judaicas que se escondieron en la sangre castellana desde los días de la cruel expulsión; melancolías del árabe, que son un dejo de la enfermiza sensualidad musulmana” y al hindú y a todos cuantos han llegado al continente, creando la “la raza mixta que habita el continente iberoamericano y el destino que la lleva a convertirse en la primera raza síntesis del globo” (Vasconcelos, 1926, pp. 9-10). También la familia de Carrasco hasta su trágico final responde al ideal del político, escritor, educador y filósofo y, además, uno de los fundadores del Ateneo de la Juventud Mexicano, asociación civil constituida en 1909 para trabajar por la cultura y el arte, organizando

reuniones y debates públicos. Para este ateneísta la educación es capaz de eliminar los prejuicios racistas:

“Tan pronto como la educación y el bienestar se difundan, ya no habrá peligro de que se mezclen los más opuestos tipos. Las uniones se efectuarán conforme a la ley singular del tercer período, la ley de simpatía, refinada por el sentido de la belleza. Una simpatía verdadera y no la falsa que hoy nos imponen la necesidad y la ignorancia. Las uniones sinceramente apasionadas y fácilmente deshechas en caso de error, producirán vástagos despejados y hermosos. La especie entera cambiará de tipo físico y de temperamento, prevalecerán los instintos superiores, y perdurarán, como en síntesis feliz, los elementos de hermosura, que hoy están repartidos en los distintos pueblos” (Vasconcelos, 1926, p. 14).

Carrasco educa a su familia mestiza, física y espiritualmente, en la libertad y el amor en contraposición al modelo de Huiztlíc basado en la coacción y la violencia. Ceferino, que fue en su propio país un emigrante marginado económicamente, utiliza los recursos de la cultura dominante para reforzar su cultura de origen y defender de su identidad ante el rechazo exterior. La marginación económica es anterior a la marginación cultural, pero ambas se retroalimentan. El ascenso social de Ceferino es una proeza de gran valor, pues se acultura en su proceso de inmersión-normalización educativa sin deculturarse. Sin embargo, sus metas deslegitiman sus logros porque reniega de la convivencia sana y repudia el mestizaje al que el mismo ha contribuido con su propia familia. Para él su casa no es un hogar resultado de una tercera cultura resultante de unir dos, sino el campo de batalla en el que ensaya un grupo étnico defendido con violencia y con la soberbia pueril de creerse el pueblo elegido guardián de la ortodoxia.

Desde el Descubrimiento y la Conquista los indios han sido como categoría los “Otros” categorizados como inferiores, sometimiento político-social, sobre los que se han ido aplicando distintas políticas a lo largo de la historia. Desde el eurocentrismo o euroccidentalismo, como explica Lourdes Arizpe, Europa instituye una propiedad privada intelectual en la

que todo lo que no estaba en su sistema cognitivo se “descubre” o se “traduce” (*apud* Gómez Nadal, 2015, p.74). No se dice de forma explícita, pero en el momento en que Ceferino es un activista indigenista, ya ha pasado el periodo en el que se exaltaba al indio y lo indio como un componente de primer orden de la identidad mexicana, que fue la postura de Vasconcelos y los artistas cercanos a él, hijos de la Revolución Mexicana³. Estos intelectuales avanzaron sustancialmente en el respeto de los pueblos originarios en el paso de la asimilación a la integración. Al socaire de la Revolución se buscó eliminar la distancia entre el indio y el ladino con el fin de integrar al indio en una nación homogénea en valores y castellanizada:

“Ninguna inferioridad del indígena ha sido estorbo a la difusión de la cultura de tipo occidental; sólo con grave ignorancia histórica se pretendería desdeñar al indio, creador de grandes civilizaciones, en nombre de la teoría de las diferencias de capacidad entre las razas humanas, que por su falta de fundamento científico podríamos dejar desvanecerse como pueril supervivencia de las vanidades de tribu si no hubiera que combatirla como maligno pretexto de dominación. [...] No hay incapacidad; pero la conquista decapitó la cultura del indio, destruyendo sus formas superiores (ni siquiera se conservó el arte de leer y

³ Los antecedentes históricos del indigenismo (e indianismo) actual son el indigenismo colonial, el indigenismo asimilacionista que nace con las repúblicas en el s. XIX, el indigenismo humanitario y de protesta que se da desde 1910 hasta 1940 aproximadamente. El primero, es paternalista y segregacionista; el segundo, asimila al indio a su sistema desde el presupuesto de que es “inferior”; y, el tercero, avanza para convertirse en un movimiento de protesta por la opresión y la marginación.

A partir de los años 40 el indigenismo se institucionaliza y se internacionaliza con los institutos indigenistas, Interamericano y nacionales, y con la celebración de congresos. En un primer momento, hasta 1955 aproximadamente, el indigenismo integracionista promueve la educación castellanizando para llegar al bilingüismo. En un segundo momento, de 1955 a 1975, se trabaja por el desarrollo de las comunidades indígenas mediante innovaciones técnicas y de producción.

Desde la década de los 70 se avanza desde la integración al etnodesarrollo y se recupera la dimensión cultural plural relegada en la etapa anterior por la técnico-económica sin desatender ninguna. Este es el momento que hallamos en *Salvar el fuego*.

Recomendamos el excelente repaso por todas las etapas y sus características, aquí simplificadas, de la entrada “Indigenismo” que elabora José M. Fernández Fernández (2009, s. p.).

escribir los jeroglíficos aztecas), respetando sólo las formas populares y familiares. Como la población indígena, numerosa y diseminada en exceso, sólo en mínima porción pudo quedar íntegramente incorporada a la civilización de tipo europeo, nada llenó para el indio el lugar que ocupaban aquellas formas superiores de su cultura autóctona” (Henríquez Ureña, 1978, p. 14)

A partir de los años 70, momento profesional de Ceferino —en la novela hay referencias al régimen castrista, a los movimientos de liberación negra... —, la ideología es de sesgo marxista y el modelo es el pluralismo. Se evoluciona del indigenismo al indianismo basado en el pluralismo cultural iniciado por los movimientos de liberación que reconocen la especificidad étnica de “los vencidos”. Para él el problema no solo era económico, sino también racial: “La revolución socialista será ineficaz en los países colonizados por blancos si no se garantiza el acceso a gobernar a quienes les arrebataron sus tierras”, dirá (p. 243). El nuevo Benito Juárez que esperaba Ceferino, el personaje más admirado en lo público y denostado en lo personal porque repudiaba su entrega a su familia, no llegó (pp. 78-79).

Ceferino en su lucha contra la invisibilización de los suyos, una forma manifiesta de racismo, huye de la historia de los libros oficiales evitando “la perspectiva de víctima” (p. 244), puesto que, si “no era posible cambiar el orden de los acontecimientos” podían ser “narrados desde un punto de vista más justo y más igualitario” (p. 21). Esa historia oficial de los indios en México generadora de imaginarios como denuncia el arqueólogo Carl Henrik Langebaek (*apud* Gómez Nadal, 2015, p. 79) se escribe de dos maneras que Arriaga plasma en *Salvar el fuego*. En primer lugar, hay muchas referencias a la historia blanca a cargo de los historiadores, analistas y escritores que lee Ceferino en su biblioteca de ocho mil volúmenes de temas variopintos —Platón, Esquilo, Cervantes, Shakespeare, Nietzsche, Kant, Voltaire, John Harris, Ralph Waldo Emerson, Arthur Reynolds, Faulkner, Marx, Freud, Einstein... (*pássim*)—. Y, en segundo lugar, una historia indígena narrada por los antropólogos como el que retrata al niño Ceferino vestido a la usanza de su pueblo con pantalón, camisola de manta, huaraches y sombrero, “uno de tantos estudiantes de antropología que investigaban las comunidades

serranas”, que ofendía a su padre que se sentía como un animalito observado: “Esos tipos con sus cámaras, con sus libretas, con sus preguntas indiscretas, con sus modos empalagosos, con su cortesía exacerbada no eran de fiar” (pp. 389-390). En definitiva, lo que plantea es edificar el relato del futuro al margen de la élite criolla europeizada que con la república mantiene las injusticias de la metrópoli. Ceferino se hace eco de una tradición polemista intelectual latinoamericana al respecto:

“Primero los Conquistadores, en seguida sus descendientes, formaron en los países de América un elemento étnico bastante poderoso para subyugar y explotar a los indígenas. Aunque se tache de exageradas las afirmaciones de Las Casas, no puede negarse que merced a la avarienta crueldad de los explotadores, en algunos pueblos americanos el elemento débil se halla próximo a extinguirse. Las hormigas que domestican pulgones para ordeñarlas, no imitan la imprevisión del blanco, no destruyen a su animal productivo. [...]; actualmente, no hay quizá opresores tan duros del indígena como los mismos indígenas españolizados e investidos de alguna autoridad” (González Prada, 1978, p. 9).

Como Manuel González Prada en 1908 emplea un verbo persuasivo, elocuente, didáctico e, incluso, apasionado como le reconoce su hijo Francisco, para denunciar el oprobio de los nativos que se refugian en el alcohol y la delincuencia cuando por el vasallaje han perdido su cultura y su identidad (1978, pp. 13 y 19). Esto mismo lo denuncia Ceferino (p. 244). González Prada refuta la sociología y psicologías decimonónicas, propagadoras de estereotipos, y el concepto de raza de Auguste Comte, creador del positivismo y la sociología, y sus epígonos, Gustave Le Bon y Gabriel De Tarde, Pearson, etc. para los que las diferencias entre los pueblos no se basan en fundamentos físicos raciológicos, sino en caracteres morales e intelectuales que definen las “razas históricas” siendo algunas superiores a otras (1978, pp. 5-9). En 1952 Claude Lévi-Strauss, que nació el mismo año en que el intelectual peruano publicó su ensayo

“Nuestros indios”, publica *Race et histoire*⁴, libro en el que debe seguir refutando a Le Bon y compañía tras los acontecimientos de la II Guerra Mundial y en el que establece lo que es racismo:

“Uno: existe una correlación entre el patrimonio genético, de un lado, las aptitudes intelectuales y las disposiciones morales, de otro. Dos: ese patrimonio, del que dependen esas aptitudes y esas disposiciones, es común a todos los miembros de ciertos agrupamientos humanos. Tres: esos agrupamientos denominados «razas» pueden ser jerarquizados en función de su patrimonio genético. Cuatro: esas diferencias autorizan a las «razas» llamadas superiores a mandar, explotar a las otras y eventualmente destruirlas” (*apud* González Alcantud, 2011, p. 283).

Sin derechos humanos (léase justicia, benevolencia y misericordia) no hay civilización, solo barbarie. En la novela hay un ejemplo de hombre de “raza inferior” que le da lecciones a la “superior”, el presidente de origen indígena Benito Juárez, ejemplo que también le sirve también a González Prada. La miseria de las razas consideradas inferiores no es por su raza, sino por la explotación a las que se someten. Ceferino critica la destrucción del hombre blanco y supuestamente “civilizado”. El sentido apocalíptico de González Prada que lo movía a querer construir el futuro sobre las cenizas del presente es el que el novelista le da a este personaje hiperbólico en sus cualidades y en sus defectos. Ni siquiera el socialismo le parecía útil para acabar con la burguesía, representante desde la emancipación del viejo régimen que no ha mejorado la vida de los indios (Oviedo, 2012, pp. 268-269):

⁴ Sobre la motivación de este discurso para la UNESCO convertido en libro, que Lévi-Strauss desarrollará en su obra más emblemática *La Pensée Sauvage* (1962), y su popularidad e incompreensión que motivará la publicación en 1971 de *Race et Culture*, también fruto de una conferencia para la misma institución, puede verse otro trabajo de José Antonio González Alcantud (2014, pp. 328-329). Las aclaraciones de Lévi-Strauss en 1971 se deben a su disconformidad con las políticas de buena conciencia que provocan una autosatisfacción antirracista entre quienes las practican, pero el problema ideológico persiste.

“De nada serviría una revolución proletaria si los burócratas que dominan el aparato del Estado niegan la llegada al poder a políticos indígenas. «¿Dónde, en el régimen castrista, se hallan indios taínos o caney que tomen decisiones políticas?», cuestionabas con ferocidad que incomodaba a tus correligionarios socialistas. «Son los hijos de gallegos los que mandan, y que se jodan los negros y los indios»” (p. 243).

En su lucha Ceferino abandona la vía reformista —rescatar la dignidad y asumirse herederos de una gran civilización, cooptar el espacio público, reemplazar el modelo educativo discriminatorio, incorporar la cultura a la educación, eliminar símbolos y festividades nacionales que degradan, rescatar los valores y fomentar el activismo— para impulsar la extrema de la violencia. Su propia casa refleja el fracaso de las ideas que defiende comportándose como el peor de los tiranos y el Estado más autoritario. Beatriz tiene un flirteo de poca monta y sin consecuencias con un galán correlón apellidado “Blanco”, cruda ironía para un celoso patológico como señala su hijo: “Tu némesis racial: blanco, blanco, blanco. Mr. Brown reemplazado por Mr. White” (p. 358). Su hija es una mujer promiscua y alcoholizada incapaz de responsabilizarse de su descendencia ni de nada, aun cuando él toda la vida les ha advertido del embrutecimiento que provoca la ingesta de alcohol. Y lo más cáustico, él, es asesinado (calcinado) por su hijo “blanco” la simbólica fecha en que los españoles y sus aliados toman Tenochtitlán, un trece de agosto, fecha en la que también simbólicamente su hijo “indio” ayuda a su hijo “blanco” y se reconcilia con él (pp. 606-608). JC “lo había quemado vivo para incinerar su rabia” (p. 118).

2. Racismo sutil y descarado

La concepción de raza aberrante y acientífica (etnia y religión) se amplía incluyendo otros factores para la discriminación como el acceso a la cultura, el estatus económico y el sexo-sexualidad. El racismo en *Salvar el fuego* es, sobre todo, un fenómeno ideológico y socio-político refrendado con la taxonomía racial clásica, en la que también funciona el concepto biológico de raza nunca enterrado del todo, pero que no puede solo en ese

momento histórico. En las sociedades de la posmodernidad global en la que viven Marina y JC hablar de raza y racismo abiertamente es un tabú. La palabra raza (un conjunto de frecuencias genéticas distintivas) es sustituida por la palabra cultura (una forma de vida), también por etnia y etnicidad, cuando una raza biológica a gran escala no se caracteriza por participar de una cultura sino de muchas (Harris, 2004, p. 482; Buraschi & Idáñez, 2019, p. 69-71). La segregación y negación del Otro se articula de forma más sutil o, como formula el profesor José A. González Alcantud, de forma “elegante”, “no visible, pero el más prevaleciente en un mundo educado contra la idea racial” (2011, p. 291). Para Miriam Lee Kaprov (1996:171-176) el multiculturalismo es una variante del “noble salvaje” (que se extiende en Europa a los que carecen de poder como campesinos o gitanos) por el que las élites elogian las cualidades de las minorías culturales —carácter pacífico, noble y generoso, cohesión comunitaria y resistencia al cambio— sin cuestionarse las causas de las desigualdades como antaño hacían los mitos de la Arcadia feliz, la literatura colonial, las ficciones románticas y, en general, gran parte de la literatura de viajes. Cualquier clasificación, bien sea por la raza o por la cultura, se utiliza para tratar problemas de índole social y justificar la violencia y la persecución, que son males endémicos, que se ejercen sobre el Otro en aras de una supuesta superioridad:

“La fe en la civilización es un mito eurocéntrico a través del cual la modernidad se adora a sí misma. Esta fe carece de fundamento real. Los salvajes no eran, antes de ser exterminados, tan salvajes como ese mito afirma, y los «civilizados» en modo alguno son tan mansos como gustan de verse a sí mismos. Las grandes matanzas humanas no son un privilegio de épocas primitivas. La violencia es el destino de la especie. Lo que cambia son las formas, los lugares, las ocasiones, la eficiencia técnica, el marco institucional y el concepto legitimador. Pero este cambio en las formas no es una evolución lineal, ni orientada a un fin, ni cumulativa. Más bien se parece a un movimiento de vaivén, a un constante desaparecer y reaparecer. La indignación ante las atrocidades aumenta

durante un corto espacio de tiempo para luego descender al nivel habitual” (Sofsky, 2006, p. 224).

El “Manifiesto”, texto literario que escribe JC como ejercicio para el taller literario al que asiste en el penal en el que cumple condena, nos ofrece las claves del relato que, poco a poco, Arriaga nos va desmenuzando. El texto comienza diciendo “Este país se divide en dos: los que tienen miedo y los que tienen rabia” para después establecer una serie de oposiciones entre los unos y los otros (p. 12). Los primeros son los burgueses que viven “atrincherados”, “aterrados” en su grato mundo de abundancia y privilegios. Los segundos, son la mayor parte de la población, los humildes y, peor aún, los desposeídos que nada tienen —“Nacemos sin vida, sin futuro, sin nada” (p. 12)— pero son “libres”. El contenido de este texto es asertivo con toda su dureza, pero su carácter de sentencia inquebrantable se rompe de manera paulatina en el momento en que una burguesa, Marina, va perdiendo su miedo “de cruzar por esa franja de miseria” (p. 202), sale de su zona de confort y de adentra en el mundo de los que viven con rabia. Ha vivido en un mundo en el que los adultos están infantilizados (p. 88) y que “colocan a los retoños entre algodones” para “que nada los ensucie” (p. 519). Marina cuenta a su hija Daniela una versión dulcificada, políticamente correcta, de *Hansel y Gretel*, pero descubrirá que el cuento cruel es la realidad de muchos ciudadanos. Marina sufre la extorsión y una lección dolorosa sobre su “cortedad de miras”, su “arrogancia” y “sobre su condición de extranjera” en su propia tierra (p. 253). Los suyos no se lo perdonarán.

Arriaga, que conoce con profundidad su país y los ambientes que describe, nos muestra a unos seres esencialmente humanos con sentimientos primarios como la desconfianza hacia el extraño, al extranjero, al Otro, en definitiva, al que se percibe como diferente y hasta peligroso: “cuando me atreví a manejar sola hasta el reclusorio. Representó vencer no solo miedos personales, sino añejos prejuicios de clase” (p. 231), dirá Marina que piensa en toda clase de peligros. Este recelo se manifiesta de diversas formas, pero la que destaca en *Salvar el fuego* es la de racializar la cultura o la identidad. Se asigna a las personas una categoría social que excluye las características que no encajan en los presupuestos salvo que se racionalicen. Veamos

solo algunos ejemplos de los muchos que, agudamente, el novelista va introduciendo en la trama.

Por ejemplo, se asume que los delincuentes y presos son todos de piel oscura, que se asocia a la fealdad, Marina le dice a Claudio, su marido, que en la cárcel todos los hombres que cumplen condena son “chaparros, prietos y jodidos” (p. 313), pero él le rebate porque en la cárcel hay módulos para pobres, donde va Marina, y módulos para ricos donde está un conocido que no solo no es feo, sino que es actor de telenovela y con un la piel clara y estatura alta. “Las ventajas de la blanca en un país racista” (p. 232) serán las que hagan que JC fugado, sucio, ensangrentado y con traje de recluso pase por un turista extranjero en la exclusiva colonia de San Ángel atestada de policías privados.

Cuando el coronel Jaramillo “estudioso de Foucault y Gaetano Mosca, con maestría en historia política y doctorado en derechos humanos” escucha de JC que ha asesinado a Galicia “*motu proprio*” se sorprende pues “No cualquiera soltaba latinajos así porque sí” (pp. 157-158). La misma sorpresa sintió Marina, y comenta con su amigo Pedro, cuando ve por primera vez al reo JC, “rubio, alto y macizo” con los ojos “azul transparente” la primera vez que le habla en la que elogia la música de Christian Jost, “uno de los compositores de música contemporánea más importantes, aunque desconocido para el gran público” (p. 136). Es un individuo que parece salido de una fábrica, pero “nada de obrero podía haber en alguien que reconociera la música de Jost”, y también la de Béla Bartók. Es muy “azteca”, pero “El hombre poseía las facciones del «Indio» Fernández [Emilio Fernández Romo, icono de la Edad de Oro del cine mexicano] en rubio. Era difícil empatar la fisonomía de un príncipe mexicana con su melena de vikingo y su imponente altura” (p. 166). También los personajes desposeídos tienen prejuicios en función de la cultura contra otros que son como ellos o que no son los privilegiados. Los narcos sienten terror ante don Julio, otro narco y homicida, por “su calma y trato de *lord* inglés” antes de ejecutar a sus víctimas, que son otros sicarios sanguinarios (p. 229). JC piensa en la casa del Máquinas que él y Esmeralda carecen de criterio en cuanto a la música y la lectura:

“Nel, nones, niente, not, no. En definitiva carecían de buen gusto. Puro grupillo chafa quesque de cumbia norteña (nada que ver con Celso Piña). [...] se negó a embotar sus oídos con el sonido bachaclán de Los Batos [...] y demás exterminadores de la armonía musical. [...] Buscó que leer y lo mismo: estiércol. Revistas de chismes de estrellitas de televisión y los mismos grupillos musicales. [...] Sí, la desventaja de Esmeralda era su pésimo gusto. Aculturándola se le podía corregir poquito a poquito (pp. 98-99, 105)”.

Ante un mismo hecho hay una diferencia si la clase interviene, no es lo mismo la infidelidad matrimonial con personas de la misma clase, por ejemplo, el *affaire* que Marina tuvo con Pedro, que “con un tipo de lo más bajo del escalafón” (p. 404), que dirá el cínico Pancho Morales. Un mismo hecho puede ser considerado una debilidad humana o una traición a la clase o, incluso a la raza como Marina recuerda se interpretó de adulterio de su admirada Biyou (p. 260).

Existe una taxonomía que segrega a los criminales entre ellos, o bien por el grupo al que pertenecen —Quinos, Otros-Otros, Aquellos-Aquellos, Otros-Otros Otros-Otros...— o por la categoría de sus delitos y la consideración que tengan como delincuentes dentro y fuera de la cárcel —cáñamo (basurita), “serviputo”, sicario, faramalla, jefe, jefe sanguinario, boss de bosses...—. Y existe otra taxonomía que segrega a las personas en libertad en función en función de su trabajo. Marina se asusta cruzando Ixtapalapa la primera vez que va la cárcel sin escoltas, y su amigo Julián, de su clase, pero que tras su paso por la cárcel se mudará al barrio para “tener calle” como su carnal JC, (pp. 173-174) la saca de su error:

“«Mirreynas» y «mirreyes» eran los epítetos que se le endilgaban a la clase social más detestable del país, a los hijos rémora de millonarios o políticos encumbrados, juniors fresas cuyo único mérito radicaba en la condición privilegiada de sus padres, que se comportaban arrogantes y prepotentes y se creían con derechos de realeza y humillaban a quienes consideraban seres

inferiores: empleadas domésticas, choferes, recepcionistas, edecanes, barrenderos”. [...] «Aquí hay gente buena, trabajadora, decente. No te dejes guiar por las apariencias»” (pp. 202-203).

La racialización se hace extensiva incluso entre personas con un alto poder adquisitivo. Francisco, exitoso empresario, provoca recelos en Héctor, millonario y cineasta *amateur*, por su “aspecto moreno” y “facciones indígenas” que “causaban difidencia en blanquitos” hasta el punto de que “Si fuera rubiecito, hasta abrazarlo me tocaba. Debía serle extraño tratar con alguien parecido a sus chóferes” (p. 448). En Héctor prevalece la semilla del racismo científico del XIX por el que el mestizo, si no es inferior, es un ser más imperfecto o degenerado. El prejuicio xenófobo se evapora porque se impone el criterio económico, se genera una sinergia respetuosa y Héctor y Francisco harán negocios; mientras que, con Pedro, la pareja de Héctor, iniciarán un proyecto cultural, publicar los textos de JC, ante su sorpresa: Francisco es un empresario de rasgos “indios” con conocimientos de cine y literatura. El mismo prejuicio siente Marina cuando conoce a Francisco, un tipo elegante, con modales de Las Lomas y escoltas privados, pero, aunque “alto”, “moreno”, por lo que o bien era policía de alto rango, o un hombre rico o muy corrupto (p. 589).

Los personajes de Arriaga explican muchas de las oposiciones con los Otros partiendo del modelo de la genealogía bíblica originada con la diferenciación de las lenguas y los dialectos: “Por esto fue llamado el nombre de ella Babel, porque allí confundió Jehová el lenguaje de toda la tierra, y desde allí los esparció sobre la faz de toda la tierra” (Gn, 11: 9). El etnocentrismo de muchos personajes está basado en la lengua como primera configuración del Otro. El prejuicio arraigado del *lógos* como lo más característico del ser humano funciona en todos los grupos sociales. Entre los presos el Máquinas “nacido en el otro lado, pero criado en este. «Soy gabacho puro, enano troncón con American Passport. Nomás me faltan los bucles blonditos y los *blue eyes*. *Deep at heart*, soy sangrecita *redneck*»” entabla amistad con JC, pues “podía hablar en inglés si le daba la gana”, que pocos entendían (pp. 27-28). La lengua es un rasgo objetivo de la etnicidad que, en este caso se

superpone a otros como la raza y la cultura: JC es indio, aunque no lo parezca por su complexión y su cabello, y no reniega de la cultura indígena, aun teniendo otra formación; mientras que el Máquinas moreno y chaparro se siente *redneck*.

Sin embargo, Arriaga lucidamente nos hace ver que la lengua como elemento de la etnicidad nos puede engañar, pues la persona que va a tener una actitud racista reduce a las personas a una categoría fija y reducida. La lengua encasilla al receptor del racismo y determina de antemano como debe hablar y, por lo tanto, como debe ser. Hay un episodio en la trama protagonizado por Francisco que es representativo, que aprendió de su poblano padre aculturado en español el náhuatl, idioma que nunca empleaba para regañar a sus hijos. Para vejarlos utilizaba el idioma de los vencedores en su espléndida forma barroca. Francisco viaja a Nueva York, "Puebla-York" por la cantidad de poblanos que emigraron ilegalmente, y en sus viajes se topa con paisanos vestidos a la usanza tradicional que comercian con productos que declaran en las aduanas en la ida y en la vuelta en "un tianguis ambulante de tintes casi prehispánicos" (p. 368). Ellos viajan en clase *business* para desagrado de los otros viajeros que se quejaban:

"Como era de esperarse, la intensa combinación de olores y aroma a sudor campesino importunaba a varios pasajeros que volaban en primera. Ya sabes, el racismo y el clasismo empieza por el olfato. Los pasajeros fifís se quejaban con las azafatas: [...]. Inútil. A mí no me disgustaba la parafernalia de bultos y tufo, al contrario, me remitía a los felices días en casa de mis abuelos, a los quesos frescos que elaboraban mis tías con leche de cabra, a los aromas de su cocina, al olor a arado y a corrales" (p. 368).

En un viaje se dirige en náhuatl a una mujer de un villorrio cercano al de Ceferino que "vestía los faldones típicos", pero ella le responde en español de forma sumisa jerarquizando a Francisco, vestido a lo occidental, pero de *sport*, como superior: "«¡Ay patrón! Quién iba a imaginar que usted habla nuestra lengua»". La mujer parece tener interiorizado cuál es el *statu quo* de clases en México sin necesidad de que en la escena se

produzca violencia directa. Hay otra forma de violencia, la estigmatización y la exclusión a la que la someten los pasajeros fifís que está presente, a pesar de que el valor prevalente sea el económico. Cuando Francisco le explica el origen de su padre ella responde risueña: “«Usted me va a perdonar, pero apenas entiendo lo que dice. A nosotros ya no nos gusta hablar la lengua mexicana»” (p. 368). La mujer asume con naturalidad la pérdida de la lengua como indicador de identidad, aunque porta otros como la alimentación o la indumentaria, así como un estatus inferior ante alguien vestido a la europea. La mujer con aire campesino, no solo no está aislada en su comunidad reforzando su supuesta etnicidad, sino que viaja en primera a una de las ciudades más cosmopolitas del planeta. Para ella, a diferencia de Francisco y Ceferino, el náhuatl no es un elemento de resistencia cultural.

En su periplo desde que se fuga de la cárcel hasta que llega a San Ángel con un aspecto lamentable y desaliñado, JC no solo se vale de su condición de blanco y su estética *grunge* para sortear los controles policiales, sino también del “lunfardo ixtapaleño”, controlar los códigos de conducta con respecto al uso de las lenguas. JC se valdrá de la hegemónica a modo de máscara para ocultar su identidad:

“Las cientos de lecciones en inglés tuvieron su corolario en ese momento. «*I am looking for my hotel*» le respondió en texano. El otro se quedó de a cuatro. «Juat?» inquirió con elegancia lopezdorigiana. «*I am heading for may hotel*» reiteró el rubio. «Turist?», preguntó el ñango. «*Yes officer, I am a tourist*», contestó JC y pues, con esa pinta entre güero de rancho y vikingo vestido a la moza pordiosero zarrapastroso, el policía decidió no molestarlo. Podía ser un hippie millonario. «*Jav a gud nait*», champurró el azul en su inglés de taxista” (p. 595).

Cuando la diferencia se torna en absoluta el siguiente paso es la estigmatización. Ésta en su última fase produce la deshumanización de los sujetos que, tradicionalmente, ha servido para justificar la violencia en sus formas más explícitas. Los presos no se duchan cuando quieren, no leen cuando quieren, se les puede prohibir escribir... y se pueden animalizar

castigándolos en un apando: “Parte del castigo era despojarlo de su condición humana, reducirlo a un animal. Apestar a animal era el primer paso. No y no. JC se resistió. Querían convertirlo, no en un animal chingón como un lobo o un tigre, sino en uno rastrero: una tuza, un ciempiés, un topo” (p. 522).

Cuando se deshumaniza la vida no importa y la desigualdad en los valores autoriza el uso de la violencia que es la organiza la vida de los personajes en el relato. En *Salvar el fuego* aparece de forma exhaustiva a través de los diversos crímenes — extorsión, tortura, violación, secuestro, esclavitud, asesinato—, los verdugos y las armas con las que se ejecutan copiosamente, incluso, como en el episodio del motín. Las ejecuciones se convierten en un espectáculo televisivo (pp. 567-568) y se trivializa en beneficio propio: “Nada contribuiría más a la causa que ver en los noticieros imágenes de niños lloriqueantes frente a la madre que se desangra en el pavimento con un balazo en la maceta” (p. 543). La novela nos muestra un país convulso que vive una guerra civil encubierta con la excusa del crimen organizado, que la protagonista debe comprender con dolor. Marina, que ha vivido aislada en su comfortable familia y su comfortable trabajo, tendrá que comprender la lógica interna de criminales como Rosalinda del Rosal, Carmona, Francisco Morales, El Carnes, El Camotito, don Pepe... y JC.

Se tolera el crimen selectivo por el que se violenta a alguien que se opone a mis deseos y objetivos o, simplemente, se ejecuta en masa a los que estorban mis intereses o en un momento dado estaban en el lugar equivocado en el momento equivocado: “«Vamos a limpiar la plaza de mugrosos», sentenciaban. Traducción: liquidar a cada uno de los del otro bando. Y en una de cada cuatro limpiaditas se llevaban entre las patas a un inocente” (p. 271). Marina intenta superar la desconfianza que le provoca en la sala de visitas de la cárcel una mujer “chaparrita y gorda, de rasgos indígenas, vestida con un faldón autóctono” que “debía ser oaxaqueña, del Istmo” (p. 232), que viste “a la usanza mazahua, con enaguas de color rosa y una blusa bordada”. Sabremos que es “la celeberrima cortadedos, esposa de la Marrana” (p. 503) que se toma la justicia por su mano porque siente que su gente está oprimida transformándose en una temida criminal.

La trama está trufada de episodios en los que se desencadenan episodios de violencia genocida como las matanzas entre carteles de narcos, la guerra, pues el clima es verdaderamente bélico, entre el Estado legal y los narcos, entre el Estado legal y el corrupto o el Estado corrupto y los narcos. Incluso el envenenamiento masivo con cloruro de mercurio a través de la canalización del agua que afecta a la población civil y que es silenciado con más crímenes (pp. 535-538).

Para los personajes de Arriaga “la raza no es una idea espontánea, natural, un simple producto de la percepción humana, sino que es una forma histórica, cultural, social e ideológica de construir la diferencia entre los grupos” (Buraschi & Idáñez, 2019, p. 37). La raza se perpetúa entre los individuos y, también, y esto es muy importante en el relato, en las instituciones mexicanas que tienen su sistema clasificatorio:

“Afuera escuchó los gritos de la soldadera, la mayoría indígenas oaxaqueños, poblanos y chiapanecos. Ellos no adivinaron que el güero grandote [JC] comprendía sus lenguas nativas. Si supieran que él era tan indio como ellos. Los soldados hablaban en su idioma cuando no deseaban que los federales los entendieran. Desconfiaban de ellos «Son mayates», señaló un cabo. Mayate: maricón, cobarde, poco hombre, culebra, traidor. Los consideraban corruptos y taimados. En el recelo había también un componente racial de clase. Los federales eran en su mayoría mestizos o blancos. Requisitos para ingresar a la policía federal: estudios mínimos de preparatoria, con preferencia universitarios; estatura mínima: 1,75 metros; exámenes de ingreso y de confianza. La soldadera: indígenas morenos, chaparros, varios analfabetos, pero entrones de a madre” (pp. 80-81).

En función de una buena conciencia, contra la que clamó Lévi-Strauss (González Alcantud, 2014, 328-329) algunos personajes mantienen contactos con los Otros. Es el caso de Héctor, un millonario que tiene su fortuna de explotar a miles de mineros, juega a provocar a los de su clase haciendo cine y con sus teorías sobre el arte, que invierte en una fundación que trabaja

en la cárcel. El nexa de Héctor es Pedro, que preside la fundación en la que colaboran amigos burgueses como Julián, el escritor, o Marina. Pero una cosa es lavar la imagen pública y desgravar impuestos con una fundación y otra perder el prejuicio arraigado y el miedo al diferente: “Héctor se puso serio. «Sí, pero no soy pendejo. Una cosa es ir a irritar burguesitos que se dan aires de importancia y otra meterte en la jaula de los asesinos». Por más que lo intentara, Héctor jamás dejaría de ser él mismo un burguesito. Ya solo usar la palabra «jaula» denotaba su clasismo” (p. 88). En los personajes como Héctor y Pedro hay una autosatisfacción al acercarse al Otro de forma superficial y sin perder el control y el sentimiento de superioridad moral de los que ostentan el poder, pero se impone el racismo porque no reflexionan ni le interesan los orígenes del mismo. El racismo se oculta detrás de los principios democráticos como la reinserción social, pero es solo un trampantojo, una leve pátina:

“Más allá de las buenas intenciones, este tipo de gestión tiene dos características que pueden obstaculizar la convivencia intercultural inclusiva. La primera es la folclorización de las diferencias, ya que se trata de un culturalismo edulcorado, una visión de las culturas «de escaparate». Se corre el riesgo de reproducir una visión reduccionista y estática de las culturas y encerrar a las personas en categorías estereotipadas, más cercanas a las guías turísticas que a su realidad personal. Este exotismo es fruto de la construcción de un imaginario que funciona como espejo de los deseos y miedos del observador” (Buraschi & Idáñez, 2019, pp. 126-127).

Marina es condenada al ostracismo social con los suyos después de renunciar los anclajes más profundos. Se ha desprogramado (*metanoia*) a pesar de que la huella afectivo-emocional la acompañará en su nueva vida y lo hace en calidad de heroína, no de mártir. A través de JC descubre “el sedimento de lo humano, como quedan pepitas de oro en los ríos revueltos. Ahí en el cieno, también habitaban la libertad y el perdón” (p. 265).

3. Conclusiones

El racismo involucra a todos los personajes de la novela, o bien como víctimas o bien como aviesos defensores de la discriminación, la segregación o el exterminio; pero también en un estado intermedio y más sutil que Arriaga exhuma del alma de sus criaturas donde está latente, es inconsciente y aflora por el miedo cerval al otro y por la necesidad de refuerzo de lo propio. El novelista extrae actitudes racistas de individuos que no son ignorantes y, que no solo no se declaran racistas, sino todo lo contrario, pero detrás de su proclamado antirracismo su horizonte cultural y social está su grupo reafirmado sobre el prejuicio sobre el otro.

Estigmatizar al Otro mientras se abusa de la retórica igualitaria no es ninguna novedad. El racismo entendido como una supuesta inferioridad racial (biológica) es explícito y violento. Éste se ha desarrollado hasta velarse o enmascararse con razones históricas y culturales que lo envuelven en formas oscuras aparentemente inocuas, pero que también son subterfugio de la violencia. Arriaga nos ofrece en *Salvar el fuego* una visión del racismo en la sociedad mexicana actual como un hecho social total, poliédrico, dinámico, y transversal que describe porque está ligado a realidades sociales diferentes. Los personajes diferencian su endogrupo y su exogrupo, replegándose hacia sí mismos y estigmatizando a los Otros o, por el contrario, iniciando un camino hacia la apertura y aceptación de lo ajeno, aun a costa de pagar un precio muy alto.

Además, nos brinda una panorámica lúcida de las formas racistas del pasado que, lejos de extinguirse, se mantienen oscilantes en el presente. Por un lado, está el racismo diferencialista defensor de la superioridad de la raza aria y, por otro, el racismo desigualitario del colonialismo que justificaba la superioridad del blanco y su deber de llevar a otras razas inferiores el progreso moral y económico, que, en los países latinos, a diferencia del ámbito sajón partidario de la regla de la única gota (Harris, 2004, p. 482), se hizo mediante la asimilación y el mestizaje. Este racismo del colonialismo tiene su contestación indigenista con la voz del personaje de Ceferino. Éste reniega del sentido histórico de la nueva raza, “la raza

cósmica”, mezcla de sangres diferentes según la nomenclatura del ensayo que, casi un siglo después de su publicación, hace de José de Vasconcelos un intelectual ineludible. El novelista nos ofrece un texto prolijo en ejemplos en los que simplifica reduciendo el problema racista al maniqueísmo. Se pronuncia acerca de actitudes que están fuertemente arraigadas, porque van más allá de actitudes superficiales en las que se racializa al Otro en función del fenotipo. En el panorama que ofrece *Salvar el fuego* entran en juego todos los componentes de la etnicidad y las variables del poder y la economía.

Arriaga sostiene que lo que caracteriza a los seres humanos es precisamente la paradoja, único lugar desde el que puede emanar la humanidad. Gracias a ella los personajes no son seres absolutos, sino que pueden salir del abismo, es decir, rectificar (Ojeda, 2009b). En *Salvar el fuego*, el autor marca claramente la línea de lo que es ético, pero se mantiene al margen de lo que es o no moral, de lo aceptable y lo inaceptable para cada personaje y para grupo al que pertenece, por lo que no los juzga. Esa tarea con generosidad se la deja íntegramente al lector soberano.

Bibliografía

- Arriaga, G. (2020) *Salvar el fuego*, Barcelona: Alfaguara.
- Buraschi, D., Aguilar Idáñez, M.^a J. (2019) *Racismo y antirracismo. Comprender para transformar*. Ediciones de la Universidad de Castilla-La Mancha. DOI.: <http://doi.org/10.18239/atena.16.2019>
- Díaz de Quijano, F. (19 de marzo de 2020) Guillermo Arriaga: “México es un país muy racista”. El Cultural. Recuperado de <https://elcultural.com/guillermo-arriaga-mexico-es-un-pais-muy-racista>
- Fernández Fernández, José M (2009) Indigenismo, en *Diccionario Crítico de Ciencias Sociales*, R. Reyes (dir). Tomo 1/2/3/4, Madrid-México: Ed. Plaza y Valdés. Disponible en: <https://webs.ucm.es/info/eurotheo/diccionario/l/indigenismo.htm>
- Fundación Telefónica (10 de junio de 2020) Repensando Latinoamérica: Guillermo Arriaga y Karina Sainz Borgo. Recuperado de: <https://espacio.fundaciontelefonica.com/evento/repensando-latinoamerica-guillermo-arriaga-y-karina-sainz-borgo/>
- Gómez Nadal, P. (2015) *Indios, negros y otros indeseables. Capitalismo, racismo y exclusión en América Latina y El Caribe*, Santander: milrazones.
- González Alcantud, J. A. (2011) *Racismo elegante. De la teoría de las razas culturales a la invisibilidad del racismo cotidiano*, Barcelona: Bellaterra.
- González Alcantud, J. A. (2014) De las razas históricas al racismo elegante. Nuevas perspectivas para un debate humanístico urgente, *Erebea. Revista de Humanidades y Ciencias Sociales*, nº 4, pp. 325-352. <http://hdl.handle.net/10272/10908>
- González Prada, M. (1978) (1908, 1^a): «Nuestros indios» (extraído de *Horas de Lucha*), México: UNAM.
- Harris, M. (2004) *Introducción a la antropología general*, Madrid: Alianza Editorial.
- Henríquez Ureña, P. (1978) “La América española y su originalidad” (publicado en *La Nación*, Buenos Aires, 27 de septiembre de 1936), México: UNAM.

- Lee Kaprov, M. (1996), Antropología, racismo elegante y multiculturalismo, en *Las diferentes caras de España: perspectivas de antropólogos extranjeros y españoles*, J. A. Fernández de Rota y Monter (coord.), A Coruña: Universidade da Coruña-Servizo de Publicacións, pp. 167-200.
- Ojeda, A. (5 de marzo de 2009a) Guillermo Arriaga: "Yo no escribo ni guías ni guiones, hago literatura". *El Cultural*. Recuperado de <https://elcultural.com/Guillermo-Arriaga-Yo-no-escribo-ni-guias-ni-guiones-hago-literatura>
- Ojeda, A. (7 de octubre de 2009b) Guillermo Arriaga: "Los personajes y la historia deben balancearse juntos". *El Cultural*. Recuperado de <https://elcultural.com/Guillermo-Arriaga-Los-personajes-y-la-historia-deben-balancearse-juntos>
- Oviedo, J. M. (2012) *Historia de la literatura hispanoamericana. 2 Del romanticismo al modernismo*, Madrid: Alianza Editorial.
- Paz, O. (2019) (1993, 1ª) *El laberinto de la soledad*, ed. E. M. Santí, Madrid: Cátedra.
- Sofsky, Wolfgang (2006) (1996, 1ª) *Tratado sobre la violencia*, Madrid: Abada Editores.
- Valls, A. (2004) Raza, en *Diccionario temático de antropología*, Á. Aguirre Baztán (ed.), Barcelona: Editorial Boixareu, pp. 518-522.
- Vasconcelos, J. de (1926) (1925), *La raza cósmica*, Barcelona: Tipografía Cosmos. [Transcripción del prólogo a *La raza cósmica. Misión de la raza iberoamericana. Notas de viajes a la América del sur*, pp. 1-40, publicado de forma independiente]. Recuperado de <http://www.filosofia.org/aut/001/razacos.htm>

¿Inmigrantes o nuevos cimarrones? Elementos del viejo y nuevo racismo en la sociedad europea de hoy¹

Luisa Abad González
Universidad de Castilla la Mancha
luisa.abad@uclm.es

Introducción

Mediante un paralelismo histórico que tiene como elemento analizador común la búsqueda de libertad frente a la carencia de ella, se compara la situación que vivieron los negros cimarrones, esclavos huidos de las plantaciones en los tiempos de la América colonial, con los hombres y mujeres inmigrantes que, dejando atrás las guerras y la violencia estructural, inician sus viajes (huyen) hacia Europa con la única idea de llevar una vida mejor y ejercer su libertad hasta sus últimas consecuencias. El texto incluye una reflexión, en clave antropológica, acerca de cómo Europa se ha comportado –y se comporta- frente a estos fenómenos, acerca de cómo está gestionando su miedo al otro y a la diversidad.

Ante las imágenes de inmigrantes llegando a nuestras costas en pateras o cayucos –en el mejor de los casos- o, siendo recogidos por salvamento marítimo en condiciones extremas de vulnerabilidad –cuando no cadáveres-, hemos querido plantearnos un interrogante ético acerca de hacia dónde camina nuestra aparentemente imperturbable sociedad europea y cuál es la responsabilidad que tiene la Antropología como disciplina holística (integradora/totalizadora) a la hora de abordar el debate sobre el racismo, la necesidad de descolonizar el conocimiento adquirido en las últimas décadas, las catástrofes sociales y humanitarias y las violencias cotidianas silenciadas o tergiversadas.

Tras varios años impartiendo la asignatura de Antropología de las sociedades americanas contemporáneas en la extinta

¹ Este texto corresponde a la conferencia impartida en Ciudad Real el 16 de octubre de 2015 dentro del marco del II Ciclo de Conferencias Antropológicas organizadas por la Asociación Castellano Manchega de Antropología.

Licenciatura de Antropología de la Universidad de Castilla La Mancha, siempre estuvo en mi talante y trayectoria el deber de comunicar conocimientos acerca de la situación de las sociedades indígenas y también de las afrodescendientes, de ahí el título de hoy: ¿inmigrantes o nuevos cimarrones?, en una clara y directa alusión a los cimarrones, aquellos esclavos africanos que se rebelaron y huyeron del sistema esclavista e inhumano impuesto en la colonia por parte de la corona de España y Portugal en los siglos XVI, XVII y XVIII.

Si bien es cierto que el origen y desarrollo de la antropología como disciplina científica ha estado ligado a los efectos del colonialismo, a miradas interesadas en aspectos fragmentados de la realidad social y a silenciar e invisibilizar otros aspectos sociales –no menos importantes–, la antropología actual (desde finales del siglo XX hasta nuestros días) ha girado hacia el rigor científico, el compromiso y la ética de la responsabilidad que muchos profesionales compartimos.

Partimos como *leit motiv* de este capítulo de un ejercicio bastante arriesgado, en el que nos servimos de un paralelismo histórico que tiene como común denominador la búsqueda de la libertad y de un proyecto de vida de seres humanos (hombres y mujeres) provenientes de África. Por un lado, los cimarrones de la América colonial y, por otro, los inmigrantes africanos que atraviesan extensos territorios en durísimas condiciones buscando una vida mejor.

Para ello nos hemos apoyado metodológicamente en dos tipos de fuentes: por un lado los estudios de referencia sobre el cimarronaje en la época colonial como principales descriptores de las características de aquel fenómeno y su trascendencia ideológica y cultural a la hora de entender el cimarronismo contemporáneo, fundamentalmente los trabajos de Richard Price (1981), Guillermo Baralt (1982), Alvin Thompson (2005) o Nina S. de Friedemann (1993) y, en segundo lugar, los relatos y narraciones de los/as protagonistas de la diáspora recogidos a través de fuentes periodísticas y testimonios recogidos por agentes de ONGs que trabajan en las zonas cercanas a estos grupos. Entendemos y concebimos aquí estos reportajes como “textos etnográficos” cuyas narrativas tienen diferentes

perspectivas, tiempos y voces y, que no deberían ser menospreciados o invalidados –a pesar de no formar parte de la observación directa propia de nuestra disciplina- ya que la narrativa –como el mito- siguiendo los preceptos de Levy Strauss, para serlo plantea siempre diferentes versiones en su estructura que los antropólogos intentamos analizar –con mayor o menor éxito-.

Con esa mirada transtemporal, unos y otros, cimarrones e inmigrantes, tienen en común discursos sobre la libertad y sobre la posibilidad de decidir sus destinos como hombres y mujeres libres.

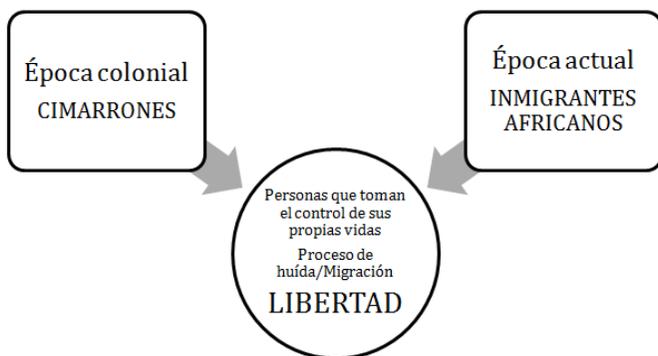


Figura 1. Esquema referencial. Fuente: elaboración propia.

1. El comercio de esclavos, los cimarrones y los palenques

El comercio de esclavos, como es sabido, se inicia en el siglo XVI y llega hasta finales del siglo XIX, más allá de la fecha de su abolición (1807 para el imperio británico, 1870 para España). No es difícil recordar el papel que jugaron lugares como La Casa de los esclavos en la Isla de Gorée (Senegal) o las cámaras de esclavos en Stone Town en la Isla de Zanzíbar donde durante décadas, hombres, mujeres y niños fueron secuestrados por la fuerza y encarcelados para satisfacer las demandas de mano de obra esclava en muy distintas partes del mundo. Lugares como el palenque de San Basilio en Colombia, Patrimonio inmaterial de la Humanidad o el Palenque de los cimarrones en Cuba son hoy espacios patrimoniales y testimoniales de un pasado alusivo al valor y coraje de estos hombres y mujeres.

Desde el primer momento de sus capturas, los esclavos negros opusieron resistencia, pero el trato inhumano y degradante al que fueron sometidos no facilitaba la labor en aras a la obtención de tan ansiada libertad. Ante esta comprensible y legítima resistencia, las élites coloniales acuñan el término cimarrón, que proviene del inglés maroon, cuya acepción era equivalente a “salvaje”, “rudo”, “inculto o no domesticado” (Thompson, 2005; Izard, 2010).

Los cimarrones fueron todos aquellos hombres y mujeres que huían del régimen esclavista al que estaban sometidos, constituyendo, en un primer momento, lo que se ha llamado el “pequeño cimarronaje”, viéndose obligados a establecerse en lugares de difícil acceso, abrigos en los montes, cuevas, zonas cercanas a pantanos, manglares y bosques.

El aumento progresivo del número de negros cimarrones hizo que se constituyeran los llamados “palenques”, aldeas fortificadas de modo defensivo para garantizar y defender su recuperada libertad a toda costa. Estos palenques fueron los primeros pueblos/territorios libres de América, unidades políticamente autónomas, razón por la cual sus habitantes, fueron incesantemente perseguidos, hostigados y ejecutados, pues constituían un “mal ejemplo” para los esclavos que quedaban en las plantaciones y haciendas por lo que se establecieron “cacerías” para capturarlos (Sánchez de Friedemann, 1993: 44-47). Una de las formas más características de llevar a cabo estas cacerías fue mediante el uso de perros de presa como alanos, sabuesos y mastines, que apoyaban a los perseguidores, tal y como puede verse en algunos grabados alusivos a estas empresas y que, referenciamos aquí porque será un acto propio del viejo orden colonial y práctica racista que veremos también en la historia migratoria actual².

² Véase el grabado “Cimarrón sorprendido en un monte por los perros de los ‘arranchadores’ de A. Carretero, de 22 de septiembre de 1875, copia del cuadro de Víctor P. de Landaluze en <https://funjdiaz.net/ilustracion/?pag=468>

La subsistencia en estos palenques dependía de una clara división del trabajo, dándose los hurtos y robos en plantaciones cercanas para poder obtener alimentos y enseres, compaginándolo con la actividad cazadora, cultivando y recolectando en los alrededores de los mismos. Ese tipo de estrategias de subsistencia, les valieron la asignación de ciertos calificativos, que, entre los más habituales hacia ellos fueron: “salvajes”, “bestias”, “escoria despreciable”, “criminales”, “fugitivos y holgazanes”, asociándoles al bandolerismo, la vagancia y la bellaquería (Thomson, 2005: 29). Uno de tantos testimonios en la búsqueda de libertad afirma: “Yo estaba enfermo y cansado de ser un esclavo y me sentía dispuesto casi a cualquier cosa para tener un lugar donde pudiera actuar y sentirme como un hombre libre” (Blassingame citado en Thompson, 2015: 46).

Es importante destacar las diferentes estrategias por las que estos cimarrones obtenían la tan ansiada libertad: sin duda alguna, la fuga como primera opción, pero también la negociación de una mejora de condiciones de vida, la violencia o la no violencia, la dura adaptación a condiciones y entornos naturales muy agrestes, la cooperación entre grupos de diferente origen, la compra/venta o el intercambio, el aborto –con la finalidad de impedir que se naciera siendo esclavo–, pues, la esclavitud “es la negación de toda libertad y, como tal, es la negación de la humanidad, de la esencia pura de la condición humana” (Price, 1981:215) y, por último, y frecuente en el contexto americano, el suicidio. Este último, hay que entenderlo en unos términos específicos, pues la máxima libertad del individuo consistía en poder disponer de la propia vida; la libertad, entendida “como una búsqueda para recuperar la dignidad del ser humano” (García citado en Thompson, 2005:26).

Las zonas geográficas de sus asentamientos eran comúnmente conocidas como La Jungla o el Matorral (en una alusión a zonas salvajes y la barbarie) en contraposición con las zonas cultivadas –las plantaciones– que eran las socialmente consideradas civilizadas. Este tipo de denominaciones, curiosa y casualmente, volveremos a verlas en el contexto actual asociadas al fenómeno migratorio.

Los cimarrones en sus palenques pusieron en jaque las estructuras de dominación colonial europeas hasta el punto de que –para evitar sus incursiones y acciones de resistencia, tuvieron que negociar con ellos y reconocerlos como territorios libres. No obstante, las investigaciones sobre afrodescendientes, el reconocimiento a su cultura y legado y, el resarcimiento moral sobre el sufrimiento social de estas poblaciones, no se ha producido hasta la segunda mitad del siglo XX y nos consta que queda aún mucho por investigar.

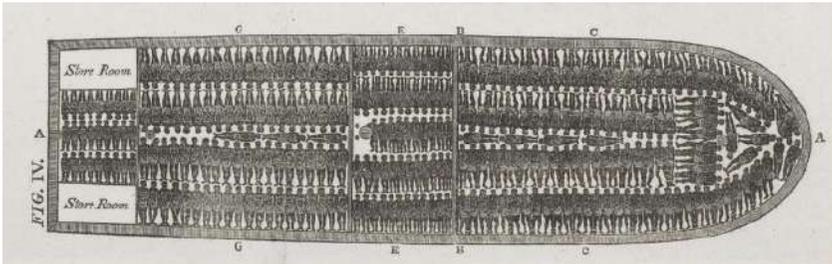


Figura 2. Grabado de la sección del barco esclavista "Brookes", Liverpool. © The Trustees of the British Museum



Figura 3. Embarcación a la deriva con inmigrantes³.

2. De África a Europa

Dando un salto de cuatro siglos, nos encontramos ante un viaje mucho más que simbólico (son múltiples viajes) de diferente dirección y diferentes características a lo que hemos visto

³ Fuente: <https://www.republica.com/2020/03/18/la-llegada-de-inmigrantes-en-patera-en-espana-baja-un-205-en-lo-que-va-de-2020/>

anteriormente, pero con un trasfondo similar que nos interesa destacar.

La situación social y económica que soportan actualmente la mayoría de los países africanos no es desconocida por muchos de nosotros. Los grandes basureros tecnológicos de Ghana y Nigeria; el azote de enfermedades infecto contagiosas como el Sida o el ébola; la explotación minera de coltán, tungsteno, uranio, diamantes y oro en condiciones infrahumanas; la agricultura industrializada con destino al biodiesel por parte de fondos extranjeros, la pesca extractiva a gran escala que desplaza el modelo de pesca tradicional depredando seriamente el medio ambiente. No menos importantes son los múltiples conflictos armados que se mantienen activos por diversas razones estratégicas, que van desde el mantenimiento y protección de los intereses de las grandes corporaciones transnacionales, hasta el enriquecimiento inmoral de países y empresas a través de la venta de armas y suministros bélicos que nutren continuamente el conflicto. Todas estas actividades promueven lo que Achille Mbembe denominaba “el imperialismo de la desorganización” (2016:27), donde se crea el caldo de cultivo idóneo para el mantenimiento del tutelaje, la injerencia, la más cruel represión sobre sectores depauperados de la población y el expolio.

Así las cosas, muchos hombres y mujeres africanos – mayoritariamente jóvenes- deciden salir de sus países para dejar a un lado toda la violencia directa y estructural (Galtung, 2016) que les asfixia y les impide llevar una vida digna: estos son los que para nosotros constituyen una suerte de nuevos cimarrones, que, al igual que sus predecesores de la época colonial, ni los castigos físicos, ni el peligro de una captura o el miedo a la propia muerte – ya sea cruzando territorios o navegando en condiciones precarias en el mar- eludían el ansia de recuperar su libertad y conseguir una vida mejor. Como se ha enunciado anteriormente, la máxima libertad implicaba e implica hoy, disponer de la propia vida.

Si la esperanza de vida en las plantaciones americanas de la colonia era de 7-10 años para un esclavo (Klein y Vinson III, 2013: 168), en los países de África en la actualidad se sitúa

alrededor de los 65 años (datos UNICEF 2014). Huir de la violencia estructural va a implicar, no sólo obtener la tan ansiada libertad, sino, sencillamente, aspirar a la posibilidad de una mayor esperanza de vida. En la época colonial, según argumenta Thompson, “una razón importante para convertirse en cimarrones era la esperanza de disfrutar mayor calidad de vida y mayor tiempo en sus propios asentamientos” (2015: 51). La historia se repite nuevamente, aunque con matices diferentes, son siempre los mismos actores sociales y eso no es casual sino que tiene como origen el racismo que ha justificado falsa e ilegítimamente la dominación de unas sociedades sobre otras.

Albergándose en casas de amigos, en la calle, en cuevas y abrigos naturales para no ser capturados por la policía, se han podido ver en pleno siglo XXI, los mismos patrones de asentamiento que se veían en el pequeño cimarronaje siglos atrás (así en el Monte Gurugú, en los campamentos cerca de Nador, etc.). El hambre hará mendigar a estos hombres y mujeres, buscar comida en la basura, soportar violencia física y sexual, organizar un sistema semi comunal para subsistir y recurrir a la solidaria ayuda de organizaciones humanitarias. “...No me gusta cómo me hace sentir por dentro, y a veces te insultan, así que buscamos comida en la basura. Cuando no mendigo, a cambio me encargo de subir hasta la montaña lo que encontramos, lo que podemos comprar, arroz, si juntamos algunos dirhams” (Abdou, 21 años, Ghana)⁴.

También, al igual que sucedió en el pasado, a estos migrantes se les acusa de robos en supermercados y “trapicheo”. Son víctimas habituales de la represión policial (como fue el caso del desalojo y quema de los campamentos del monte Gurugú en agosto de 2014 o febrero de 2015) donde la policía marroquí se llevó a más de 1200 inmigrantes de modo violento⁵. “[...] los derechos humanos no existen en Marruecos. Nosotros, los 'black', sufrimos demasiado. ¿Qué hemos hecho para soportar todo esto? Aquí nos maltratan como a animales y nosotros no somos animales. Somos seres humanos, como ellos”⁶.

⁴ <https://www.msf.es/actualidad/voces-del-gurugu>

⁵ Véase López de Silva (2015).

⁶ Véase Campo Bello (2014).

A pesar de ello, el ansia de libertad como mito impulsor para culminar su viaje a Europa les hace repetir una y otra vez los intentos de venir, como todos sabemos. Aunque sus motivaciones: libertad, trabajo y vida digna sean totalmente legítimas, no tienen la misma consideración en el Norte que en el Sur, puesto que nuestros compatriotas y otros jóvenes europeos no necesitan cruzar vallas con cuchillas entre países, sino que despegan en aviones *low cost* hacia futuros igualmente inciertos.

Una vez llegados a España, a los inmigrantes –mayoritariamente procedentes del Magreb y del África subsahariana- les esperarán los Centros de Estancia Temporal (CETIS) para la primera acogida, y los Centros de Internamiento de extranjeros (CIEs), edificios de internamiento que no siempre se encuentran en las mejores condiciones estructurales, habiéndose convertido en pseudo cárceles, con serias deficiencias en los servicios básicos, razón por la cual su existencia es continuamente cuestionada por diversos colectivos (Cfr. González Beilfuss, 2017).

A su paso por Francia, destacan distintos campamentos aledaños a la estación ferroviaria de donde salen los trenes hacia Calais, algunos ya han sido desalojados (como es el caso del Campamento de *La Chapelle* en París en junio de 2015 o el Campamento Jardines *D’Eolé*), donde algunos inmigrantes han podido ser reubicados y otros no.

Ya en Calais, nos interesa destacar el que fue denominado Campamento de “*The Jungle*” (La Jungla), con una estructura organizativa social equivalente a lo que en la época colonial se correspondía con un gran cimarronaje. Este campamento fue desalojado por la fuerza por primera vez en 2009, volviéndose posteriormente a reorganizar con el nombre de “*The New Jungle*” (La Nueva Jungla), el cual fue finalmente desmantelado en 2016 con una población aproximada de seis mil habitantes.

Aunque las narrativas periodísticas de los grandes grupos de información hablaban de que el campamento de la Jungla era un caos y un riesgo para la salud pública, es importante hacer notar los esfuerzos de sus habitantes por normalizar su día a día, que quedaron patentes en sus formas de organización social y en la distribución espacial, así como en el significativo hecho de que lo

denominaban “su hogar”. En “La Jungla” y “La Nueva Jungla” se podían encontrar modestas tiendas de comestibles no perecederos, zumos y refrescos, lugares de culto de diferentes credos, banderas señalizando “barrios” o zonas según nacionalidades de origen o procedencia, zonas diferenciadas por etnias, escuelas y hasta rudimentarios hoteles.

Los pobladores de estos campamentos han contado con la inestimable ayuda de ONGs y vecinos de zonas cercanas que solidariamente les han brindado comida y conexión eléctrica para cargar los móviles, permitiendo así poder estar en contacto permanente con sus familiares en los países de origen y destino, lo que es clave a la hora de mantener una estabilidad emocional en momentos tan adversos y de tanta incertidumbre vital.

Los reiterativos discursos de los diversos habitantes de este campamento hacen referencia a la reivindicación de su condición de seres humanos y no animales, han apelado continuamente a su humanidad, poniendo en evidencia el reflejo del racismo más intrínsecamente interiorizado en las estructuras políticas de Europa. “Dormimos en el suelo, tenemos que ir al baño donde podemos como los animales, somos animales para ellos”, dice Eldjah Toure (Guineano)⁷ y se han interrogado sobre el papel de Europa como garante de los derechos humanos al negarles la posibilidad de tener la condición de ciudadanos.

El uso cotidiano en los medios de comunicación de lenguaje cargado de violencia simbólica (Bourdieu, 1997) o racismo discursivo (Van Dijk, 2005) con expresiones hacia los inmigrantes y términos del tipo: avalancha, oleada, clandestino, falso refugiado, prostitutas, ilegal, es una constante desde hace más de una década. Bien podríamos poner como ejemplo de ello –uno de tantos- la noticia publicada en ABC el 28 de julio de 2015, cuyo titular expresa: “Una avalancha de 2.000 inmigrantes intenta colarse en el túnel bajo el Canal de La Mancha. La compañía Eurotunnel se ha quejado en las últimas semanas de la creciente presión de los clandestinos”⁸ (EFE, 2015). Este racismo discursivo va dejando eficazmente su poso al presentar la migración como una continua amenaza, consolidando así la

⁷ Véase Suárez (2015).

cadena de transmisión y la paulatina reproducción del racismo contemporáneo. Hay que recordar que, días después de que se publicase ese titular, entre el 31 de julio y 2 de agosto de 2015, fueron varios los medios de comunicación que recogieron las declaraciones del entonces Primer Ministro británico, David Cameron, que hacía público el envío de perros adiestrados y soldados para controlar el paso de migrantes a través del Eurotúnel para lo que iba a destinar la cuantiosa cantidad de 10 millones de euros. Estos hechos –el uso del lenguaje despectivo, el uso de perros, que, va mucho más allá de una anécdota, sino que es producto de un *continuum* del viejo racismo desde siglos atrás, como hemos visto, junto a la desorbitada cifra destinada a salvaguardar la “seguridad” del Reino Unido frente al fenómeno migratorio, nos hace reflexionar sobre la pervivencia de aquellos elementos del viejo racismo determinados por las nuevas formas de colonialidad del poder (Quijano, 2000) que se han incardinado en la cotidianidad y siguen inferiorizando o subalternizando a seres humanos.

3 Reflexiones finales

La Europa de los Derechos Humanos es hoy una Europa que muestra claros signos de des-civilización, al servir más a los intereses sociocentristas que a los universales y al criminalizar la migración enfocada en determinados países de origen. Su incapacidad para gestionar la diversidad cultural y el mantenimiento y la promoción de la inequidad delatan en ella su fecha de caducidad, el “ensalvajamiento” de sus estructuras y su obsolescencia como proyecto de dimensiones humanas basadas en la equidad.

La intimidación, la represión, el desprecio y la desconfianza no son los instrumentos para la construcción de nuevos espacios de convivencia o, al menos, espacios de posibilidad, empleando el término de Ávila y Malo (2007). El nuevo cimarronaje (entendido como el movimiento humano en contra de la trata de personas, las desigualdades y el trauma social cotidiano que se vive en África), o mejor dicho, estos protagonistas de los movimientos migratorios actuales, van a ser la llave para abrir una nueva posibilidad a Europa de volver a civilizarse o, lo que es lo mismo, de erradicar de una vez todo tipo de políticas excluyentes que

clasifican a las personas como deseables o desechables (Cfr. Bauman, 2005), como “gentes de bien” -en clara alusión las expresiones que usan algunos sectores de la ultraderecha española- o parias.

Una Europa que desde hace ya demasiado tiempo, se halla polarizada en dos modelos de gestión de la diversidad. Por un lado, un modelo basado en la inequidad que promulga la exclusión del diferente sobre la base de políticas de discriminación, segregación y eliminación, cada vez más en auge en la actualidad debido a los discursos populistas de ultra derecha que esencializan la cultura propia y demonizan la ajena negando toda posibilidad de mirada intercultural (Cfr. Kaya, 2017).

Por otro lado, un modelo basado en la equidad, donde la gestión de la diversidad se basa en la inclusión, promoviendo políticas de convivencia, comunicación mutua, tolerancia e interculturalidad. Los antropólogos y otros científicos sociales, tienen aquí un papel determinante a la hora de facilitar la comprensión cultural y social permitiendo que, paulatinamente, se produzca una ruptura del etnocentrismo (Azurmendi, 2002). Aunque este propósito resultaría del todo insuficiente si no se trabaja en tres frentes más: la dimensión afectiva o intersubjetiva que posibilita la autoconciencia del sujeto, bien como sujeto de derecho o bien como sujeto de exclusión, de ahí que los dos escenarios clave para trabajar esto sean la familia y la escuela. En segundo lugar, la dimensión de la decolonialidad del ser y del saber (Walsh, 2005) que instale y consolide el paradigma de la coexistencia y suponga una verdadera ruptura epistémica con el pasado y, por último y no menos importante, la cuestión semántica, es decir, la erradicación del racismo discursivo en los medios de comunicación masivos como parte de un imprescindible y necesario código de buenas prácticas.

Hoy, los Palenques que se han conservado desde la época colonial, son considerados Patrimonio cultural inmaterial y espacios de la memoria. La historia de la diáspora y de los campamentos de inmigrantes se está escribiendo en estos días y en estos tiempos. Los antropólogos, los científicos sociales, los periodistas humanitarios, etc., tenemos un papel determinante a

la hora de reintegrar estas historias de vida con la finalidad de contribuir cualitativamente a crear espacios de convivencia y avanzar en la difícil tarea de descolonizar el conocimiento, desactivar los discursos racistas y los prejuicios más enquistados. Más que nunca y, a pesar del insuficiente conocimiento y calado que sobre esta disciplina tiene la sociedad española, “la Antropología importa”, por su capacidad de analizar y explicar los mecanismos por los que se inferioriza a los otros, abriendo, consolidando y perpetuando las diferencias y las desigualdades que tanto nos alejan de las prácticas cívicas de los sanos estados democráticos (Comas, 2017).

Termino este pequeño texto haciendo más unas palabras del poeta Aimé Césaire que dicen: “Una civilización que se muestra incapaz de resolver los problemas que suscita su funcionamiento, es una civilización decadente. Una civilización que escoge cerrar los ojos ante sus problemas más cruciales es una civilización herida. Una civilización que le hace trampas a sus principios, es una civilización moribunda” (2006:13).

Bibliografía

- Akomo-Zoghe, Cyriaque Simon Pierre. (2009). Cimarronaje y temporalidad como formas de socialización de los esclavizados en los palenques colombianos (Cartagena de Indias-siglo XVII). *Revista Justicia*, nº 15 pp.: 12-31. Universidad Simón Bolívar, Barranquilla, Colombia.
- Ávila, Débora y Marta Malo. (2007) ¿Quién puede habitar la ciudad? Fronteras, gobierno y transnacionalidad en los barrios de Lavapiés y San Cristóbal. *Madrid: ¿la suma de todos? Globalización, territorio, desigualdad*. Traficantes de Sueños: Madrid. Pp.: 505-634.
- Azurmendi, Mikel. (2002). Globalización, democracia e inmigración: la inclusión del inmigrante. «*Más allá de nuestras fronteras*». *Cultura, inmigración y marginalidad en la era de la globalización*. José Luis Alonso Ponga y Mitchell F. Rice (Coords.). Universidad de Valladolid. Pp.: 91-105.
- Bauman, Zygmunt. (2005). *Vidas desperdiciadas. La modernidad y sus parias*. Paidós, Buenos Aires.
- Bourdieu, Pierre. (1997). *Razones prácticas. Sobre la teoría de la acción*. Anagrama, Barcelona.
- Campo Bello, Enrique. (29 de agosto de 2014). El monte Gurugú se ha terminado. *El Mundo*. Recuperado de <https://www.elmundo.es/espana/2014/08/21/53f51a0822601df24a8b4584.html>
- Castaño, Alen. (2015). Palenques y cimarronaje: procesos de resistencia al sistema colonial esclavista en el Caribe Sabanero (siglos XVI, XVII y XVIII). *Revista CS*, nº 16, pp.: 61-86.
- Césaire, Aimé. (2006). *Discurso sobre el colonialismo*. Akal, Madrid.
- González Beilfuss, Markus. (2017). Los CIE: una realidad controvertida y compleja. *Anuario CIDOB de Inmigración 2017*. Joaquín Araujo, Ramón Mahía, David Moya y Elena Sánchez Montijano (dir.). CIDOB, Barcelona. Pp.: 299-316.
- EFE (28 de julio de 2015). Una avalancha de 20000 inmigrantes intenta colarse en el túnel bajo el Canal de La Mancha. *ABC*, recuperado de <https://www.abc.es/internacional/20150728/abci-asalto-inmigrantes-tunel-canal-201507282033.html>

- Izard Martínez, Gabriel. (2010). La etnohistoria frente a la historia oficial. Cimarronaje y resistencias negras en América. *Boletín Americanista*, año LX. 2, nº 61. Pp.: 85-109.
- Kaya, Ayhan. (2017). Populismo e inmigración en la Unión Europea. *Anuario CIDOB de Inmigración 2017*. Joaquín Araujo, Ramón Mahía, David Moya y Elena Sánchez Montijano (dir.). CIDOB, Barcelona. Pp.: 53-79.
- Khoudour-Cásteras, David. (2015). Convertir la migración en motor de desarrollo. *Política exterior*, vol. 29, Nº 168, pp.: 62-74.
- Klein, Herbert S. y Ben Vinson III. (2013). *Historia mínima de la esclavitud en América Latina y Caribe*. El Colegio de México: México D.F.
- López de Silva. (11 de febrero de 2015). La policía marroquí desaloja a 1250 inmigrantes del Monte Gururgú, cercano a Melilla. *Atalayar*. Recuperado de <https://atalayar.com/content/la-polic%C3%ADa-marroqu%C3%AD-desaloja-1250-inmigrantes-del-monte-gurug%C3%BA-cercano-melilla>
- Mbembe, Achille. (2016). *Crítica de la razón negra. Ensayo sobre el racismo contemporáneo*. Futuro Anterior y Ned Ediciones, Barcelona.
- Price, R. (1981). *Sociedades cimarronas, comunidades esclavas rebeldes en las Américas*. México, D.F.: Siglo Veintiuno.
- Quijano, A. (2000): Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina. *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*, Lander, E. (ed.), CLACSO: Buenos Aires.
- Sánchez de Friedemann, Nina. (1993) *La saga del negro: presencia africana en Colombia*. Instituto de genética humana. Pontificia Universidad Javeriana. Bogotá.
- Suárez, Teresa. (18 de junio de 2015). La vida de los refugiados después de las brutales cargas policiales en París. *El Diario.es*. Recuperado de https://www.eldiario.es/desalambre/despues-brutales-cargas-refugiados-paris_1_2612132.html
- Thompson, Alvin. (2005). *Huida a la libertad. Fugitivos y cimarrones africanos en el Caribe*. Siglo XXI Editores: México.

- Van Dijk, T.A. (2005). Nuevo racismo y noticias. Un enfoque discursivo. En: Mary Nash, Rosa Tello, & Núria Benach (Eds.), *Inmigración, género y espacios urbanos. Los retos de la diversidad*. Barcelona: Edicions Bellaterra, pp. 33-55.
- Walsh, Catherine. (2005), Introducción. (Re)pensamiento crítico y (de)colonialidad. *Pensamiento crítico y matriz (de) colonial. Reflexiones latinoamericanas*, Quito, Universidad Andina Simón Bolívar-Abya Yala, pp. 13-34.

Réplicas diversas del 'caso George Floyd'. Racialización urbana y propuesta antropológica comprometida

Juan Antonio Rubio Ardanaz
Universidad de Extremadura
rubioardanaz@gmx.es

Introducción

El racismo ha ido encontrado nuevas formas de reconfiguración perpetuándose y haciéndose presente en nuestro ámbito sociocultural. Recurrir al concepto de cultura nos permite comprender que encierra un conjunto de constructos específicos, basados en relaciones que en ocasiones sustentan la desigualdad entre grupos y sociedades. Una posición crítica y comprometida nos conducirá a descubrir el grado de incidencia racista, que tiene como resultado diferentes formas de marginación y pobreza. Un proceso actual de racialización está afectando directamente a las capas más desfavorecidas y débiles de la sociedad. Esta última afirmación nos lleva a considerar las posibilidades que ofrece una 'antropología del racismo' para la comprensión, el conocimiento y el compromiso.

1 El racismo está aquí y es parte de nuestras realidades socioculturales

La muerte a manos de la policía de George Floyd ha vuelto a ser un detonante que se suma a los frecuentes acontecimientos que ponen de manifiesto el problema del racismo en Estados Unidos. De nuevo resuena a nivel internacional esta rémora social tan fuertemente arraigada, pero que no deja de presentar casos y réplicas, tanto o más flagrantes, en buen número de países donde sin embargo, pasan bastante desapercibidos al no encontrar eco en los medios de comunicación. Bastaría con girar la vista hacia Latinoamérica. Sin ir más lejos, Colombia también, aunque con muy poca repercusión en Europa, hacía saltar el pasado mes de noviembre, la noticia de varios crímenes en la población indígena de la región del Cauca. Y el pasado mes de agosto, en este mismo país, eran asesinadas tres indígenas en Ricaurte, en el departamento de Nariño. A estas muertes, unos días antes, precedía la matanza de nueve jóvenes. Lista

interminable y largo periplo que nos muestra que discriminar, apartar, esclavizar, asesinar a 'los otros' es algo frecuente. Dinámica cuyas raíces históricas se relacionan con épocas y momentos de esclavitud, colonialismo y en síntesis de dominación y sometimiento del ser humano por el ser humano.

Estamos ante acciones estudiadas minuciosamente por los historiadores y que por ejemplo, en el caso de la esclavitud estadounidense responde a una 'historia legal' de amplio recorrido. Formas de explotación humanas normativizadas y legalizadas a lo largo de los años por parlamentos e instituciones legislativas. Legalidad y jurisprudencia sobre la segregación, en países, tanto en el norte como en el sur americano, que alcanzan sus respectivas independencias en nombre y en favor de una inalienable libertad e igualdad de todos sus ciudadanos. Y podríamos seguir con más y más ejemplos a lo largo del planeta, de ayer, antes de ayer o más lejanos en el tiempo, constataciones que nos llevan a preguntarnos ¿qué está pasando?, ¿qué tipo de sociedades estamos construyendo?, ¿qué estamos, o qué nos están haciendo?

Europa también ha hecho parte de este clima que llega hasta nuestros días. Hechos de origen histórico y episodios de actualidad en los que el diferente, las minorías étnicas y los inmigrantes norteafricanos y subsaharianos, entre otros muchos, hacen parte de desplazamientos cada vez más visibles en nuestro entorno doméstico. Es importante recurrir a la historia, pero una mirada desde un prisma más sociocultural nos remite y muestra miles de desplazados, desarraigados sin remisión, debido a las situaciones degradantes creadas en sus países – cultural, social y económicamente–, por lo general con apoyo e intereses exteriores. Aquí los inmigrantes son recibidos por organizaciones humanitarias y acogidos como mano de obra barata en el mejor de los casos, instalándose en las partes más degradadas de nuestras ciudades y viviendo en condiciones muy precarias (camas calientes, pisos patera...). Situaciones acuciantes que podemos referenciar con el caso de George Floyd.

Problema complejo, realidades infernales. Léase guerras que generan pingües beneficios por medio de la industria

armamentística, y campos de refugiados bajo la negación de una ubicación digna a hombres, mujeres, niños y niñas. O centros de reeducación ideológica, donde forzosamente se interna a miembros de minorías étnicas y religiosas, como por ejemplo los uigures (República Popular China). Como podemos comprender el racismo toma formas diversas y se manifiesta de maneras sistemáticas. Este se acaba manifestando como una barrera a la libertad, está aquí, hace parte de nuestras realidades cotidianas y aunque podamos mirar hacia otro lado, comporta una diversidad de grados implicando sufrimiento, sometimiento, injusticia y explotación.

2. Oposición a la construcción de una 'cosmovisión racial' y jerarquización social arbitraria

En su documento de "Declaración sobre la raza" (1998), la *American Anthropological Association* avisaba ya, cómo se había ido construyendo y poniendo en pie una 'cosmovisión racial' con la que poder asignar un bajo estatus social de manera permanente a algunos grupos, mientras por el contrario a otros se les permitiría el acceso a privilegios de tipo social, al poder y a la riqueza. En relación con dicha situación, remarcaba lo importante de la forma de ser tratadas y aceptadas las personas en el contexto de una cultura o sociedad. Aspectos estos que tienen un impacto directo sobre la forma como desempeñará su presencia cotidiana cada persona.

El problema, limitándonos nuevamente a un país como Estados Unidos, ha girado en torno a las políticas y prácticas derivadas de dicha 'cosmovisión', en la cual se apoya y se ha llegado a crear una neta y efectiva separación entre aquellos hombres y mujeres de origen europeo, los nativos americanos y los afrodescendientes (construcción cultural de la raza). Pero en virtud de las capacidades de los seres humanos para funcionar con normalidad en el seno de cualquier cultura, la Declaración concluye que las desigualdades entre los denominados 'grupos raciales', no son consecuencia de la herencia biológica. Son producto de factores sociales, económicos, históricos y también cotidianos como determinadas circunstancias de carácter político y educativo.

Como podemos comprender, estamos ante un fenómeno con una carga compleja que pervive en nuestras sociedades y que como sabemos comporta una problemática compleja que influye en la vida diaria de diferentes grupos poblacionales. El tratamiento que recibimos las personas, pasa constantemente por consideraciones que toman un matiz diferencial dependiendo de su origen, su aspecto físico o su previa adscripción a uno u otro "grupo racial" o étnico. En definitiva estamos ante un hecho de consecuencias desafortunadas, cuya raíz histórica encuentra dos supuestos inciertos y poco sostenibles. Según T. McGettigan y E. Smith, (2016a) estos se reducen en primero, la afirmación de la existencia de marcadas fronteras biológicas entre las razas, y segundo en la jerarquía que recoge los méritos humanos según una escala en la cual unos son mejores que otros.

Tal como confirman estos autores, los peores crímenes en la historia de la humanidad tienen su origen y son resultado de haber clasificado los diversos grupos sociales en jerarquías arbitrarias. En relación con esta forma de actuación, descreditar la 'supremacía blanca' puede ser una fórmula con la que erradicar el racismo. La valoración biológica debe dejar su puesto a la propia acción humana, entendida en términos socioculturales y descartando así la creación de criterios arbitrarios como los que han llevado al odio racial. En síntesis se trataría y estaríamos ante la necesidad de una nueva definición de 'excelencia'.

Recordemos además que la intolerancia racial se basa frecuentemente en el supuesto según el cual las diferencias raciales son biológicas e inmutables. Argumento que sin embargo, encuentra su oposición en consideraciones planteadas desde parámetros antropológicos y sociológicos para los que la diversificación es de carácter sociocultural y por lo tanto modificable. La superioridad de un grupo respecto a otro responde a otra clase de factores desligados totalmente de la pretendida superioridad innata¹. Llegamos por lo tanto a dos

¹ El éxito sociocultural se deriva de factores como el nivel de preparación, la adversidad, la innovación, la constancia y los hallazgos casuales o inesperados (estos se denominan con el anglicismo serendipia) T. McGettigan, Timothy; E. Smith (2016a).

supuestos en los que se apoya el racismo y que podemos poner en entredicho: la posibilidad de determinar los límites raciales con meridiana claridad, y la posibilidad de clasificar cualitativamente los "grupos raciales". Juicios de valor que no se sostienen científicamente; juzgar el valor relativo de una forma de vida o de otra, se traduce en una obsesión anticientífica (T. McGettigan y E. Smith, 2016b)

3. Entre la acción humana y el concepto de cultura

La propia acción humana que rodea a esta problemática – entendida esta en términos socioculturales– nos pone ahora sobre la pista del concepto de cultura. Este nos permitirá confluir en su propiedad como 'constructo', aspecto desde el que amplificaremos los argumentos referidos al racismo. Comenzaremos aludiendo a la 'acción humana', aspecto que comporta el término cultura, cuya utilización, empleo y aplicación, se han extendido de manera habitual y frecuente. Término de todas formas que siempre ha sido huidizo y ha presentado sus dificultades. Para conocer su desarrollo, tratamiento e intentos de explicación, bastaría con seguir acercándonos al ámbito de las ciencias humanas y sociales y más concretamente al antropológico. Y es así como una puntualización histórica nos remite a esta complejidad y preocupación que viene de lejos. Recordemos cómo A. L. Kroeber y C. Kluckhohn², hace casi ochenta años, trataban ya de clarificar la cuestión, haciendo público un repertorio de al menos ciento sesenta y cuatro tentativas con las que se definir la 'noción de cultura'. Aquel amplio elenco, como indica N. Journet (2002), respondía tanto a la naturaleza de la definición – contenido, función, propiedades–, como al uso más o menos extendido del término.

Pero además, aquellos antropólogos mostraban la disyuntiva entre un uso de carácter y raíces filosóficas y otro más

² A. L. Kroeber (1876-1960), discípulo de F. Boas (1858-1942) impulsor del culturalismo norteamericano, se centró en las sociedades amerindias del oeste norteamericano y fue profesor de la Universidad de California. Por su parte C. Kluckhohn, desarrolló las nociones de *pattern*, 'configuración cultural' y 'perfil cultural', trabajando entre los amerindios hopi y navajo. En su misma línea conceptual contamos con R. H. Lowie (1883-1957) y R. Linton (1893-1953).

propiamente cercano a su disciplina. El primero, legado por la filosofía del Siglo de las Luces, momento en el que se hizo coincidir la idea de cultura con la de 'patrimonio culto' y 'letrado', o 'ilustrado'. Sobre este, supuestamente atesorado desde la Antigüedad, las 'naciones occidentales' colocarían los fundamentos de su civilización y razón de ser. Progreso y adelanto van a derivar en supremacía y perfección, dotando a las instituciones gestoras de poder político y de una justificación con la que fundar las denominadas 'sociedades civilizadas'. Y el segundo, recordemos, enunciado por E. B. Tylor en 1871 –a diferencia del anterior con una entidad peculiarmente antropológica– quien definía como cultura, al conjunto o totalidad de los conocimientos, creencias, artes, valores, leyes, costumbres y todas las demás capacidades y habilidades adquiridas por el ser humano, en tanto que miembro de la sociedad. Este enunciado será punto de arranque para el estudio del extenso campo de lo propiamente relacionado o ligado a *anthropos*, o si se prefiere 'lo antropro'. Lo característicamente humano, en una extensión amplia que irá propiciando un interés cada vez más revelador en torno a *homo sapiens*.

'Lo antropro' será objeto de estudio primordial, desde los propios paradigmas de la antropología social y cultural. Y en este sentido, estamos ante una vía conducente a querer 'saber científicamente' más sobre aquello que caracteriza propiamente a los humanos actuales. Este empeño ha acabado ante a una diversidad de bifurcaciones, una de las cuales interesada por las estructuras socioculturales del racismo. Atención prestada ya en los años treinta y cuarenta pero que no obstante, no alcanzará un lugar significativo en el campo de los estudios antropológicos (Mullings, Leith, 2013).

Como vamos viendo, entrar en el panorama de 'lo antro', nos conduce hasta el bagaje y capacidades culturales que tenemos hombres y mujeres. Estas son realmente diferenciables de las que pueda alcanzar cualquier otro ser presente en este planeta que hemos acordado en llamar Tierra. Y en este sentido topamos con otra diferenciación clásica, referente a la oposición entre la cultura y la naturaleza. Realmente *homo sapiens* posee algo que no tienen los demás seres vivos, como son la capacidad de producir un lenguaje articulado, elaborar símbolos,

y poder comprender, tanto el mundo que le rodea como de comprenderse a sí mismo. Junto a estas habilidades hay una fundamental: la capacidad de obtener sus propios recursos materiales.

En relación con esta última capacidad, últimamente es frecuente escuchar afirmaciones como por ejemplo, que 'la economía ha descendido a causa del covid-16'; o también por ejemplo, que 'para entender la economía, es necesario conocer sus ascensos y descensos de los últimos años'. Parece como si la economía fuese un ente que actúa independientemente de las personas. ¿Qué y quién hace que la economía descienda? ¿A quién beneficia y qué influencia tienen estos ascensos y descensos? Las 'noticias de economía' están a la orden del día, y la 'evolución económica' es rebatida o al contrario, aprobada y asentida en función de complejos entramados de corte neoliberal. Pero la economía de mercado extensivamente imperante, no alcanza del mismo modo a todos los grupos humanos o sencillamente no es la única vía para cubrir las necesidades materiales. Sea en un caso o en otro, además de los aspectos formales y sustantivos de la acción económica, tenemos la oportunidad de descubrir cómo son las relaciones que establecemos las personas a la hora de cubrir, realizar o alcanzar aquello que en definitiva nos brinda o podemos conseguir y alcanzar por medios económicos. No debemos hacer invisibles a los protagonistas, consideración que también nos servirá para comprender la estrecha relación entre el racismo y la economía.

Estas capacidades –que como decimos nos remiten a 'lo antro'–, como sabemos, se transmiten por vías hereditarias, pero diferentes a las propiamente biológicas y genéticas. Y aquí vuelve a aparecer el lenguaje, el aprendizaje, la imitación, la organización a la hora de conseguir los recursos materiales, etcétera. Afirmación esta que nos pone sobre la pista de otro aspecto fundamental que podemos llamar 'lo común' de los seres humanos. Ningún hombre y mujer escapamos a esta condición, tan inherente y tan compartida, que irá dando frutos y manifestaciones diferenciales con sus consecuencias, pero solamente a una escala de carácter sociocultural.

Por otra parte, colocamos bajo el parasol de la antropología social y cultural implica contar con el apelativo del 'logos', o dicho de otra manera del intento por construir o alcanzar grados de 'conocimiento'. En esta amplia empresa desarrollada con los años, se irá optando por paradigmas diferentes e incluso definiciones y en el fondo intereses que van a diferir en sus orientaciones. Pero comprender la cuestión humana consiste en explicarla, cuestión que nos conduce a conocer los tipos de explicación 'usados por' y 'apropiados para' nuestra disciplina. Ejercicio que nos lleva hasta una 'correlatación' con el que superar 'textualización' posmoderna (J. A. Rubio-Ardanaz, 2016). Respondiendo al amplio y ambicioso intento de conocer el objeto que envuelve 'lo antro', encontramos una diversidad de directrices para el análisis que exige previamente además acudir sobre el terreno para desarrollar las labores propiamente etnográficas³.

4. La diversidad cultural: acercamiento para un conocimiento antirracista

Una vez en este punto, partimos de este importante detalle: la exigencia etnográfica. Aparece como *conditio sine qua nom* para la antropología social y cultural y responde a una serie de reacciones que comienzan en el seno de la antropología evolucionista, donde surgen dudas razonables sobre los datos aportados por misioneros, administradores y otros agentes del colonialismo europeo. En ese momento se empieza a viajar a los lugares de los que procedían las informaciones. Dando un paso adelante, la perspectiva culturalista exigirá sí o sí, la observación directa sobre el terreno. Postura definitivamente enriquecida por B. Malinowski con su propuesta de una 'observación participante' con la que llegar a comprender las 'mentalidades' de los protagonistas de las sociedades y culturas estudiadas.

³ Estas, conducentes a la obtención de informaciones debidamente contrastadas, por medio de la presencia sobre el terreno, la observación directa y participante; un acercamiento a 'lo etno' y un compendio de esfuerzos, destinados a '-grafiar', es decir a aclarar, describir, expresar, poner de manifiesto, representar, fotografiar, etc. los aspectos, rasgos, elementos, manifestaciones, datos, etc., presentes en el seno de las realidades estudiadas.

Ciertamente el concepto de raza irradiaría toda la antropología de corte evolucionista. Pero el contacto directo con otras culturas y sociedades se nos ha ido brindando, a partir del siglo pasado, como oportunidad para una comprensión y conocimiento bien afianzados. En este sentido estudiar antropología, revelar sus planteamientos y la apertura de sus conclusiones, así como toda una gama de experiencias de terreno, son una buena invitación con la que enfrentamos a las posiciones y pseudo-valores de ascendencia racista. La 'diversidad cultural' se nos muestra como un campo a descubrir. Al mismo tiempo estamos ante una buena ocasión para entender la acción política, las tensiones y conflictos, así como la variedad de instituciones que gobiernan nuestras sociedades, y para reflexionar sobre el cruce entre el poder y las manifestaciones culturales que hacen parte del marco social actual (P. Castro Domingo, L. Rodríguez Castillo, 2009). El racismo como ya hemos argumentado hace parte de dicho escenario que no podemos obviar.

Y volviendo sobre la noción de cultura, junto a su perspectiva intelectual podemos comprenderla como una herramienta para la crítica. Al respecto la clave reside en su cualidad adquisitiva, característica que nos abre el camino para el rechazo ante justificaciones para las que las costumbres y comportamientos son de origen racial y se basan en la constitución física propia de cada pueblo o cultura. En resumen, la correlación entre raza y costumbres hace tiempo que ha dejado de ser factible. Como podemos comprender E. B. Tylor, a pesar de su adscripción evolucionista, acababa con la división planetaria entre 'pueblos civilizados' y 'pueblos naturales', dando los primeros pasos y entrada a la comprensión de la cultura en tanto que atributo común para toda la humanidad⁴.

⁴ Es cierto que para E. B. Tylor y resto de coetáneos, la diversidad de culturas era vista como un catálogo de los vestigios de una larga historia que mostraba el progreso que conduciría a la civilización moderna. Todas las culturas no se encontraban en el mismo estadio (había primitivos, bárbaros y civilizados). Ante la Historia no eran iguales, y a pesar de que la noción de cultura haya podido encontrar su equilibrio, la partición evolucionista y su afán comparativista, desafortunadamente llega incluso a nuestros días en algunos ámbitos políticos, económicos y religiosos.

De todas formas, tras aquel primer eslabón del correlato antropológico, F. Boas, a finales y principios del siglo XIX y XX, navegando por un derrotero bien distinto, se encargará de rechazar esta 'escala clasificatoria de civilización' en la que solo se daba cabida a la comparación entre unas culturas con otras. Ahora la cultura de un grupo humano se conceptualizará en virtud de su particularidad. Perspectiva empírica que dejará camino libre, tanto al culturalismo norteamericano como al funcionalismo británico. Sería un planteamiento primordial con el que hacer frente a justificaciones propensas a la segregación racial y por ejemplo, para apoyar la "Declaración Educativa, Científica y de Organización Cultural contra el Racismo" de las Naciones Unidas, como señala L. Mullings (2013)⁵.

5. Pobreza, marginación y racismo

Las situaciones de pobreza y marginación, como ya hemos aludido, son consecuencia de la organización social y aparecen en tanto que constructos de carácter desigual entre grupos humanos. Sin embargo, la pobreza de grupos étnicos como amerindios y afroamericanos, ha sido explicada ligada implícitamente a sus propios rasgos culturales. En Estados Unidos, O. Lewis (1959) llegó a considerar que se trataba de subculturas tendentes a reproducirse continuamente en el tiempo. Esta perspectiva otorgaba a la pobreza su grado de legitimidad cultural. Y constituía el marco adecuado para la enculturación de los más jóvenes, capaces de adquirir los comportamientos y actitudes con los que perpetuaban tal situación. Propia de las clases más bajas y grupos más marginales, objeto de tratamientos racistas, sus miembros eran incapaces de escapar de este ámbito cultural al cual pertenecían irremisiblemente.

Los protagonistas, personas pertenecientes a dicha 'cultura de la pobreza', mostraban un sentimiento de inferioridad

⁵ Según esta autora, aunque menos conocido, también tuvo lugar un interés explícito por la propia estructura del racismo y sus desigualdades. Destacaron trabajos clave de autores y autoras afroamericanos como St. C. Drake (1962) y A. Davis (1941). A estos se unen H. Powdermaker (1939) y E. Leacock (1969). Estas contribuciones sirvieron para fortalecer la 'antropología del racismo', tradición antropológica antirracista que no llegaría a convertirse en un objeto de estudio lo suficientemente significativo (L. Mullings, *op. cit.*).

característico, adquirido de manera innata. Este les incapacitaba culturalmente para salir de la marginación, impotencia y dependencia asumidas de forma natural. Esta vía explicativa colocaba a los afroamericanos estadounidenses en una posición de discriminación racial, adscritos en sus propios barrios y a sus formas de vida consideradas propias. Gracias a esta teoría, el ciclo de la pobreza encontraría una oportunidad institucional para su perpetuación y en definitiva para la exclusión.

Pero el modelo de O. Lewis no encontrará la suficiente consistencia para poder mantenerse en el tiempo. En la década de los sesenta se darán los primeros pasos con el fin de demostrar su inoperancia explicativa y alejamiento de la realidad social. En este sentido M. Harrington (1962) definiría la 'cultura de la pobreza', conceptual y estructuralmente, como un constructo cultural institucional, capaz de crear y perpetuar su presencia socialmente. Este, contrariamente a O. Lewis tomará una posición crítica ante la prosperidad y ostentación con las que la sociedad estadounidense ocultaba la pobreza dejando inmersos en ella a afroamericanos, amerindios como los apaches y campesinos, entre otros (J. Goode, E. Eames, 1966).

El giro dado por M. Harrington conllevaba una crítica directa al capitalismo en Estados Unidos a partir del cual se establece una diferencia entre los pobres y los demás ciudadanos en realidad basada en la alienación a la que habían sido conducidos. La visión de la pobreza de esta gente no respondía a razones intrínsecas, enraizadas culturalmente, sino a una dinámica que favorecía realmente a las clases sociales que estaban por encima. Su diferencia radicaba en haber sido desprovistos de sus derechos y privilegios como ciudadanos, marginados, viviendo en condiciones inhumanas y víctimas de la desnutrición en un país paradójicamente rico, democrático y defensor de los derechos humanos.

Como vemos no se trataba de argumentar en términos culturales definitorios de la pobreza, sino desde parámetros de carácter social y económico. La pobreza deja de considerarse anclada en la cultura (y en la historia) de forma inmutable e inamovible. No se trata de una situación de carácter moral inherente a las personas, sino causada por el racismo y otros componentes

basados en relaciones sociales en las que prima la explotación. De ahí que el concepto de 'cultura de la pobreza' sea definitivamente insostenible. Perspectiva que podemos aplicar por ejemplo, cuando pensamos o dirigimos la mirada a las 'regiones pobres' o menos desarrolladas en nuestro, o en otros países. Racismo, colonialismo, dominación y explotación están en la base de sus causas.



Ilustración 1. "Un esclavo africano en un barracón, 1880" (E. Willians, 2011, p. 256)

6. Hacia un concepto de cultura comprometido y antirracista

Pensar en un concepto de cultura comprometido nos conduce a seguir considerando la faceta económica, es decir aquellos factores en torno a los cuales se generan limitaciones avocadas a situaciones de desigualdad, pobreza y racismo. Bastaría con repasar la historia de la esclavitud para tomar conciencia de un modo de producción totalmente injusto e inhumano que responde a evidentes intereses económicos (E. Willians, 2011). Situaciones que de vez en cuando saltan a los medios, procedentes de lugares recónditos, o que también se dan aquí,

reconvertidas a necesidades e intereses cercanos, acoplándose a nuestra propia realidad sociocultural.

Y aunque históricamente el declive de la esclavitud comienza en el siglo XIX, hoy en día continúan existiendo prácticas como el comercio con mujeres destinadas a la prostitución, o el trabajo infantil entre otros. Son actividades y "formas de negocio" que están "muy vivas y se continúan practicando con mayor o menor permisividad" (B. Ríos, 2018)⁶.

La pobreza conduce a diversas clases de sometimiento, que reflejan nuevas maneras de esclavitud y racismo. Ya hemos visto que el concepto de 'antropología de la pobreza' conlleva una inoperancia total, situación que podemos contrarrestar con las aportaciones realizadas desde la antropología económica. Incluso no estaría de más dar cabida a esta rama antropológica en facultades universitarias dedicadas al estudio de la Economía en sus diversas variantes (Negocios, y Estudios Empresariales entre otras). No podemos ignorar que también hay vida económica más allá de las sociedades supuestamente desarrolladas, y tampoco que en todos los lugares o no se participa del mismo modo de la economía de mercado. Esto a pesar de la consolidación del 'capitalismo global' que va dando lugar a nuevas formas de 'racialización' y esclavitud. Comprender la diversidad actual de la práctica económica y las relaciones que se establecen con el fin de obtener los recursos pertinentes (a menudo basados en la desigualdad y la explotación), puede procurarnos un concepto de cultura, e incluso de práctica antropológica, más comprometidos.

Estando realizando labores de trabajo de campo entre los garifunas hondureños (*Black Caribs*), un día Pierre Beaucage⁷,

⁶ Este autor señala la pérdida en un país como Rusia de medio millón de mujeres jóvenes en diez años, "esclavizadas en los países occidentales en prostíbulos o en la calle"; entre los "países exportadores de esclavas" están Moldavia, Rumanía y Hungría. "En España, también recibimos muchas prostitutas de países latinoamericanos, sobre todo de la República Dominicana, Brasil y los países de América central. Otra zona de origen importante es África subsahariana, por ejemplo Nigeria. Las prostitutas asiáticas, sobre todo chinas, son menos comunes, aunque son una minoría importante" (*op. cit.*).

⁷ P. Beaucage (Québec, 1942), primer antropólogo en estudiar la economía *garífuna* (Honduras). Profesor en el Departamento de Antropología de la

tal como nos relataba, tuvo un anecdótico y significativo encuentro. Llevaba ya un tiempo sobre el terreno y se había ido integrando y contando con personas del poblado consideradas interesantes para sus pesquisas. Durante sus labores cotidianas, inesperadamente una de aquellas mañanas, topó con el misionero que al parecer estaba a cargo de las almas del lugar, cuyos recursos se obtenían y dependían estrecha y directamente del medio en el que vivían. Aquel hombre se sorprendió por la presencia de este joven que investigaba para su tesis doctoral, defendida más tarde en la *London School of Economics* (1970). Su extrañeza y su curiosidad le condujeron a interpelarle, queriendo saber qué hacía viviendo en aquel sitio. Aldea recóndita de América, aislada prácticamente y alejada de la 'civilización'.

En el escenario garifuna había un personaje extraño que aparentemente estaba de más y que no cabía en la cabeza de aquel clérigo evangelizador.

—¿Cómo, que qué hago aquí?, se dijo a sí mismo Pierre y reaccionando al cabo de unos segundos ante su interlocutor, le devolvió su pregunta.

—¿Que qué estoy haciendo aquí, en la aldea, entre esta gente?

La respuesta no se hizo esperar.

Université de Montréal, destacado especialista en antropología económica (1970-2002). Ha estudiado el desarrollo y movimientos autóctonos latinoamericanos. La mayor parte de su investigación la realiza con los nahuatl de la Sierra Puebla de México. Ha investigado la economía campesina local desde el marco teórico del materialismo histórico. Sus análisis, le conducen a pronosticar la homogeneización cultural de las sociedades indígenas, pero en el contexto del movimiento campesino indígena constata el resurgimiento de lo cultural y de la conciencia de autonomía. Además de los factores económicos, se ha centrado en el universo simbólico de los actores sociales. Este último enfoque y el aprendizaje de la lengua nahuatl le permitirán confirmar una dimensión más profunda y específica del grupo humano, en función de sus propias representaciones y valores. Actualmente en activo, realiza una 'antropología comprometida' y continuada, destacando su colaboración con el *Taller de Tradición Oral* en el que participan jóvenes investigadores nahuatl de San Miguel Tzinacapan, (Puebla), que ha ido sacando a la luz proyectos y publicaciones en el marco de la etnociencia y etnohistoria nahuatl.

–Reúno datos para mi tesis de antropología económica.

La reacción, del sacerdote ‘en país de misión’, apenas tardó unos segundos en llegar.

–¿Has dicho económica? ¡Estos ni tienen economía, ni tienen nada!

Los hombres y mujeres de aquella comunidad caribeña, poblacionalmente resultado de la unión entre nativos americanos y esclavos africanos, quedaban clasificados y al mismo tiempo reducidos a un estadio de indigencia y precariedad sociocultural. Por supuesto necesitados de la prometida gracia salvífica traída por aquel misionero católico, poseedor de su ‘racional’ y ‘romana’ manera de comprender el comportamiento garifuna. Misionero, perteneciente a una confesión religiosa históricamente predispuesta a contemplarlos desde la misericordia de un paternalismo redentor, al mismo tiempo que los colocaba en el ‘estadio de los seres humanos sin economía’.

Estaba claro que la visión económica antropológica no coincidía con la manera de entender ‘lo económico’ de aquel religioso. De todas formas y a modo de matiz crítico, reconocer y abordar el estudio de la organización económica de sociedades y colectivos cuya estructura social es de tipo mucho menos compleja que la occidental, también tomaría su tiempo en el seno de la antropología social y cultural, donde las aportaciones en una primera etapa de R. Firth (1946) y K. Polanyi (1944). Y después de antropólogos como M. Godelier (1980), E. Terray (1969), C. Meillassoux (1977) y P. P. Rey (1971), entre otros, vendrán a enriquecer el panorama y a admitir la importancia de llegar a conocer la diversidad en cuanto a las formas de obtener los recursos materiales por parte de cualquier grupo humano o sociedad, en este ya mentado planeta Tierra, en el que la globalización no cesa, en las últimas décadas, de dejar una estela de perniciosos efectos para muchas economías locales. Una posición más crítica, comprometida y cercana, permite comprender desde dentro, demostrar y denunciar prácticas favorables a la explotación, la desigualdad, el abuso y la marginación de personas y grupos sociales. Entre estas el

racismo ocupa un lugar preponderante, en una sociedad globalizada en la que existen muchas personas desplazadas, inmigradas o incluso obligadas a vivir de manera concentrada en los "campos de refugiados" que tanto se asemejan a auténticos 'campos de concentración'.

Estamos un modelo de acercamiento etnográfico en cuya aplicación, además de la presencia directa y de la observación participante, se muestra pertinente la del compromiso. Compromiso ligado en ocasiones al desarrollo local, también a la denuncia. Postura opuesta a esa antropología de tufo colonialista, donde es suficiente con asombrarse ante rituales sorprendentes, o formas de vida cuya explicación no va más allá de su propia determinación cultural. Posición también, opuesta a la autocomplacencia docente, ocupada en transmitir de manera totalmente acrítica, en nuestras aulas universitarias, las vanaglorias de la aportación occidental (universidades, valores religiosos, idiomas, etcétera) en su contacto con América y resto de continentes. Episodios del pasado que deben hacernos reflexionar, donde por ejemplo, siglo XVIII⁸, la Iglesia también apoyaría el tráfico de esclavos y en los que simultáneamente "los españoles vieron en éste una oportunidad para convertir a los herejes, y los jesuitas, los dominicos y los franciscanos estaban seriamente implicados en el cultivo del azúcar que significaba posesión de esclavos" (E. Williams, 2011: 78-79)⁹.

7. Otras modalidades del caso George Floyd

En algunas ciudades de Vasconia como Iruña y Bilbao la presencia de los manteros (vendedores ambulantes de origen subsahariano: Senegal, Guinea, Mauritania) es algo habitual desde hace años. En Iruña han llegado a ser objeto de controversia política a nivel consistorial. En julio del 2018, un periódico local, de ideología contraria a la del edil en el puesto,

⁸ Iglesia que probablemente no sería la 'auténtica', genuina, fraternal (no jerárquica) y cercana al Evangelio de Jesucristo.

⁹ Episodio histórico, no tan lejano en el tiempo que este mismo historiador complementa con este otro: "Se cuenta la historia de un venerable patriarca de la Iglesia en Newport que invariablemente, el domingo siguiente a la llegada de un cargamento de esclavos a la costa, agradecía a Dios que «otro cargamento de criaturas oscuras había sido traído a una tierra en donde podían recibir el beneficio de la dispensación de los Evangelios»" (*idem*).

publicaba que este, "Asirón 'se pitorrea' del comercio al permitir que los 'manteros' tomen la ciudad por San Fermín". Y más adelante añadía que el ayuntamiento había optado "por cambiar el lugar en el que este colectivo realiza su venta ilegal y, este año, han 'acampado' en la parte más alta de Carlos III", en referencia a una de las principales calles de la ciudad (Navarra.com, 2018). Estos vendedores, que extienden sus mantas sobre el suelo para exponer sobre ellas sus mercancías (camisetas, bolsos, zapatillas deportivas...), además de tener que correr delante de la policía, o esconderse frecuentemente, puesto que su actividad municipalmente no está permitida, son uno de los ejemplos más visibles de racismo urbano que esta ocasión incluso se encastra en el juego político.

En este caso concreto de 'racialización', ejercido desde la prensa, se indica y avisa con rotunda claridad que su actividad es ilegal, perjudica al comercio local, dificulta el tránsito de personas, también de vehículos que salen de sus aparcamientos, e incluso la celebración de actos previstos en el programa de fiestas, especialmente los espectáculos infantiles.

Paradójicamente, el proceso de 'racialización' prosigue un año más tarde. Y con un edil de posicionamiento político opuesto al anterior, el mismo medio de comunicación hace público que (contrariamente a la permisividad anterior), "Pamplona tratará de poner fin a las decenas de 'manteros' que campan por la ciudad durante San Fermín". Según la noticia "el Consistorio ha comunicado a los comerciantes que «no considera justo» que los que pagan impuestos convivan con aquellas actividades ilegales".

Ahora y con otro alcalde en el consistorio, "...«se va a tratar de evitar situaciones como las vividas otros años» durante los Sanfermines en relación con la venta ambulante no autorizada" (Navarra.com, 2019). Y se vuelve a remarcar una serie de particularidades peyorativas como la venta de productos falsificados. O su actuación impune.



Ilustración 2. Vendedor ambulante o 'mantero' en Zazpikaleak-Casco Viejo. (Bilbao 2019)

Otras veces, en ciudades como Bilbao, oportunamente en días de lluvia se dedican a la venta ambulante de paraguas. Resguardados, colocados en lugares estratégicos, como puede ser por ejemplo una la salida del metro, los exponen abiertos sobre el suelo, ofreciendo una pequeña gama en la que elegir.



Ilustración 3. Venta ambulante de paraguas junto a la Estación de Abando (Bilbao, 2019)

Generalmente el precio –unido a la necesidad del momento–, al ser algo más asequible que en el comercio local, tienta y predispone a la compra. Pero nuevamente siguen estando bajo vigilancia municipal, bajo riesgo incluso de ser sancionados e incluso expulsados del país. Son jóvenes que salen de sus países de origen y han llegado después de un montón de peripecias, muchas de ellas infrahumanas (como detenciones,

palizas, hambre y abusos sexuales), vividas a lo largo de su recorrido por otros países, tal como nos relataba Akinlana, un joven nigeriano que pedía habitualmente dinero a la entrada del *Eroski* del barrio de Santutxu.

En la mente de cada uno y de estos y estas inmigrantes reside la esperanza de una vida mejor, encontrando sin embargo, unas condiciones de vida en las que son explotados bajo las condiciones consustanciales de una forma de venta ambulante de muy limitada ganancia. Detrás de cada uno y cada una, hay un cúmulo de experiencias propias de una 'nueva esclavitud'. En síntesis, como puntualiza M. Dantas (2018), "todo el discurso sobre la venta ambulante realizada por personas de la África negra está envuelto en el manto del racismo, negrofobia que muchas veces viene con un plus de islamofobia, aporofobia, xenofobia, pero el eje común es el racismo".

Como vemos existen otros casos George Floyd, réplicas y modalidades diversas, pero que confluyen en un conjunto de relaciones en las que prima la desigualdad. Y mientras unos hombres y mujeres viven, más o menos acordes y protegidos, bajo su contexto sociocultural, otros lo hacen en los márgenes, sobre la línea de la exclusión tratando de vencer el rechazo y de superar unas condiciones económicas precarias y básicas. Las puertas realmente están cerradas y tendrán muchas dificultades a la hora de traspasarlas, expuestos al desgaste del esfuerzo que supone un marco sociocultural con otras costumbres, lengua, formas de pensar y de organizar la vida cotidiana; y sobre todo del rechazo continuo ante el diferente.

Una opción es la venta ambulante, otra el mendigar o pedir dinero directamente. También cabe la opción de solicitar las ayudas ofrecidas por asociaciones de ayuda a los inmigrantes. Alternativas frecuentemente alternadas que en realidad no ofrecen una garantía de estabilidad. Entre ellas hay otra que vuelve a hacer visible su marginalidad en la ciudad. Se trata de la búsqueda y recogida de desperdicios metálicos o chatarra, generalmente dejada en el interior o junto a los contenedores de basura. Otra dedicación totalmente de calle a la que se dedican constantemente personas sin recursos, generalmente inmigrantes.

Pero siempre las cosas no funcionan como ellos piensan y de pronto la represión y el control surgen en el momento más inesperado. Un joven africano, recién llegado a la ciudad, decide organizarse para hacer esta clase de labor. Sus medios de trabajo son un carro y sus propias manos. Parece fácil, aparentemente solo hay que arrastrar y buscar por los rincones y contenedores. Pero hay que tener mucho cuidado y no pisar o meterte en terrenos peñados por otros que también se dedican a lo mismo. Este joven decide acudir a Zorrotza, otro barrio obrero de Bilbao que cuenta con una chatarrería en la que tratar de vender los deshechos encontrados por las calles de la ciudad.

Para este joven, de pronto, el 'país de acogida' se convertirá en un 'país de no-acogida'. Ante nuestros ojos, repentinamente bajan dos policías municipales de su coche interrumpiendo su marcha. Sin mediar palabra se abalanzan sobre él, tirándole al suelo. Al mismo tiempo cae el carro violentamente y se desparrama su contenido en mitad de la carretera. Todo su esfuerzo y trabajo perdido en unos minutos. No hay escapatoria y chilla de forma y nerviosa y desesperada al mismo tiempo. Lo hace en francés, muy asustado, tratando de comunicar que no ha hecho nada malo... solo ha hurgado en las basuras y recogido desperdicios de la calle que en un principio no eran de nadie. Y todo para conseguir un puñado de socorridas monedas. Los policías forcejean tratando de inmovilizarle, le van a detener... mientras tanto se va formando un corro de curiosos y mirones, algunos estupefactos, que observan la operación

Una persona de edad madura, que más tarde nos comunica ser de 'aquella generación que de joven corrió delante de los grises durante los últimos años de la dictadura', sin poder resistir ante lo que ven sus ojos, alza su grito en plena calle:

–¡Racismo no! ¡Racismo no!

Incapaz de sumar a su reivindicación una mínima coreografía lo único que consigue es la reacción de un vecino. Este pasaba por allí, sin detenerse pero mirando con atención, muy excitado, responde vociferando como un energúmeno:

–¡Negro de mierda! ¡Negro de mierda!



Ilustración 4. Inmigrante detenido en el barrio de Zorrotza (Bilbao, 2019)

Por su aspecto, trabajador y vecino del barrio. Incapaz de la más mínima empatía hacia este joven insultado que ni tan siquiera podía pronunciar una palabra en español. En síntesis, una escena doblemente triste por la contrariedad que supone el posicionamiento expresado y el momento angustioso vivido por el detenido. No solo arrojado al suelo, arrastrado, pisoteado y maltratado delante de todos y de todas. Mientras tanto, irían llegando varios coches más de policía, reforzando la intervención y asegurando el control y detención de este recogedor de desperdicios públicos. Historia violenta que nos sitúa ante un escenario desolador que denota una urgente necesidad de aprender a acoger al diferente (institucional y ciudadanamente), ser humano como cualquiera y tan merecedor de una vida digna. Alguna parte de los espectadores, y no dudo que nuestro protagonista también, se preguntaban ¿qué estaba pasando?, ¿qué estábamos haciendo?, o si se prefiere ¿qué nos está pasando? y ¿qué nos estamos haciendo?

8. Epílogo

Lo importante de la situación reside en que a pesar del 'conocimiento científico', sociocultural en general y antropológico, el racismo toma constantemente nuevas direcciones, manifestaciones y variedades a lo largo de los países que configuran el mundo contemporáneo. Se siguen reproduciendo, generando y sosteniendo situaciones racistas que apenas se propagan a través de los medios de comunicación. En definitiva el racismo se mantiene y se reproduce sistemáticamente, en virtud de posiciones e intereses muy cercanos a nuestra realidad cotidiana. Las aportaciones realizadas desde la antropología deberían ser de mayor calado, cuestión esta que a menudo responde a tendencias y encuadramientos de tipo institucional en función de un mayor o menor compromiso. Como hemos visto contamos con posicionamientos realizados desde la antropología social y cultural, que han conseguido despejar conceptos clave como el de raza, finalmente superado, y el de cultura.

Esta dinámica ha resultado central para obtener conocimiento en torno a la desigualdad e incluso para tomar conciencia ante los procesos de 'racialización' actuales. No debemos olvidar que aunque la raza pueda ser socialmente construida, el racismo, comporta una realidad social que ha afectado negativamente en las vidas de millones de personas. Es preciso seguir con el análisis del racismo y continuar profundizando críticamente en su historia y manifestaciones contemporáneas. Una 'antropología del racismo' debe ayudarnos a comprender cómo se ha mantenido y cómo se sigue reproduciendo. Es todo un reto y un compromiso para antropólogos y antropólogas, junto a otros científicos sociales.

9. Bibliografía

- Beaucage, Pierre (1970). *Economic Anthropology of the Black Carib of Honduras*. London: London School of Economics, tesis doctoral.
- Beaucage, Pierre (2009). Corps, cosmos et environnement chez les Nahuas de la Sierra Norte de Puebla. Montréal: Lux Éditeur.
- Castro Domingo, Pablo; Rodríguez Castillo, Luis (2009). "Antropología de los procesos políticos y del poder". *Alteridades*, 19 (38), julio-diciembre, pp. 107-127.
- Dantas, María (8 de agosto de 2008). No es país para Manteros. *Catalunya Plural. Diario de Derechos y Pensamiento Crítico*. Recuperado de <https://catalunyaplural.cat/es/no-es-pais-para-manteros/>
- Davis, Allison; Gardner, Burleigh; Gardner, Mary R. (1941). *Deep South: A Social Anthropological Study of Caste and Class*. Chicago: University of Chicago Press.
- Drake, St. Clair; Cayton, Horace R. (1962). *Black Metropolis: A Study of Negro Life in a Northern City*. New York: Harper Torchbooks.
- Firth, Raymond (1966, [1946]). *Malay Fishermen. Their Peasant Economy*. London: Routledge and Kegan Paul Ltd.
- Goode, Judith; Eames, Edwin (1996). "An Anthropological Critique of the Culture of Poverty". En George Gemelch; Walter P. Zenner (eds.), *Urban Life: Readings in the Anthropology of the City*. Long Grove, Illinois: Prospect Heights: Waveland Press.
- Godelier, Maurice (1980). *Rationalité et irrationalité en économie. I*. Paris: François Maspero.
- Harrington, Michael (1962). *The Other America: Poverty in the United States*. New York: Macmillan
- Journet, Nicolas (2002). "Que faire de la culture?". En N. Journet (coord.), *La culture. De l'universel au particulier*. Paris: Presses universitaires de France, pp. 1-13.
- Kluckhohn, Clyde (1949). *Mirror for Man. The Relation of Anthropology to Modern Life*. New York: McGraw Hill.
- Kroeber, Alfred Louis (1952). *The Nature of the Culture*. Chicago: Chicago University Press.
- Leacock, Eleanor (1969). *Teaching and Learning in City Schools: A Comparative Study*. New York: Basic Books.

- Lévi-Strauss, Claude (1958). *Anthropologie structurale*. Paris: Plon
- Lewis, Oscar (1959). *Five Families and The Children of Sanchez*. New York: Basic Books.
- Linton, Ralph (1936). *The Study of Man. An Introduction*. Oxford: Appleton Century.
- Llobera, José R. (comp.) (1975). *La antropología como ciencia*, Barcelona: Editorial Anagrama.
- Lowie, Robert Harry (1917). *Culture and Ethnology*. New York: C. McMurtrie.
- McGettigan, Timothy; Smith, Earl (2016a). *A Formula for Eradicating Racism*. New York: Palgrave MacMillan.
- McGettigan, Timothy; Smith, Earl (2016b). "The Farce of Race". En *A Formula for Eradicating Racism*. New York: Palgrave MacMillan. pp. 19-34.
- Meillassoux, Claude (1977). *Femmes, greniers et capitaux*. Paris: François Maspero.
- Mullings, Leith (2013 [2005]). "Interrogando el racismo. Hacia una Antropología antirracista". *Revista CS*, Cali: Facultad de Derecho y Ciencias Sociales, Editorial de la Universidad Icesi, julio-diciembre, 12, pp. 325-375. Recuperado de <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=5150409>
- Polanyi, Karl (1944). *The Great Transformation*. New York: Holt, Reinhart and Winston.
- Powdermaker, Hortense (1939). *After Freedom: A Cultural Study in the Deep South*. New York: Atheneum.
- Rey, Pierre Philippe (1971). *Colonialisme, néo-colonialisme et transition au capitalisme*. Paris: François Maspero.
- Ríos, Bernardo (2018). "Brevísima historia de la esclavitud". *Geografía Infinita*. Recuperado de <https://www.geografiainfinita.com/2018/05/brevisima-historia-de-la-esclavitud/>
- Rubio-Ardanaz, Juan Antonio (2016). *Trayectorias del conocimiento antropológico. Correlatación, descripción e interpretación sociocultural*. Bilbao: Asociación de Antropología Aplicada del País Vasco - Euskalherriko Antropologi Aplikatu Elkarte.
- San Fermín 2018. (9 de julio de 2018). *Navarra.com*. Recuperado de <https://navarra.elespanol.com/articulo/san-fermin-fiesta-pamplona-2018/manteros-comercio-ilegal-san-fermin-enfado/20180709132304205973.html>

- San Fermín 2020. (4 de julio de 2019). *Navarra.com*. Recuperado de <https://navarra.elespanol.com/articulo/sanfermin/manteros-fiestas-san-fermin-pamplona-ilegal/20190704133111273193.html>
- Terray, Emmanuel (1969). *Le marxisme devant les sociétés « primitives »*. Paris: François Maspero.
- Tylor, Edward Burnett (1958, [1871]). *Primitive Culture. Researches into the Development of Mithology, Philosophy, Religion, Language, Art and Custom*. New York: Harper Torchbooks.
- Willians, Eric (2011). *Capitalismo y esclavitud*. Madrid: Traficantes de Sueños. Recuperado de <https://www.traficantes.net/sites/default/files/pdfs/Capitalismo%20y%20esclavitud-TdS.pdf>

I cambiamenti religiosi nelle società musulmane: uno sguardo sociologico

Khalid Chahbar
all'Università di Kenitra
khalid_chahbar@hotmail.com

Introduzione

È fuor di dubbio che la maggior parte di coloro interessati alla sociologia delle società musulmane, e coloro che osservano le trasformazioni qualitative avvenute nel profondo della loro scena religiosa in particolare, concordano sul fatto di avere assistito, negli ultimi decenni, a una massiccia presenza di indicatori di religiosità nel loro spazio pubblico e a un aumento crescente della capacità dei loro movimenti politico-religiosi di polarizzarsi, mobilitarsi e influenzare.

Tra i più noti e autorevoli sociologi contemporanei che hanno cercato, con grande rigore metodologico e un forte senso critico, di mettere in luce i fattori decisivi che generano queste trasformazioni ed i contesti specifici che le alimentano, si può citare Mohamed Cherkaoui; professore all'università della Sorbona, direttore di ricerca onorario al CNRS, ed ex direttore della « Rivista francese di sociologia » tra il 2003 e il 2006.

Con questo contributo si intende illustrare il modo in cui Cherkaoui si è affrontato, descrivendo, spiegando e interpretando queste gigantesche trasformazioni, dopo avere scavato nelle loro profondità, evidenziato le loro manifestazioni, tracciato i loro processi, identificato le loro dinamiche in atto e individuato le loro tendenze di fondo.

A tale fine, ci basiamo, in particolare, sul suo libro pubblicato nel 2018, intitolato «Saggio sull'islamizzazione: cambiamenti delle pratiche religiose nelle società musulmane»¹, attraverso il quale potremo esplorare il suo ricco e solido ragionamento sociologico e raccogliere gli elementi ed i filoni che consentono di dimostrare

¹Mohamed Cherkaoui (2018), *Essai sur l'islamisation: changements des pratiques religieuses dans les sociétés musulmanes*. Paris : Sorbonne université presses.

l'originalità e il valore aggiunto del suo approccio a queste trasformazioni di grande rilievo.

1. Aspetti di una "nuova islamizzazione"

Senza dubbio, chiunque segua con interesse la continua produzione sociologica di Mohamed Cherkaoui, che si estende per quasi quarant'anni, noterebbe che la maggior parte dei suoi interessi scientifici sono prevalentemente rivolti alla sociologia dei sistemi di istruzione e formazione² e i mutamenti che essi hanno subito nel corso del tempo e prenderebbe facilmente atto del fatto che il suo interesse per la sociologia dell'islam è molto recente; più precisamente nel 2006 ed è stato, a suo dire, solo una pura coincidenza.

Studiando Max Weber, e in particolare la sua teoria sul « paradosso delle conseguenze »³, Cherkaoui è rimasto sorpreso della conoscenza accurata e profonda che il sociologo tedesco possiede sull'islam. Questa nuova informazione, lo ha spinto ad espandere le sue preoccupazioni accademiche per includere le sociologie delle società musulmane, a monitorarne le trasformazioni religiose e a rilevare, di conseguenza, che queste società hanno assistito, negli ultimi decenni, a una crescente espansione multicentrica di una religiosità ortodossa, dogmatica, puritana, letteralista, scritturale e manichea che non c'è mai stata prima, neanche durante la fase iniziale della storia dell'islam. Da tutto ciò, ha dedotto che la diffusione di questo tipo di religiosità è un'espressione significativa di una "nuova islamizzazione" che queste società stanno vivendo, considerata come uno dei misteri scientifici più enigmatici del XX e XXI secolo⁴.

Per il sociologo della Sorbona, nel contesto di questa "nuova islamizzazione", le società musulmane si sono mosse

² Si veda, ad esempio:

-Mohamed Cherkaoui (1979), *Les paradoxes de la réussite scolaire : sociologie comparée des systèmes d'enseignement*. Paris : PUF.

-Mohamed Cherkaoui (1986), *Sociologie de l'éducation*. Paris, PUF, "Que sais-je ?"

-Mohamed Cherkaoui (2011), *Crise de l'université : Le nouvel esprit académique et la sécularisation de la production intellectuelle*. Paris : Librairie Droz.

³ Mohamed Cherkaoui (2006), « Le fondamentalisme islamique: Esquisse d'une interprétation », *Commentaire*, n°114.

⁴ Mohamed Cherkaoui (2018), op-cit, p.9.

nell'abbracciare un islam popolare estremamente variegato, eterodosso - nella prospettiva dei puristi- panteistico e vicino al paganesimo, all'adesione a un islam ortodosso, purista, scritturale, che spinge, talvolta, al limite il principio del monoteismo, portando a una sorta di fondamentalismo con suoi templi, i suoi custodi e le sue guerre sante⁵.

Tra gli indicatori di questo processo, le sue manifestazioni salienti hanno iniziato a prendere forma, in modo prominente, subito dopo la *Naksa* (la catastrofe) del 1967, senza soluzione di continuità; c'è la forte tendenza verso una *religiosità rigorista, comunitaria, ostentatoria ed esibizionista*. *La prova di ciò è che le moschee fanno il pieno di fedeli in ogni momento di preghiera - compresa quella dell'alba - nonostante il rapido ed eccessivo aumento del loro numero negli ultimi decenni.*

Più che mai, afferma Cherkaoui, la ricerca sociologica è chiamata non solo a monitorare e diagnosticare le caratteristiche di questa "nuova islamizzazione", ma anche ad identificarne le variabili determinanti e anticipare la direzione che sta prendendo la loro evoluzione, senza giudizi normativi o prescrittivi. L'importanza d'interrogare questa "nuova islamizzazione", ricorda Cherkaoui, sta nel fatto di consentirci di rispondere a una serie di domande connesse che attaccano chiunque abbia cercato di decifrare le profonde trasformazioni religiose che queste società hanno assistito negli ultimi decenni, ad esempio : perché in tutto il mondo assistiamo a una ampia diffusione su larga scala della non credenza, ad un netto declino della pratica religiosa, a un progresso della libertà di culto e una estensione del « disincantamento del mondo»; mentre ci rendiamo conto facilmente che tali processi risparmiano notevolmente la «terra dell'islam»?⁶ Perché il coinvolgimento di queste società nel processo di modernizzazione non è stato accompagnato da un processo di secolarizzazione, come previsto dai sociologi delle religioni? Perché queste società, a differenza delle loro controparti occidentali, non hanno assistito alla scomparsa di quella visione cosmica, dogmatica e assolutista che considera che la verità è una sola, e di conseguenza, rifiuta il pluralismo morale e denuncia la "guerra degli Dèi" nel senso weberiano, e attraverso di essa ogni possibilità di andare verso un paradigma

⁵ Ibid, p.11.

⁶ Mohamed Cherkaoui (2018), op-cit, p.20.

relativista? Perché queste società tendono, in termini di convinzioni e comportamenti, alla radicalizzazione e all'estremismo? Quali sono le attese che questi impulsi soddisfano? Quali sono le urgenti esigenze vitali che queste scelte colmano?⁷

2. Riferimenti teorici e aspetti metodologici

Per interrogare questa "nuova islamizzazione", Cherkaoui è partito da tre *presupposti teorici considerati necessari, visto il loro profondo valore euristico, per decifrare il mistero di questo fenomeno*:

Primo, abbandonare il concetto di "risveglio" (revivalismo o rinascita), a cui i movimenti islamici ricorrono per descrivere le trasformazioni della scena religiosa avvenute negli ultimi decenni, e sostituirlo con il concetto di "conversione", in quanto è il più eloquente e appropriato nei suoi significati per esprimere questa "nuova islamizzazione", ossia la diffusione senza precedenti di un tipo di religiosità ortodossa nelle società musulmane. Questo perché il concetto di risveglio, secondo Cherkaoui, porta con sé i segni dei suoi limiti, purché postuli, implicitamente, che queste società stavano, agli inizi, abbracciando questo tipo di religiosità ortodossa prima di abbandonarlo. In questo senso, il concetto di "risveglio" nasconde, a suo avviso, un fatto storico importante e difficile da confutare, confermato da molti studi antropologici⁸; cioè che la stragrande maggioranza dei musulmani viveva spesso nella più totale eterodossia⁹, e il loro rapporto con l'islam era spesso freddo, a causa della loro scarsissima conoscenza della religione o della inosservanza delle pratiche e rituali religiosi o della loro idolatria¹⁰. Di fatto, l'islam ortodosso, puritano e letteralista era quasi assente nelle aree rurali, poiché la sua presenza era limitata solo alle metropoli e ad alcuni centri religiosi accademici come la *zawiya*¹¹. Inoltre, osserva Cherkaoui, l'islam ha spesso

⁷ Ibid, p.12.

⁸ Si veda, ad esempio:

-Edmond Douté (1909), *La société musulmane du Maghreb : Magie & Religion dans l'Afrique du nord*. Alger : typographie Adolphe Jourdan.

-Alfred Bel (1917), « Coup d'œil sur l'islam en berbérie », *Revue de l'histoire des religions*, Vol. 175, pp.53-124.

⁹ Mohamed Cherkaoui (2018), op-cit, p.10.

¹⁰ Ibid, p.50.

¹¹ Sede di una confraternita.

cercato di adattarsi alle realtà locali e ad interagire con l'esigenza e i vincoli dei suoi contesti. Questo spiega il rapporto molto freddo e distante che la maggior parte dei musulmani abbiano con l'ortodossia degli *'ulama'*¹² classici.

Secondo, sottolineare il fatto che l'esplosiva crescita dei movimenti politico-religiosi nelle società a maggioranza musulmana e l'aumento della pratica religiosa dei suoi individui sono destinati ad una permanente interferenza tra loro, si influenzano reciprocamente, si alimentano e si rafforzano a vicenda, creando una retroazione continua e un ciclo di feedback.

Terzo, prendere atto che il confronto tra i paesi musulmani e le loro controparti non musulmani è indiscutibilmente la strada maestra per prendere la distanza della concezione essenzialista che tende a vedere l'islam come una sostanza predeterminata, stabile e immutabile e a percepire le società musulmane come un blocco monolitico e una realtà omogenea. Pertanto, credendo nell'importanza di questo passo metodologico in una comprensione oggettiva del fenomeno della "nuova islamizzazione", Cherkaoui ha messo a confronto, sulla base dei risultati degli studi condotti nei periodi 1981/1984 e 2011/2014 dal "Pew Research Center" e dalla "World Values Survey Association", 30 paesi musulmani con 30 altri non musulmani che includono paesi cattolici, protestanti, anglicani, buddisti, indù, buddisti-scintoisti (come il Giappone) e ufficialmente atei (come la Cina).

Essendo pienamente consapevole della natura complessa di ciò che chiama il fenomeno della "nuova islamizzazione" e della diversità delle sue manifestazioni, Cherkaoui non si è affidato solo ai dati e alle cifre fornite dalla ricerca internazionale di cui sopra, o agli studi e ai rapporti nazionali che sono stati effettuati in alcuni paesi come Marocco, Algeria, Indonesia, Pakistan, Turchia e la Tunisia. Egli si è basato anche sull'osservazione etnografica della regione di Abi Al Jaad nel Marocco centrale, insieme a uno dei quartieri della città di Casablanca (Darb Gulef).

¹² Gli esperti di scienze religiose musulmane.

3. La « nuova islamizzazione »: percorsi interpretativi ed esplicativi

Per capire i percorsi che portano alla "nuova islamizzazione" e individuarne le specifiche determinazioni, Cherkaoui fa ricorso, senza pretendere l'esaustività e la completezza, a dieci teorie sociologiche ed economiche che hanno cercato di spiegarne le cause, esaminandone forza e limiti, al fine di costruire un modello interpretativo suscettibile di spiegare meglio questo fenomeno enigmatico e complesso, lontano da ogni esaltazione o condanna.

Per tanto, Cherkaoui ha classificato queste teorie in due tipologie: quelle che enfatizzavano il ruolo specifico delle variabili esogene nella produzione del fenomeno (sei teorie), e coloro che hanno focalizzato sul ruolo determinanti delle variabili endogene (quattro teorie), come segue :

La prima teoria: sottolinea la stretta connessione tra la modernizzazione della società e il basso livello di religiosità dei suoi membri. Questo perché l'aumento degli indicatori di sviluppo economico, sociale e politico deve portare sulla sua scia un progressivo declino della visione teocentrica e metafisica del mondo e il primato di una nuova visione antropocentrica che crede nella centralità dell'essere umano.

Cherkaoui ritiene che i fatti storici e i dati dei rapporti internazionali abbiano confermato la debolezza di teoria della modernizzazione o della transizione, dopo aver dimostrato che le rappresentazioni e le pratiche religiose non sono un riflesso diretto e meccanico delle condizioni delle strutture sociali, e che il campo religioso ha una sua logica propria che lo rende relativamente indipendente dagli altri campi. Di conseguenza, è difficile ammettere che esista una correlazione forte, diretta e duratura tra l'alto livello di sviluppo economico e sociale e il livello debole della pratica religiosa. Per evidenziare lo scarso valore eurostico di questa teoria, Cherkaoui cita due prove importanti:

In primo luogo, l'enorme passo avanti nella scala della modernizzazione fatto da alcuni paesi come Stati Uniti, Brasile, Malesia e Turchia, non è stato accompagnato da una

diminuzione degli indicatori della religiosità dei loro cittadini o da un declino del ruolo della religione nella loro sfera pubblica.

In secondo luogo, se si presume, sulla base di questa teoria, che le persone appartenenti agli strati sociali privilegiati e quelle con un livello di scuola superiore debbano avere un livello di religiosità debole rispetto a quelle con redditi bassi e un livello accademico scarso; le indagini sul campo rivelano che la realtà dei paesi musulmani conferma il contrario. Questo perché il grado di religiosità nella maggior parte di questi paesi non cambia in base al cambiamento del livello scolastico, della classe sociale o del reddito individuale. Oltre a ciò, Cherkaoui ha notato, in alcuni paesi musulmani, l'aumento dell'intensità della pratica religiosa nei campi più urbanizzati rispetto ad altri campi.

Tutte le considerazioni di cui sopra, sostiene Cherkaoui, hanno contribuito ad approfondire il suo sospetto nella capacità interpretativa di questa teoria, spingendolo a non soccombere alle sue tentazioni e a riconoscere la sua incapacità di spiegare le trasformazioni religiose che negli ultimi decenni hanno investito le società musulmana.

La seconda teoria: che viene spesso chiamata "teoria del mercato religioso", sottolinea la stretta e profonda interconnessione tra la natura del mercato religioso e il livello di religiosità. In breve, questa teoria che fu sviluppata da molti ricercatori come Roger Finke, Rodney Stark, William Sims Bainbridge, Lawrence Robert, Laurence Robert Iannaccone e Raymond Bainbridge, sostiene che più l'offerta del mercato religioso, in un determinato paese, è pluralista e competitiva, più è probabile che il livello di religiosità dei suoi membri sia alto.

Mentre questo livello tende a decrescere ogni volta che l'offerta è monopolistica. Ad esempio, questa teoria ritiene che la debolezza della religiosità dei cittadini scandinavi sia un prodotto oggettivo del carattere monopolistico del loro mercato religioso, dove la Chiesa luterana domina oltre il 95% della sua offerta religiosa. Questo perché in caso di aspra disputa tra il credente luterano e la sua chiesa, spesso si trova costretto a lasciare definitivamente la religione a causa dell'assenza di offerte religiose alternative che possano soddisfare i suoi esigenze spirituali. Tuttavia, la religiosità molto alta dei cittadini degli Stati Uniti d'America è interpretata come un prodotto oggettivo del

carattere competitivo del suo mercato religioso. Poiché la molteplicità e la competitività dell'offerta religiosa consente al credente americano, in caso di disaccordo con la propria setta religiosa, di rivolgersi alle varie sette protestanti che popolano il mercato religioso americano, dato che una di loro dovrebbe necessariamente esprimere i suoi propri interessi quotidiani e spirituali, senza trovarsi obbligato ad abbandonare definitivamente la religione.

Cherkaoui sostiene che la vitalità della religiosità nei paesi musulmani ci faccia mettere in dubbio la validità della teoria del mercato religioso e la sua efficacia esplicativa; giacché la natura monopolistica dell'islam e il suo predominio assoluto sul "mercato dei beni di salvezza" non ha portato una riduzione dell'intensità della pratica religiosa tra i cittadini di questi paesi o un declino della religione nei loro spazi pubblici.

La terza teoria: Sottolinea l'effetto determinante della separazione tra chiesa e stato sulla pratica religiosa, postulando che l'assenza di questo processo, in una particolare società, porta inevitabilmente a un aumento del livello di religiosità dei suoi membri.

Per evidenziare l'infondatezza di questa ipotesi, Cherkaoui si affrettò, basandosi su tanti dati statistici, a inventariare una serie di controesempi, come la realtà della religiosità negli Stati Uniti, visto che i suoi cittadini sono tra i più religiosi al mondo nonostante l'esistenza di una certa separazione tra la chiesa e lo stato, e il caso della Turchia e dell'*Azerbaïdjan*, che sono costituzionalmente laici, ma i loro cittadini sono molto religiosi e condividono la stessa rigidità morale con i paesi in cui l'islam è la religione ufficiale di stato.

La quarta teoria: sottolinea l'esistenza di un nesso molto stretto tra la "nuova islamizzazione" e la politica di alcuni paesi che si sono dedicati a incoraggiare questo fenomeno attraverso le enormi capacità finanziarie che hanno stanziato a tal fine, come i paesi del Golfo.

Il difetto di questa teoria, secondo Cherkaoui, è che gli individui a cui è diretta la politica di questi paesi finanziatori sono percepiti come delle marionette più suscettibili di essere comandati, manipolati e sfruttati, e considerati come pasticcini flaccidi che possono essere riconfigurati non appena assaggiano i piatti

gustosi della "festa del petrolio". Peraltro, dice Cherkaoui, per dimostrare il valore esplicativo debole di questa teoria, basta evocare il fatto che "la nuova islamizzazione" della società egiziana, ad esempio, è decollata molti anni prima che il Regno dell'Arabia Saudita iniziasse a pompare i suoi soldi in essa. Di qui, ricorda Cherkaoui, la necessità di tenere conto che le risorse finanziarie non esercitano la loro influenza in questo caso se non come mezzo per assistere e sostenere movimenti che sono già convinti della legittimità della loro causa, e generalmente decisivi nelle loro scelte e orientamenti.

La quinta teoria: sottolinea l'esistenza di una stretta correlazione tra la "nuova islamizzazione" e il ruolo fondamentale che i media religiosi hanno svolto, così come la predicazione, la guida e le *fatawa*¹³, nella creazione di questo fenomeno. Soprattutto, dopo la moltiplicazione di certi canali satellitari che si sono trasformati in piattaforme ufficiali per la promozione di alcune sette religiose estremiste.

Ovviamente, Cherkaoui non nega il ruolo dei mezzi di comunicazione di massa nella creazione dell'opinione pubblica, in quanto è un potere morbido importante nella formazione degli atteggiamenti e dei gusti. Tuttavia, rifiuta categoricamente questa teoria perché, a suo avviso, sopravvaluta il potere e l'incidenza di questi media sul destinatario ed esagera il loro ruolo nella ristrutturazione della scena religiosa nelle società musulmane, generando, di conseguenza, questa "nuova islamizzazione". In seguito, al pubblico di destinazione viene negata ogni capacità di rifiutare o di mettere in discussione le informazioni in arrivo, dopo essere stato percepito come ricevitore passivo privo di ogni background critico e manipolabile facilmente dalla propaganda mediatica. In altre parole, questa teoria presuppone implicitamente che il suo comportamento assomigli a quello del cane di Ivan Pavlov¹⁴, cioè reazioni meramente condizionali e riflesse. Oltre a ciò, i dati sul campo, dice Cherkaoui, confermano che il processo di questa "nuova islamizzazione" ha iniziato a formarsi e le sue caratteristiche si stavano sviluppando molti anni prima dell'emergere di questa esplosione mediatica.

¹³ Parere giuridico emesso da un'autorità religiosa.

¹⁴ Mohamed Cherkaoui (2018), op-cit, p.119.

La prova di ciò è che il numero di moschee in Egitto, ad esempio, sia passato da 20.000 nel 1970 a più di 46.000 nel 1980¹⁵.

Per di più, questa ipotesi, aggiunge Cherkaoui, contraddice le conclusioni di alcuni studi sociologici che hanno cercato, dall'inizio degli anni Quaranta, di misurare gli effetti dei mezzi di comunicazione di massa sull'opinione pubblica, e hanno rivelato che i messaggi dei media non hanno alcuna influenza diretta sulle decisioni elettorali o altro. È interessante notare, Ad esempio, che nel loro libro « l'influenza personale »¹⁶ pubblicato in 1955, Paul Lazarsfeld ed Elihu Katz hanno affermato che la trasmissione e la diffusione delle informazioni passano attraverso la cosiddetta «teoria del flusso a due fasi di comunicazione» che sottolinea l'importanza della comunicazione personale e delle relazioni sociali, in generale, nel plasmare l'opinione pubblica. In particolare, mette in rilievo il ruolo decisivo che gli "opinion leader" svolgono nella selezione, interpretazione e rielaborazione delle informazioni che ricevono dai media, sulla base delle loro opinioni, prima di trasmetterle al pubblico.

La sesta teoria: spiega il fenomeno della "nuova islamizzazione" con l'eccessiva lealtà dei musulmani e la loro forte preferenza prioritaria per la loro identità religiosa piuttosto che per la loro identità nazionale. In altre termini, secondo questa teoria, i musulmani si identificano sempre con il loro gruppo religioso di riferimento, cioè la nazione islamica, invece del loro moderno Stato-nazione, perché quest'ultimo non soddisfa le loro aspettative politiche e sociali.

Cherkaoui sostiene che la ricerca internazionale condotta dalla "World Values Survey Association" ci porta a respingere questa ipotesi, dopo aver dimostrato che i cittadini dei paesi musulmani sono, in generale, più identificati con i loro paesi nazionali, rispetto ai cittadini dei paesi non musulmani, e più orgogliosi della loro nazionalità. Ciò nonostante la loro assoluta convinzione nel fallimento dei loro paesi nel raggiungere gli obiettivi desiderati.

Dopo avere confutato tutte le teorie sopra citate, in quanto sono le più diffuse nell'interpretazione del fenomeno della "nuova

¹⁵ Mohamed Cherkaoui (2018), *ibid*, p.119.

¹⁶ Elihu Katz, Paul Felix Lazarsfeld (2008). *Influence personnelle. Ce que les gens font des médias*. Trad par Daniel Cefaï. Paris: Armand Colin.

islamizzazione", in perfetta sintonia con lo spirito sociológico che mette in questione le evidenze e le credenze diffuse, Cherkaoui propone, nel seguito, altre quattro teorie considerate più capaci di altre, in virtù del loro contenuto esplicativo indicativo e della forza del loro valore rivelatore, d'identificare i fattori che generano questo fenomeno.

La settima teoria: spiega il fenomeno della "nuova islamizzazione" con il senso di "deprivazione relativa" dei giovani. Secondo i sociologi, questa sensazione si prova quando le persone «confrontano ciò che hanno effettivamente ottenuto (beni, servizi e *opportunità* di vita), non con quello che avevano dieci anni fa, ma con quello che gli altri hanno guadagnato, nello stesso periodo, nello stesso paese o in paesi vicini»¹⁷.

Alcuni economisti che hanno studiato la società egiziana, come Jean-Paul Carvalho e Christine Binzel, sono tra i più accesi sostenitori di questa teoria¹⁸.

Questi due ricercatori ritengono che lo Stato egiziano sia stato in grado di vincere la sfida dell'istruzione e dell'occupazione dopo la rivoluzione del 23 luglio 1952, poiché è riuscito ad aumentare il numero degli iscritti all'istruzione superiore, tra le due stagioni universitarie 1952/1953 e 1976/1977, a un tasso annuo del 32%. Inoltre, è stata, dall'inizio del 1960, in grado di fornire lavoro nel settore pubblico a tutti i titolari di diplomi di istruzione secondaria e superiore e di aumentare il tasso salariale del 128% durante il periodo 1962-1970. Tuttavia, con l'inizio degli anni Ottanta, è diventato difficile per lo Stato seguire la stessa strada. In seguito, la crescita dell'occupazione nel settore pubblico è diminuita, in un momento in cui il settore privato non era in grado d'integrare i giovani laureati.

Pertanto, i due ricercatori hanno cercato di studiare gli effetti di questi nuovi dati sulla struttura del mercato del lavoro, confrontando il grado di mobilità professionale della prima generazione (ccorte di anziani) nata nei primi anni Cinquanta, laureata e occupata nel pubblico impiego, con quella della

¹⁷Saad Eddine Ibrahim (2012), «I fattori delle rivoluzioni arabe», *Al-Mustaqbal Al-Arabi*, Centro per Gli Studi Sull'Unità Araba, p.131 (In arabo).

¹⁸ Si veda, ad esempio: Jean-Paul Carvalho, Christine Binzel (2017). «Education, Social Mobility and Religious Movements: The Islamic Revival in Egypt», *The Economic Journal*, 127, 2553-2580. [working paper] Online Appendix Press Release.

seconda generazione (coorte di giovani) nata nei primi anni Settanta che, invece, non ha usufruito dei suddetti vantaggi. In seguito, sono arrivati alle seguenti conclusioni:

- C'è un aumento del livello di scolarizzazione e del grado di mobilità educativa della seconda generazione rispetto alla prima generazione.
- C'è un calo del numero di posti di lavoro autonomo e di quelli assegnati ai lavoratori di livello superiore e colletti bianchi. Questa situazione ha spinto i giovani istruiti a perseguire professioni modeste e poco qualificate, senza le loro qualifiche accademiche, nel settore informale.
- Si registra una diminuzione del numero di laureati i cui padri non esercitavano una professione liberale e non erano dei quadri superiori di circa il 20% tra coloro che avrebbero potuto ottenere una professione simile a questo alto livello accademico.

Pertanto, i due ricercatori hanno concluso che c'è stata una significativa diminuzione dei rendimenti dell'istruzione in Egitto durante il periodo 1970-1990, che ha interessato principalmente i titolari di titoli di studi superiori e discendenti da gruppi sociali inferiori. In questo senso, hanno sottolineato che i privilegi di cui beneficiano gli individui provenienti da ambienti socioeconomici più elevati sul mercato del lavoro, sono dovuti principalmente al loro capitale sociale.

Sulla base di queste notazioni, Cherkaoui ha affermato di adottare la teoria della "deprivazione relativa dei giovani", ma con riserva. Perché può spiegare, a suo avviso, "l'islamizzazione" di quei gruppi sociali ed educativi su cui hanno lavorato John Paul Carvalho e Christine Pinzel, ma non può spiegare il processo di "islamizzazione" della società egiziana nel suo insieme.

L'ottava teoria: spiega la "nuova islamizzazione" con la percezione che i musulmani hanno di loro stessi e degli altri. Dall'inizio *del XIX secolo*, e in particolare dal rinascimento (la Nahda) suscitato dalla campagna di Napoleone in Egitto, il discorso arabo-islamico non ha smesso di porre la stessa domanda che è stata posta da Chakib Arslan (1869-1946) come segue: perché i musulmani sono arretrati mentre gli altri hanno progredito?

Coloro che hanno tentato di rispondere a questa angosciante e assillante domanda, che occupa ancora una vasta area nella coscienza arabo-musulmana, si sono divisi in due correnti di pensiero:

Una prima corrente ritiene che la causa principale dell'arretratezza e debolezza del mondo arabo-musulmano risiedesse nell'abbandono del modello storico-culturale e politico-sociale che regnava nella fase iniziale dell'islam, **cioè** all'epoca dei primi califfi successori del profeta maometto, qualificati spesso come "ben guidati". In altre parole, tale situazione di decadenza e lacerazione è dovuta all'allontamento progressivo dello spirito di questa esperienza storica considerata come l'epoca d'oro dell'islam poiché è stata purificata di ogni tipo d'innovazione etichettato come soltanto una idolatria o eresia (Bid'a).

Di conseguenza, la soluzione proposta da questa corrente per il risorgimento della *umma* consista, secondo le parole de Jamal al-Din al-Afghani, nel « ritorno alle regole della sua religione, all'adeguarsi alle sue disposizioni proprio come all'inizio[...]Chi cerca la riforma dell'*umma* con mezzi diversi da questo, commetterebbe un errore, farebbe della fine un inizio, sovvertirebbe l'educazione, contraddirebbe il sistema dell'esistenza. Così, si sbaglierebbe di grosso, aumentando la miseria della nazione e rendendola soltanto infelice»¹⁹.

Una seconda corrente, invece, ritiene che la causa di questa arretratezza storica debba essere cercata, in primo luogo, nelle costante aggressione delle potenze coloniali contro il mondo arabo con l'obiettivo di sfruttare la sua ricchezza e bloccare, perciò, la sua crescita, come nel caso dell'invasione mongola e turca o dell'imperialismo europeo e americano.

Cherkaoui crede che entrambe le risposte alimentino nei musulmani una certa propensione verso una visione rigorosamente manichea tra il sé e l'altro, in modo che non vedano la possibilità dell'esistenza del sé se non eliminando l'altro, e li spinge a trincerarsi dietro le fortificazioni del passato,

¹⁹ Jamal al-Din al-Afghani, Mohamed 'Abduh (2012), *Il legame indissolubile (Al-'Urwa al-Wuthqâ)*. Cairo: Fondazione Hindawi per l'istruzione e la cultura, p.52 (In arabo).

sperando di rimuovere, in tal modo, il legame di sottomissione dal loro collo e ripristinare il loro irraggiamento e influenza perduta.

Così, molti musulmani, ricorda Cherkaoui, provano un terribile senso di umiliazione, bassezza e indegnità. Di conseguenza, sono sopraffatti da sentimenti di odio, rabbia e un desiderio sfrenato di vendetta contro un Occidente sopraffatto da un senso di superiorità e arroganza, e mostra una inclinazione maggiore all'aggressività. Un Occidente i cui eserciti violano la sovranità delle loro terre, i suoi politici li disprezzano, i suoi mezzi di comunicazione di massa li demonizzano (in particolare Hoolywood) e alcuni dei suoi cittadini, ossessionati di una presunta invasione musulmana, li detestano.

Secondo Cherkaoui, i musulmani vivono intensi sentimenti d'ingiustizia e risentimento, subiscono diverse forme di discriminazione e una forte stigmatizzazione che è simile, in termini d'intensità, solo a ciò che vivevano gli ebrei. Pertanto, aggiunge, non abbiamo bisogno di una sorta di empatia emotiva eccezionale per capire cosa sta passando nella mente di musulmani-descritti come un "nuovo paria internazionale"²⁰- e per spiegare le ragioni che li portano a un ripiegamento su se stessi e li conducono a un irrigidimento identitario.

La nona teoria: spiega il fenomeno della "nuova islamizzazione" con le profonde trasformazioni morfologiche che hanno interessato le società musulmane negli ultimi decenni, causati dalla transizione da un sistema sociale tradizionale stagnante a un altro moderno, interattivo e competitivo, in cui le strutture sociali tradizionali sono state erose e i loro ruoli e funzioni si sono notevolmente indeboliti.

Le caratteristiche più importanti del primo sistema sono le seguenti²¹:

- Una struttura segmentaria che racchiude l'individuo in reti concentriche e circoli sociali sempre più grandi integrandolo fortemente.
- Un insieme di rappresentazioni e credenze collettive dominate da una religione popolare che è in perfetta armonia con la struttura morfologica.

²⁰ Mohamed Cherkaoui (2018), op-cit, p.129.

²¹ Mohamed Cherkaoui (2018), op-cit, p.173-174.

- Una regolazione sociale che lascia poca libertà d'interpretazione individualistica, aiutando così a fondere tutti gli individui in determinati gruppi prescindendo dalle loro pratiche e comportamenti, compresi quelli che appaiono devianti da una prospettiva esterna.
- Un potere centrale debole, bilanciato da forti potenze locali che spesso svolgono le funzioni essenziali di sicurezza, di politica sociale, imponendo la pace quando scoppia una guerra tra le tribù.

Per quanto riguarda il secondo sistema sociale, tra le sue caratteristiche più importanti troviamo²²:

- Un legame sociale fortemente indebolito a causa del disfacimento della solidarietà tribale e di lignaggio e dell'assenza di nuove istituzioni che avrebbero dovuto adempiere a questi ruoli.
- Rappresentazioni e credenze ancora tradizionali, ma senza la loro base morfologica -che è stata erosa-convivendo con le illusioni offerte dalla civiltà urbana e dal progresso indefinito della modernità.
- Una regolazione sociale debole in cui le norme sono diventate confuse e dove regna l'anomia nel senso durkheimiano del termine.
- Un potere centrale organizzato, dotato di moderni mezzi di controllo esercitando la propria autorità in modo tirannico, e una burocrazia prebendata e corrotta che è progressivamente divenuta autonoma.

Tutte queste considerazioni prese insieme, hanno spinto Cherkaoui a sottolineare che il fenomeno della "nuova islamizzazione" non può essere compreso, senza rendersi conto degli effetti di questa transizione su molti musulmani nostalgici che non riescono a staccare mentalmente dal cosiddetti "bei tempi andati irripetibili", rifiutando questo processo/rottura, guardandolo come un segno di deterioramento e un indicatore di sconfitta sociale.

Accanto a queste nuove condizioni macrosociologiche in cui si sono trovati i musulmani, con il malessere profondo e il disorientamento generale che hanno generato nelle strutture

²² Mohamed Cherkaoui (2018), *Ibid*, p.174.

della loro coscienza individuale e collettiva, si sono aggiunte altre variabili come: il fallimento di molti programmi di modernizzazione messi in atto nel mondo musulmano, l'illecito arricchimento diffuso, il predominio dell'economia di "rendita" e della cultura consumistica, la corruzione onnipresente, l'abuso di potere, la scarsità delle offerte di lavoro, l'aumento delle disuguaglianze sociali e spaziali etc.

Ciò non significa che Cherkaoui adotti una visione « miserabilista » ed economicistica al fenomeno della "nuova islamizzazione" cercando le sue cause negli aspetti legati esclusivamente alla povertà e riducendo i suoi elementi condizionanti ai fattori prettamente socio-economici. A suo avviso, la miseria non può spiegare questo fenomeno, perché tutti i dati empirici confermano che il tenore di vita dei cittadini di paesi musulmani ha registrato un miglioramento tangibile negli ultimi decenni. Ad esempio, il prodotto interno lordo di questi paesi è cresciuto di oltre 6% in un decennio, ed il potere d'acquisto della loro popolazione si è notevolmente accresciuto, proprio come il tasso di scolarizzazione e la loro speranza di vita alla nascita²³. Per Cherkaoui, pensare che la condizione d'estrema povertà sia la variabile esplicativa chiave e il fattore determinante alla base della "nuova islamizzazione" è una grossolana riduzione della complessità e della *multidimensionalità* di questo fenomeno.

La decima teoria: sostiene che la "nuova islamizzazione" sarebbe una conseguenza, a volte intenzionale e premeditata a volte non intenzionale e non voluta, di strutture d'interazioni che rafforzerebbero la religiosità degli individui secondo il modello della palla di neve o "l'effetto Matteo"²⁴.

Cherkaoui non nega l'importanza di questa teoria microsociologica, che sottolinea il ruolo della pressione sociale nel guidare scelte e formulare atteggiamenti, tuttavia, la considera incompleta. In questo senso, per colmare le lacune di questa teoria, Cherkaoui propone di arricchirla con tre illuminazioni/ annotazioni sociologiche complementari, elencate di seguito:

²³ Mohamed Cherkaoui (2018), op-cit, p.175.

²⁴ Mohamed Cherkaoui (2018), ibid, p.133.

Primo: se una buona reputazione aiuta fortemente la diffusione di idee, prodotti e organizzazioni, è chiaro che il successo di alcuni movimenti islamisti sia dovuto alla grande credibilità di cui godono grazie al loro intenso lavoro sociale, all'autorità carismatica dei loro leader e al comportamento dei loro militanti che si presentano come modelli di virtù e integrità in società la cui corruzione d'élite è diventata l'argomento preferito delle classi sociali medie e svantaggiate. Questo perché non si può trascurare il ruolo chiave dell'imitazione nello spiegare il comportamento sociale, come ha evidenziato Gabriel Tarde, dal 1890, nel suo libro "le leggi dell'imitazione"²⁵, sottolineando che gli individui sono spesso inclini, nel loro comportamento personale come nelle loro scelte di consumo materiale e intellettuale, all'imitazione dei leader spirituali e delle élite la cui esistenza risponde ad una specifica esigenza sociale.

Secondo: se l'espansione e la diffusione della religiosità non avviene in un vuoto sociale, la presenza o l'assenza di ciò che Cherkaoui chiama "*i beni succedanei* o beni sostituti", che sono in grado di soddisfare la domanda sociale, influiscono positivamente o negativamente sulla forza del suo slancio. Secondo Cherkaoui, tra i beni la cui assenza rafforza l'intensità del sentimento e della pratica religiosa nelle società musulmane, si possono citare l'assenza dei sistemi politici democratici e la debolezza dei partiti politici tradizionali dopo avere gettato tra le braccia del regime al potere. Di conseguenza, i suoi membri ed elettori, sono diventati privi di tutti gli strumenti di autodifesa, e si sono ritirati o si sono trasformati in facili prede nelle grinfie di movimenti islamisti.

Tutte queste variabili potrebbero contribuire, secondo Charkaoui²⁶, a diffondere e rafforzare l'idea di salvezza attraverso un'ideologia professata dai gruppi messianici e dai loro intellettuali proletaroidi nel senso weberiano del termine.

Terzo: la struttura del mercato, le caratteristiche, i benefici effettivi o attesi, i costi e i rischi che il consumatore assume adottando un'idea o un comportamento, sono tutti fattori suscettibili d'incidere sulla diffusione della religiosità. Ciò non significa che si possa ridurre le determinanti del credo religioso a

²⁵ Gabriel Tarde (1890), *Les lois de l'imitation : étude sociologique*. Paris: Alcan.

²⁶ Mohamed Cherkaoui (2018), op-cit, p.137.

preoccupazioni prettamente e esclusivamente strumentali, perché l'ideale morale, secondo l'espressione di Emile Durkheim, è irriducibile al movente utilitario²⁷.

Alla luce di quanto precede, Cherkaoui ha riconosciuto con tutta l'umiltà scientifica che il grande sforzo teorico che ha compiuto per identificare le cause determinanti l'insorgere d'un fenomeno complesso come la "nuova isalmizzazione" e per mettere in luce le trasformazioni che attraversano il campo religioso musulmano, contribuendo così ad arricchire la sociologia dell'islam, rimane, generalmente, incompleto e non del tutto convincente. Di conseguenza, non pretende né l'eshaustività né la perfezione.

4. Conclusione

Dopo un diligente sforzo decostruttivo e una profondità analitica del contesto sociologico generale che avrebbe nutrito il processo della "nuova islamizzazione" delle società musulmane, Cherkaoui ha sottolineato che ogni tentativo di spiegare questo fenomeno complesso ricorrendo a un unico approccio teorico e a una spiegazione monocausale è una sorta d'ingenuità scientifica, che conduce inevitabilmente a cadere nella trappola di varie tendenze riduttive ed estorsive. È evidente, dice Cherkaoui, che qualsiasi teoria che si considera generale, rivendicando la capacità di spiegare tutto, è solo una metateoria che risponde alla nostra infinita ricerca di una visione unificatrice²⁸.

Partendo da queste premesse teoriche, Cherkaoui conferma la sua adesione non a una sola teoria ma piuttosto a quattro, considerate più fruttuose e più feconde delle altre a identificare le determinanti di questo fenomeno e sondarne le profondità. In questa prospettiva, Cherkaoui mette in guardia contro la visione a-storica e essenzialista dell'islam che tende a spiegare gli atteggiamenti e i comportamenti dei musulmani con l'islam, supponendo l'esistenza d'un presunto "*homo islamicus*" fuori dalle strutture spazio-temporali del contesto. *A suo parere, la religione nelle società musulmane ispira e influenza fortemente il*

²⁷ Émile Durkheim (1990), *Les formes élémentaires de la vie religieuse : le système totémique en Australie*. Paris : Quadrige/PUF, p.23.

²⁸ Mohamed Cherkaoui (2018), op-cit, p.18.

loro ordine morale, tuttavia, non trascende od oltrepassa tutte le strutture del loro sistema sociale²⁹.

Ovviamente, dopo aver misurato il livello di tolleranza di musulmani e non musulmani nei confronti dell'aborto, rapporti sessuali prematrimoniali, prostituzione, omosessualità, suicidio ed eutanasia, Cherkaoui ha riconosciuto le divergenze a volte schiaccianti tra l'ethos di musulmani caratterizzato da un elevato puritanismo e intolleranza e l'ethos degli europei e americani descritto come flessibile e tollerante. Tuttavia, queste differenze, ricorda Charkaoui, non giustificano la credenza nell'esistenza di una mentalità musulmana statica e a-storica che si oppone in maniera assoluta ed eterna a quella "Occidentale". Poiché la differenza tra l'islam e le altre religioni, e tra le società musulmane e non musulmane sarebbe soltanto una differenza di grado e non di essenza o di genere³⁰.

Come ogni impresa umana, l'approccio di Charkaoui ai cambiamenti religiosi nelle società musulmane non è privo di difetti o imperfezioni. Quando parla della "nuova islamizzazione", per esempio, occulta il fatto che questo processo complesso - che sembra essere una realtà certa - sta paradossalmente progredendo e espandendo, di pari passo con altri due processi importanti in corso: si tratta della secolarizzazione che sta coinvolgendo maggiormente tante di queste società e della *laicità silenziosa che da tempo ne travolge e trascina l'architettura istituzionale*³¹. Oltre a ciò, nonostante la molteplicità di modalità con le quali i musulmani vivono la loro propria esperienza di fede, data la pluralità dottrinale, giurisprudenziale e culturale dell'islam, ci pare che Cherkaoui abbia trascurato del tutto la diversità del loro vissuto religioso riducendola ad un'unica configurazione e un solo aspetto esclusivo, cioè a una religiosità ortodossa, dogmatica, letteralista, scritturale, esibizionista e collettiva. In questo quadro interpretativo, ci sembra che Cherkaoui abbia erroneamente concepito questo islam rigorista come se fosse un bulldozer che è stato in grado di distruggere e sradicare, nel giro di pochi decenni, tutti gli altri tipi

²⁹ Mohamed Cherkaoui (2018), Ibid, p.111.

³⁰ Mohamed Cherkaoui (2018), op-cit, p.199.

³¹ Per maggiori dettagli, se veda, ad esempio: Khalid Chahbar (2019), «I paradossi del panorama religioso marocchino: Aspetti e prospettive», *Idafat*, №. 47-48, *Estate-Autunno*, pp.142-165 (in arabo).

di religiosità trovati sulla sua strada, compreso l'islam popolare. E così facendo, aveva trascurato l'estrema varietà dei modi di essere musulmano, e aveva ignorato, in particolare, l'accresciuto peso della religiosità privata e individuale nel panorama religioso musulmano negli ultimi decenni. Basta ricordare, ad esempio, che l'indagine sociologica condotta sui "valori e pratiche religiose in Marocco" ha rivelato che il rapporto dei marocchini con la religione «avviene senza la mediazione delle istituzioni tradizionali e tende a diventare anonimo, individuale e diretto»³².

Inoltre, nonostante la sua continua insistenza sul fatto che le generalizzazioni che fa «dovrebbero essere contestualizzate e interpretate con cautela a causa della diversità delle situazioni locali»³³, Cherkaoui tendeva spesso a mettere erroneamente tutti i movimenti islamici nello stesso calderone, nonostante la loro estrema eterogeneità. Di fatto, ci sembra che Charkaoui non tiene infatti conto della notevole evoluzione ideologica che alcuni di questi movimenti hanno subito negli ultimi decenni, entrando, di conseguenza, in una nuova fase chiamata da Asef Bayat, "l'era del post-islamismo", intendendo con esso una condizione e un progetto che cerca di « coniugare islam e scelta individuale e libertà in tutti i suoi aspetti da un lato, e democrazia e modernità dall'altro »³⁴.

Nonostante queste lacune e limiti, non si può far meno di stupirsi di fronte alle diverse angolazioni e varie risorse di carattere enciclopedico che Cherkaoui ha impiegato per analizzare le trasformazioni religiose che stanno interessando le società musulmane. Soprattutto mediante il suo libro "Saggio sull'islamizzazione", che offre una riflessione profonda e ricca d'informazioni sulle società musulmane, ma senza ricevere, in cambio, l'attenzione significativa che merita, cioè l'ampio seguito e il dibattito costruttivo che avrebbero potuto premiare la sua fertilità teorica ed epistemologica, e ricompensare la forza e il rigore del suo ragionamento.

³² Mohammed El Ayadi, Hassan Rachik, Mohamed Tozy (2007), *L'islam au quotidien : Enquête sur les valeurs et les pratiques religieuses au Maroc*. Casablanca : Editions Prologues, p.96.

³³ Mohamed Cherkaoui (2018), op-cit, p.135.

³⁴ Asef Bayat (2013), «Post-Islamism at Large», in *Post-Islamism: The Changing Faces of Political Islam*, ed. by Asef Bayat, New York: Oxford University Press. Tradotto in arabo nel 2016 da Mohamed Al Arabi, Beirut, Casa editrice "Jadawil", pp.30-31.

5. Riferimenti bibliografici

- Al-Afghani Jamal al-Din, 'Abduh Mohamed (2012), *Il legame indissolubile (Al-'Urwa al-Wuthqâ)*. Cairo: Fondazione Hindawi per l'istruzione e la cultura (In arabo).
- Bayat Asef (2013), «Post-Islamism at large», in *Post-Islamism: The changing faces of political islam*, ed. by Asef Bayat, New York: Oxford University Press.
- Bel Alfred (1917), « Coup d'œil sur l'islam en berbérie », *Revue de l'histoire des religions*, Vol. 175.
- Khalid Chahbar (2019), «I paradossi del panorama religioso marocchino: Aspetti e prospettive », *Idafat*, №. 47-48, *Estate-Autunno*, (in arabo).
- Cherkaoui Mohamed (2018), *Essai sur l'islamisation: changements des pratiques religieuses dans les sociétés musulmanes*. Paris : Sorbonne université presses, 2018.
- Cherkaoui Mohamed (2011), *Crise de l'université : Le nouvel esprit académique et la sécularisation de la production intellectuelle*. Paris : Librairie Droz.
- Cherkaoui Mohamed (2006), *Le paradoxe des conséquences : Essai sur une théorie wébérienne des effets inattendus et non voulus des actions*. Genève/Paris: Droz.
- Cherkaoui Mohamed (2006), « Le fondamentalisme islamique: Esquisse d'une interprétation », *Commentaire*, n°114.
- Cherkaoui Mohamed (1986), *Sociologie de l'éducation*. Paris, PUF, "Que sais-je ?".
- Cherkaoui Mohamed (1979), *Les paradoxes de la réussite scolaire : sociologie comparée des systèmes d'enseignement*. Paris : PUF, 1979.
- Carvalho Jean-Paul, Binzel Christine (2017). «Education, Social Mobility and Religious Movements: The Islamic Revival in Egypt », *The Economic Journal*, n 127. [working paper] Online Appendix Press Release.
- Durkheim Émile (1990), *Les formes élémentaires de la vie religieuse : le système totémique en Australie*. Paris : Quadrige/PU.
- Douté Edmond (1909), *La société musulmane du Maghreb : Magie & Religion dans l'Afrique du nord*. Alger : typographie Adolphe Jourdan.
- Saad Eddine Ibrahim (2012), «I fattori delle rivoluzioni arabe», *Al-Mustaqbal*

- *Al-Arabi*, Centro per Gli Studi Sull'Unità Araba (In arabo). Tarde Gabriel (1890), *Les lois de l'imitation : étude sociologique*. Paris: Alcan.

Médias & migration : L'image de l'Autre entre représentations et stéréotypes !

Mustapha Elouizi
Université Sidi Mohammed Benabdellah
warayni@gmail.com

Introduction

Avec l'accroissement des flux des migrants subsahariens au Maroc, pays normalement de passage, vers l'Europe, les médias ont été mis à rude épreuve. Au fil des couvertures, les journalistes, tous supports confondus, ont produit des stéréotypes divers, donnant une image ressemblant à ce que signifient les concepts d'Identité, d'étranger et de l'Autre dans l'espace public. Une image qui montre aussi l'ampleur des représentations et stéréotypes envers les Autres, quelque soient leurs origines, nationalités, couleurs, cultures et religions... Cet article entend attaquer trois principaux axes, à savoir le phénomène des médias et les Autres, puis le phénomène d'identité et de stéréotypes et enfin s'arrêter par voie d'analyse sur certaines manifestations médiatiques...

A l'heure du déficit interculturel, les médias semblent posséder et user de cette manie de simplifier les situations sociales les plus complexes. Ils peuvent, en effet, résumer en de simples expressions phrastiques et en de banales situations cognitives, des conditions aussi enchevêtrées que celle de la migration et du rapport à l'Autre. Avec l'accroissement des flux des migrants subsahariens vers le Maroc, pays normalement de passage vers l'Europe, les médias ont été mis à rude épreuve. Au fil des couvertures, les journalistes, tous supports confondus, produisent des stéréotypes divers, donnant une image de ce que signifient les concepts d'Identité, d'étranger et de l'Autre dans l'espace public.

Bien que le vingt et unième siècle soit le signe d'une ère de progression technologique et scientifique, les idéologies n'ont jamais été aussi présentes; la seule différence, peut-être, est que cette fois-ci, elles agissent de manière tacite, incitant à la haine et au rejet de l'Autre. Le relais principal de toute cette matière idéologique n'étant que les médias de tous types.

En voulant informer leurs audiences, les médias ne rapportent pas uniquement de l'information, mais en construisent aussi, en procédant à un découpage de la réalité. Chemin faisant, ils cultivent leurs discours, « dessinent » l'image de l'Autre et veulent saisir le pourquoi de l'existence de cette image et les formes qu'elle prend et qu'elle doit prendre dans le milieu social. Autrement-dit, nous nous proposons dans cet article d'analyser les représentations collectives ou stéréotypes présents dans le discours médiatique et nous nous intéresserons essentiellement à la représentation de l'identité d'un groupe social ou d'un individu (migrant) en confrontation à l'altérité.

Cet article entend attaquer trois principaux axes, à savoir l'image de l'autre dans les médias, puis le phénomène d'identité et de stéréotypes et enfin s'arrêter par voie d'analyse sur certaines manifestations médiatiques.

1. L'image de l'autre dans les médias

L'image de l'Autre est un sujet omniprésent dans toutes les disciplines des sciences sociales et humaines et sa représentation reste au fond un exercice assez complexe qui pourrait glisser en un acte très léger et sans aucune réflexion profonde. Nous ne pouvons peut-être pas élucider cette expérience sociale et cognitive qu'en se penchant sur l'image que nous réservent les Autres. Car cela nous permet également de décider du moule et de la case dans lesquels « Nous » rangeons les « Autres », et où les Autres décident, à leur tour, de nous ranger. Bien évidemment, l'on se trouve face à une image de soi, en tant qu'Autre. Tzvetan Todorov s'était interrogé sur ce processus cognitif : « *comment doit-on se comporter à l'égard de ceux qui n'appartiennent pas à la même communauté que nous?* »¹.

L'exercice nécessite également de se pencher sur l' « Autre » qui est en « Nous ». Une grande partie de cette image est souvent l'œuvre d'une catégorisation stéréotypée, une image forgée en une période historique, durant un événement de longue ou courte durée (guerre, match de foot...), où suite à des

¹ Todorov T. idem p 506

divagations intellectuelles, sociales, religieuses, justifiant des actions politiques ou militaires, telles que les justifications données à la colonisation. Levi Strauss en avait parlé dans son livre «Race et histoire»: « *C'est dans la mesure même où l'on prétend établir une discrimination entre les cultures et les coutumes que l'on s'identifie le plus complètement avec celles que l'on essaye de nier. En refusant l'humanité à ceux qui apparaissent comme les plus sauvages ou barbares de ses représentants on ne fait que leur emprunter une de leurs attitudes typiques. Le barbare, c'est d'abord l'Homme qui croit à la barbarie* »².

L'image du représenté est aussi un prétexte pour évoquer ainsi de l'Image dans tous ses états : L'image qui guide, oriente, manipule, occulte, dérange, fait peur, tue, ment, divulgue, dénonce, accuse...etc,. L'un de ceux ayant beaucoup travaillé sur la question de l'image de l'autre dans les médias est le néerlandais Van Dijk qui affirme de manière claire et sans ambages que la stratégie journalistique est de représenter « négativement » les Autres en fonction du groupe majoritaire qui est la société autochtone. « *Structures of headlines, leads, thematic organization, the presence of explanatory background information, style, and especially the overall selection of newsworthy topics are thus indirectly controlled by the societal context of power relations (...) It is therefore crucial for this study to examine in detail these relationships between societal power relations on the one hand, and the precise structures of news reports, as they are mediated through the practices and social cognitions of the reporters and the editors of the Press, on the other hand* »³.

C'est ainsi dire avec Van Dijk⁴ que les médias restent un champ fertile pour la prévalence des stéréotypes et que l'image de l'Autre ne trouve que peu de chance d'être relayée de manière correcte, tellement ces médias se prennent pour le porte-parole

²Levi-Strauss C. *Race et histoire*, Paris, Denoël, 1961, p 22

³ Dijk T. V *Le racisme et la presse*, 1991, Routledge, London & New York, p 41

⁴ Van Teun Dijk est un linguiste contemporain hollandais est l'un des fondateurs de l'analyse critique du discours. Il a écrit plusieurs articles et livres dans ce sens notamment « Le racisme et la presse », « le racisme dans le discours des élites »...

de leurs corporations et leurs communautés, ou encore de leurs petits groupes d'intérêts divers! Il s'agit d'une vision, qui s'érige en un traitement qui nous reconforte dans nos positionnements, nous assurant, autant que faire se peut, que nous ne sommes pas seuls et que notre voix se trouve du coup fortifiée et protégée. Partant, nous n'avons plus besoin d'analyser ni d'argumenter. Les clichés, les préjugés et stéréotypes sont là pour assurer le processus devant se charger de convaincre. Les moyens et outils ne manquent pas, dans la mesure où l'on recourrait à plusieurs procédés journalistiques comme le souligne à raison Dijk : « *Ainsi, outre la communication de l'information et la formation de l'opinion, les médias sont attendus à divertir, ne serait-ce que pour dynamiser les ventes. En d'autres termes, la reproduction de le pouvoir, et donc la reproduction du racisme, par les médias doit être soigneusement définie également comme une pratique productive semi-autonome, avec son propre cadre idéologique complexe, ses propres codes culturels et son propre économie politique* »⁵ (Nous traduisons).

Les progrès faits par l'humanité en matière scientifiques ne suffisent pas à mettre de côté les images stéréotypées et ces clichés bien brossés par les Médias de masse. Roland Barthes n'omet pas de le souligner dans ses « Mythologies » : « *la science va vite et droit en son chemin ; mais les représentations collectives ne suivent pas, elles sont des siècles en arrière, maintenues stagnantes dans l'erreur par le pouvoir, la grande presse et les valeurs de l'ordre* »⁶, et par l'appareil idéologique de l'Etat, comme dirait le philosophe français Louis Althusser. « *Si le média a le pouvoir de décider de ce qui est vrai de ce qui ne l'est pas, il a aussi celui, tout aussi important peut-être, de choisir la forme dans laquelle présenter les choses qu'il a*

⁵ Dijk V. idem, p 42. « *Thus, besides the communication of information and the formation of opinion the media are expected to entertain, if only to boost sales. In other words, the reproduction of power, and hence the reproduction of racism, by the media is to be carefully defined also as a semi-autonomous productive practice, with its own complex ideological framework, its own cultural codes, and its own political economy* ».

⁶ Barthes R. *Mythologies*, Paris Seuil, 1957, p72-73

retenues pour vraies »⁷, estime l'écrivain américain Michael Schudson. Une assertion qui lance un champ d'étude assez important, pour tout chercheur, à savoir les mécanismes à même de doter les médias du pouvoir de structurer non seulement l'information, mais aussi et surtout le public qui s'en nourrit.

Le sentiment d'appartenir à une communauté supérieure ou inférieure fait souvent produire des images sur l'Autre, qui ne sont jamais fondées sur une base rationnelle ou éthiques. Dans « Identités meurtrières »⁸, Amin Maâlouf explique comment l'Autre et le Nous sont des notions mutables, en fonction du temps et de l'espace, à travers l'exemple de cet homme qui se proclamait il y a vingt-cinq ans en tant que « Yougoslave », puis avec la guerre des Balkans, il s'est rappelé qu'il est « musulman » et par la suite, il s'est découvert une nouvelle identité pour dire « je suis bosniaque ». Même chose pour beaucoup de marocains qui aimaient bien se ranger dans une case de peuple « Arabe », bien que l'amazighité du pays n'est pas à démontrer!

Edward Said, l'un des grands penseurs à avoir pointé du doigt une certaine tendance à fabriquer une image particulière de l'Orient se penche, examine dans son livre « *L'orientalisme – l'Orient créé par l'Occident* »⁹, comment l'Occident construit-il son identité, et ce grâce à sa représentation et à son discours sur l'Autre, à savoir notamment « l'Orient ». De longues études ont permis à Edward Said d'entreprendre une analyse critique portant sur les œuvres littéraires, les récits de voyage, les textes scientifiques ou politiques de l'Occident du dix-neuvième et vingtième siècles. Il a fini par mettre l'accent sur la dimension éminemment politique et idéologique de la création de l'Orient par l'Occident, de la création de l'Autre par le Moi, et vis-versa.

La machine médiatique et l'industrie culturelle occidentale façonnent le tout à leur guise. En effet, Adorno et Horkheimer¹⁰

⁷ Schudson M. *Le pouvoir des médias* Editions Nouveaux Horizons, traduit de l'américain par Monique Berry, Paris, 2001, p 81

⁸ Maâlouf A. *Identités meurtrières* Ed Grasset & Fasquelle, Paris, 1998

⁹ Edward W. S. *L'orientalisme – l'Orient créé par l'Occident* ; Editions Seuil, année 2013, traduit par Catherine Malmoud, Paris, pp 578

¹⁰ Adorno T. & Horkheimer M. *La dialectique de la raison – Fragments*

pensent que l'industrie culturelle mène naturellement à une déprivation culturelle, à cause notamment du mariage entre culture et divertissement, avec en plus le fait de privilégier la rationalité technique et la standardisation des normes culturelles. Les médias et leur rôle dans la société font altérer beaucoup d'images et d'attitudes. Ainsi, et depuis la guerre de 1967, à titre d'exemple, les faiseurs d'opinion en Occident n'ont cessé de façonner, mais aussi d'amplifier des images et représentations grossières, réductrices et ouvertement racistes des arabes et musulmans. L'on est parti des « Chameliers », aux « riches stupides », puis des « bédouins » aux « terroristes ». Et à chaque ère son image.

Le rôle manipulateur des médias n'est secret pour personne. Umberto Eco en a même dépeint les arcanes de manière méticuleuse, et n'a pas manqué, au passage, d'épingler le rôle de fabrication de fausses images sociétales, dans son nouveau roman « Numéro zéro »¹¹. Il s'agit de l'histoire de Braggadocio, un journaliste italien recruté par un patron au début des années 90 du siècle dernier. On le convainc qu'il s'agit d'un journal pour la recherche de la vérité. Le média commet tout ce dont on ne peut pas être fier dans le domaine de la profession: Manipulations, extorsions, calomnie, désinformation, complots, diffamation... Bref, il résume tous les maux de la presse écrite italienne utilisée par les grands réseaux mafieux, pour des fins à la fois commerciales, politiques et idéologiques... mais aussi pour se faire fabriquer une image à soi et aux Autres.

2. Stéréotypes et représentation et médias

Bien qu'il s'agisse en apparence de deux concepts utilisés souvent pour la même signification, il existe des nuances sémantiques à prendre en considération. Pour la représentation, selon Moscovici (1976), il s'agit d'un « *système de valeurs, notions et pratiques relatives à des objets, aspects ou dimensions du milieu social, qui permettent non seulement d'établir le cadre de vie des individus et des groupes, mais*

philosophiques; Editions Gallimard 1974 ; Paris, pp 281

¹¹ Eco U. Numéro zéro Roman Grasset & fasquelle pour la traduction française, Paris, 2015

constituent également un instrument qui aide à l'orientation de la perception d'une situation et à l'élaboration des réponses ». L'on dirait que c'est pratiquement incontournable, puisque ce système de valeurs est responsable de la production de comportements et de réactions.

Alors que pour le stéréotype est « *une représentation collective (...) constituée par l'image simplifiée d'individus, d'institutions ou de groupes* »¹². L'on ajouterait que le stéréotype est une représentation sociale collective. Il faut dire que la connotation péjorative des termes « stéréotype » et « cliché » continue de s'imposer, puisqu'ils parviennent à rendre compte, de manière plus ou moins subjective, des valeurs et idées majeures d'un contexte socioculturel dans lequel ils s'inscrivent. Voilà donc une certaine énonciation collective, produite généralement de manière passive et irréfléchie. La valeur imposée par le stéréotype s'installe donc sans moyens de persuasion ou de conviction, puisque le contraire est ressenti comme étant un fait « étrange » rejeté par la collectivité. Il s'agit ainsi d'un phénomène social qui rend compte de l'état de l'esprit collectif par rapport aux différentes questions débattues ou même tues. Il renseigne certainement sur les différents discours préalables qui révèlent un sens social préexistant, à même de fédérer un groupe ou une communauté.

Tout compte dit, les représentations sont beaucoup plus que des images de type mental, dans la mesure où elles sont étroitement liées au domaine social et partant à la réalité concrète. Elles ne sont pas non plus de simples « opinions sur un phénomène », « des attitudes envers un individu ou un groupe », ni également de simples « images sur l'Autre ». Il faut y voir de véritables savoirs collectifs destinés à interpréter et à modifier la réalité. Elles visent la production de comportements et participent au fonctionnement de la pensée sociale par le fait qu'elles sont, simultanément, des produits du milieu social et participent en permanence à la constitution de la réalité sociale. Leur importance est majeure car elles fournissent des grilles de décodage, d'interprétation et d'explication de la réalité. Les individus accèdent au monde des

¹² In Ryth Amossy et Anne Herschberg Pierrot *Stéréotypes et clichés*, Paris, Nathan, Coll, p 128, 1997.

représentations dès leur naissance; et ce n'est qu'ultérieurement, au cours de la communication interpersonnelle, qu'ils identifient leurs semblables comme appartenant à certaines catégories sociales, sur lesquelles repose la construction de l'altérité. Les représentations qui concernent l'altérité sont ensuite construites et reconstruites en permanence par les moyens de communications en masse, notamment par les médias.

La communication médiatique reste, dans ce contexte, un processus où un ou des sujets sociaux communiquent quelque chose à un ou d'autres sujets sociaux, en fonction d'un « contrat de communication », signe révélateur d'un processus de construction intersubjective et explicite. Partant, le constat est manifeste: Le secteur de la communication médiatique est devenu objet de plusieurs enjeux culturels et politiques. En effet, les supports médiatiques, notamment la presse écrite, numérique et audiovisuelle « sèment » certaines conceptions de la réalité. Le processus de sélection, de production du récit informatif et la mise en scène des événements mènent à la construction d'une « réalité médiatisée », fréquemment différente de la réalité sociale. D'ailleurs, dans son livre sur « Le pouvoir des médias »¹³, Michael Schudson explique comment le journaliste détient l'avantage de décider de ce qui est vrai et ce qui ne l'est pas... Un pouvoir à même de donner forme à un contenu qui pourrait se métamorphoser d'une forme à une autre.

Autrement-dit, la représentation constitue une catégorie intermédiaire entre le concept et la perception: ce qui est perçu passe par ce qui est représenté pour arriver au concept. Mais, pourquoi est-il aussi simple d'emprunter cette voie de catégorisation et de schématisation? C'est ce que nous appelons la voie/la loi du raccourci. En fait, il est un besoin chez les êtres de découper le milieu dans lequel ils vivent et la réalité sociale qui y prévaut; il serait ainsi pour eux plus facile à cerner et à contrôler, voire de rendre la réalité plus prévisible. Il s'agit d'une autre manière de combattre la peur du complexe, de l'imprévisible et de l'explicite.

¹³ Schudson M. *Le pouvoir des médias* traduit de l'américain par Monique Berry, Editions Nouveaux Horizons, Paris 2007

De cette manière, l'on arrive aussi à comprendre et à expliquer facilement les comportements des gens faisant partie d'un groupe social donné (Jaspars & Hewstone, 1982)¹⁴. Du coup, l'on a moins de difficulté à appréhender notre monde et notre entourage, car, pour cela, il suffit de choisir un paradigme approprié ou pris en tant que tel de notre mémoire, afin d'établir une relation négative ou positive et par conséquent de procéder à une sorte d'évaluation d'une réalité ou d'un rapport social. Barthes (1975)¹⁵ souligne, quant à lui, cette opinion banale que véhicule le stéréotype, renvoyant souvent au discours minimal partagé et adopté par un grand nombre de gens. C'est donc un système de référence, un certain nombre de connaissances « en stock » que l'homme utilise pour articuler la réalité.

Bien que nous croyions que le stéréotype est généralement fixe, généralisateur et réducteur, il reste pour autant très riche, pour ses compétences à nous permettre le décodage de la réalité et l'association d'un objet ou un être à une catégorie générale. Le stéréotype est singulier, grâce notamment à sa capacité d'apporter un éclairage cognitif à l'interprétation d'un certain état des choses: il permet ainsi de façonner la vision que le lecteur ou auditeur peut avoir de la réalité qui l'entoure.

3. Migration dans les médias marocains

Traditionnellement, la migration n'était traitée dans les médias marocains que sous forme de dépêches courtes, ayant trait aux MRE. Spatialement situé dans le dehors, le phénomène et ses ramifications problématiques n'avaient pas beaucoup d'ampleur sur le dedans et partant, il n'y avait pas de quoi s'inquiéter outre mesure. Mais, depuis la fin du siècle, les choses vont changer avec les flux de migrants successifs accédant au territoire marocain.

L'étau allait se resserrer au fil des ans, surtout avec le changement des données géopolitiques qui feront du Maroc,

¹⁴ Jaspars M. & Hewstone J. (1982). *Social representations, social attribution and social identity* : the intergroupe image of « public » and « comprehensive » schoolboys. *European journal of psychology*, 12, pp 241-269

¹⁵ Barthes R. Roland Barthes par Roland Barthes (1975). Editions Le seuil, Coll Ecrivains de toujours,

soutenu par l'Union européenne¹⁶, un premier rempart contre ce genre de migration. En 2008, l'Union européenne allait saluer « *les efforts du Maroc pour faire face à l'immigration clandestine qui ont conduit à une réduction substantielle de ces flux en provenance de ce pays* »¹⁷. Une partie des candidats à l'immigration choisira avec le temps d'y rester au Maroc et d'y faire sa vie. D'un territoire de transit et de passage, le Maroc devient malgré lui un territoire d'accueil. Ce qui était un problème du dehors, bien rangé dans les pages internes des journaux et souvent délaissé par les rédactions du journal télé de vingt heures allait s'ériger, bon an mal an, en un fait/faix quotidien imposant. Le législateur était obligé d'accompagner et d'anticiper ces développements. L'on assistera à la promulgation d'une Loi 02-03 de 2003 relative à l'entrée et au séjour des étrangers, à l'émigration et l'immigration irrégulières. Si les autorités prétendent que cette loi relève du respect de l'engagement pris par le Maroc envers ses partenaires européens, les défenseurs des droits des migrants n'y voient qu'un moyen de « *criminalisation de l'émigration en prévoyant des peines d'emprisonnement pouvant aller jusqu'à six mois pour un simple émigrant.* »¹⁸.

Les médias marocains avaient subitement du pain sur la planche. Le récit sympathique envers les migrants maghrébins en Europe allait brusquement disparaître. Un changement de position entre le « moi » et l' « Autre », par rapport à la migration. Et le premier problème qu'affronte le journaliste est quel lexique utilisé. Nommer le monde est une position, un positionnement et une vision de ce monde.

Ainsi aux côtés de l'unité « migrant » nous trouvons aussi bien les adjectifs « clandestin », « irrégulier », « envahisseur »

¹⁶ Achark al Awsat n°10104, « L'UE a débloqué 70 millions d'euros en 2006. Entretien avec Khalid Zerouali », 28/7/2006, Le Matin « L'UE accorde 700 millions de dirhams au Maroc pour lutter contre l'immigration clandestine », 28/8/2006, Europa, press release, « La commission renforce par un appui budgétaire au Maroc la nouvelle stratégie marocaine de lutte contre les migrations clandestine », 23/8/2006.

¹⁷ Déclaration de l'Union européenne à l'occasion du 7ème Conseil d'association UE-Maroc, reconnaissant au Maroc un statut avancé

¹⁸ GADEM *Le cadre juridique relatif à la condition des étrangers*. Etude. Janvier 2009. Rabat.

qu'« illégal » ou encore « intrus ». Certains médias, notamment la presse électronique, usent parfois même des noms stigmatisant comme « Azzi » qui est souvent absent comme voix qui prend la parole et se défend. Dans 75% des reportages vidéo qui leur sont consacrés, ils seront privés de la parole au micro.

Un migrant serait donc un « problème » avant qu'il ne soit un être humain ayant des droits dument proclamés à l'échelle internationale. Il est aussi « un danger », « une menace », « un porteur de maladies ou de virus dangereux », « un agresseur », « un violeur », « un voleur », « un trafiquant », « un perturbateur », ...bref un criminel. Mais le plus spectaculaire des adjectifs utilisés étant celui de « africain », comme si les rédacteurs ainsi que le lectorat auquel ils sont censés écrire sont d'un autre continent!

En voilà donc quelques exemples manifestes de ces sorties médiatiques fracassantes sur les questions migratoires:

Humiliation: N'étant pas moi, l'Autre « mérite » toutes les images négatives et dépréciatives. Sa condition sociale, économique, culturelle et même raciale compte beaucoup dans le cycle de son évaluation médiatique. Méga-relayeur légitime et accrédité, les médias ne s'empêchent pas de reproduire les clichés largement répandues dans la société. Il est, par conséquent, rare de tomber sur les images d'un migrant bien habillé, paisible, utile, intégré linguistiquement et culturellement, communicateur ou encore intellectuel et bon parleur. Car ces images ne réconfortent pas « malheureusement » la vision cognitive générale d'une communauté le voulant surtout agressif, violent, non intégré, isolé, mal-habillé. C'est pourquoi il est présenté le cas échant comme un être en situation pitoyable.





L'hebdomadaire francophone marocain «MarocHebdo» a souvent réservé sa Une au sujet de la migration, en commettant des stéréotypes humiliant des personnes humaines en situation difficile. Son titre manchette en jaune « Le Maroc pris en otage » est en parfaite harmonie avec l'image. Des jeunes noirs, crânes rasés comme des tolaris, leurs mains cachant leurs visages et les têtes penchées vers le bas, signe d'une humiliation, d'un déshonneur et d'une honte d'une catégorie d'êtres humains. Une complémentarité qui fait de ces migrants une simple charge supplémentaire.



Bien que le titre en jaune gras ne parle pas directement de ces migrants, mais il vient renforcer quand-même ce sémantisme d'humiliation avec cette phrase sans ponctuation aucune. Des

mots venant encore aggraver les maux d'une catégorie d'êtres humains que le droit international, notamment la déclaration universelle des droits humains, entend protéger de toutes sortes de discrimination. Si « Le Maroc est pris en otage », c'est par ricochet à cause de ces gens-là, ces migrants sur l'image. Ils sont par conséquent la source des problèmes. Seulement voilà des accusations qui pèsent sur des accusés qui n'auront jamais le droit de répliquer. Entre les mots et l'image une grande complicité pour accuser, pour humilier, pour dénigrer et pour rabaisser... Le sens de l'Autre est ainsi nettement dressé négativement. Le stéréotype de « l'enfer c'est l'autre » est ainsi relayé, plutôt réconforté à grande échelle.

La menace et le danger: Si la loi 03-02 incrimine les migrants, les stéréotypes véhiculés par les médias ne font que légitimer cette incrimination. Présenté comme porteur de danger potentiel, le migrant constitue donc une « menace » consistante à contrer jusqu'à preuve du contraire. A ce niveau, ce maillon faible dans le processus migratoire ne bénéficie d'aucune présomption d'innocence, puisqu'il est l'absent, mais surtout l'Autre qui entend accéder à la communauté du « Moi ». Les politiques ne s'empêchent pas d'ailleurs de le stigmatiser et de l'accuser fortuitement et sans actes réels, souvent par principe, comme chez les apôtres de la droite européenne, et parfois par pragmatisme de circonstance.

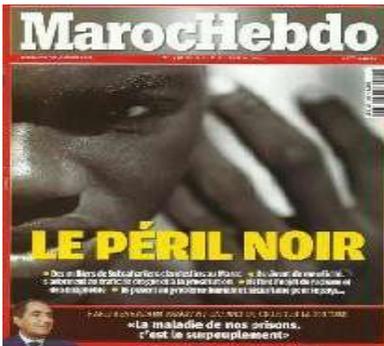


Cette image colportée par le migrant comme « source de mal », nous la retrouvons en début du mois de mars 2020, lorsque l'hebdomadaire francophone marocain « Le reporter » réserve sa Une au thème du Covid19, avec en couverture la photo d'un migrant subsaharien. La question qui saute de prime abord est quelle relation existe-t-elle entre le Corona virus et les migrants

subsahariens, alors que les premiers cas contaminés étaient des marocains. Dans l'ignorance et en l'absence d'une réponse scientifique fondée sur une étude solide, le stéréotype reste un refuge et accomplit la mission de simplifier, réduire et catégoriser.

La même photo est reprise à l'intérieur de la revue, avec cette fois une question qui explique un peu les mauvaises intentions: Qui est responsable? La réponse est bien claire dans la page en face où le jeune migrant subsaharien lance un regard furtif et peureux, plutôt interrogatif sur la nature de cette combinaison dangereuse réalisée âprement par l'hebdomadaire. La publication s'est expliquée certes, mais ne pouvait effacer l'image d'une presse engloutie, de plus en plus, dans la reproduction des clichés. Au lieu d'investir dans les genres journalistiques fondamentaux favorisant l'information, les comptes rendus, l'analyse et les investigations, une bonne partie des médias recourt plutôt aux conclusions hâtives fondées sur des stéréotypes et des raccourcis.

Dans la même optique, la couverture de « MarocHebdo », en bas, met en avant le portrait d'un jeune de couleur noire, présentant juste la moitié de son visage, mais avec un regard qui donne à lire toute la peur et l'interrogation. C'est bien le titre qui marque la provocation sinon l'intention raciste: « Le Péril noir ». Beaucoup d'internautes se sont posé la question qu'en sera « notre » réaction si l'on lit le titre « Le péril musulman » ou « le péril maure » ou encore « Le péril maghrébin » sur la Une d'une publication française ou espagnole?



En effet, la même image stéréotypée est apparue bien avant dans le quotidien algérien « L'expression » qui se voulait visionnaire en expliquant, lors d'un article publié le 2 août 2008, sous le titre « Les candidats à l'esclavagisme moderne », les « *effets néfastes [de l'immigration irrégulière] sur la santé publique, par la propagation de certaines maladies comme le sida* ». Cela reprend vertement les joutes verbales criées par les enfants et adolescents dans les rues marocaines et algériennes à la vue d'un migrant subsaharien: Sida – Ebola – Corona!

Racisme ou déni d'identité! Loin des conceptualisations, par racisme nous entendons une tentative de biologisation de l'Autre, afin de légitimer nos positions quant à sa classification en tant que différent, mais surtout en tant que être appartenant à une catégorie inférieure à nos yeux. Cette classification hiérarchisante des groupes humains a toujours existé et continue d'exister au point de se demander sur les démarches à même de combattre ces idées débouchant sur des comportements et conduites ne voyant dans l'Autre qu'un « Enfer ».

Cette méfiance, normale jusqu'à un degré particulier, redevient anormale lorsqu'elle se monnaie en actes discriminatoires, et parfois même racistes. Hélas, les médias ne font rien pour invalider les doutes, craintes et méfiances des gens par rapports aux Autres ; bien au contraire, ils les réconfortent. Car si les jugements restent au niveau d'une opinion individuelle ou le cas échéant retranché au sein d'une petite communauté, le stéréotype se définit comme étant une idée largement partagée certes, mais caractérisée par sa force de se transformer en actes discriminatoires, voire de racistes.

C'est ainsi que le migrant se trouve subitement rejeté, sinon boudé ; un acte qui provoque automatiquement des effets psychiques sinon des réactions irréfléchies chez le « Nous » comme chez les « Autres ». La communauté, forte de son unanimité, de sa légitimité sociale, de son regard d'ensemble exerce un pouvoir d'attaque contre l' « intrus » indésirable et qu'on invite par voie de conséquence à quitter les lieux publics. Son exclusion ne résout pas le problème, mais produit des réactions extrêmes qui peuvent se transformer en violence.

Le journal régional « Achamal » avait un jour osé aller plus loin en qualifiant les migrants subsahariens de « criquets noirs »,

dans un titre à la Une posé sur une image de quelques migrants en ancien médina de Tanger : « *Envahissement des criquets noirs sur le nord du Maroc* » !



Dans sa tentative d'expliquer et de repenser le racisme, Taguieff écrit ceci: « *Unanimement condamné depuis un demi-siècle, le racisme n'a pas pour autant disparu. Il s'est métamorphosé, au point d'être devenu parfois méconnaissable. Et il s'est, à bien des égards, planétarisé. Il s'est par là même banalisé, normalisé. Sa forte spécificité scandaleuse, liée à son exceptionnalité visible, semble s'être effacée, comme diluée. Reconnu à peu près partout, en toute passion négative (haine, mépris, ressentiment), en toute discrimination et en toute forme d'exclusion, voire en toute extermination de masse... il est devenu conceptuellement flou et paraît désormais faire partie du paysage* ».



أجنادت قوافل من قبائل مالي والبيجر معظم ولايات الجزائر، ولم تتوقف إقامتها غير
الشرعية عند الولايات الجنوبية بل زحفت هذه الأعداء لتستقر بالولايات الساحلية لتصنع
مظاهر تشكل خطرا على المجتمع كالتسول وإحتلال الشوارع الكبرى، ضف الى ذلك
الأفراض التي يجعلها بعض هؤلاء على صحة الجزائريين وأمنهم وسط صمت مطبق من
السلطات.



La banalisation du racisme en tant que comportement social basé sur le rejet et l'exclusion de l'Autre se généralise notamment à travers des politiques publiques et des programmes politiques et se trouve également légitimé par des médias relayant des discours racistes, au point de les rendre plausibles, admissibles et habituels. A ce propos, Todorov fait préciser que « *A la place du jugement facile, fondé sur la distinction purement relative entre ceux qui appartiennent à mon groupe et ceux qui n'en font pas partie, doit advenir un jugement fondé sur des principes éthiques* »¹⁹.

Les généralisations commises par les médias semblent aussi puiser dans le flou, dans l'ambiguïté et l'imprécision, comme le fait de ne citer aucune source claire et l'usage d'un vocabulaire qui sème la terreur, la peur et l'angoisse (envahir, danger, occupation, maladies, prolifération terrible...). Le lexique choisi est dédié à une entreprise de légitimation de la théorie du rejet, de la haine, de l'exclusion et appelle bien évidemment à user de la force et de la violence pour lutter contre ce danger... l'Autre est *persona no grata*.

4. Conclusion

Du point de vue de la communication, le stéréotype est riche, dans la mesure où il s'agit d'un vecteur souvent stable, consensuel et économe. Et c'est pourquoi le recours au stéréotype par les médias semble évident, dès lors qu'ils s'adressent généralement aux masses à la faveur d'un ciblage social, politique et parfois même ethnique et religieux. La

¹⁹ Todorov T idem p506

construction d'un discours portant sur une part de la réalité n'est qu'une manière de voir, et partant, une interprétation de cette réalité vue sous un angle particulier. Il s'agit d'une manière visant à donner sens à cette réalité et représenter efficacement ce sens, à l'aide de procédés argumentatifs et de stratégies discursives multiples.

L'usage fait des stéréotypes permet par ailleurs de se distinguer de l'Autre, et par conséquent, de créer une soudure entre les membres de la même communauté, contre un ennemi et un danger potentiel. 20 Ils entendent aussi imposer une lecture particulière des événements et contribuent d'une part, à la justification de la distance entre deux réalités l'une sociale et l'autre culturelle, entraînant un consensus entre interlocuteurs d'un même groupe social qui parviennent à unifier leurs regards à l'égard des situations sociales spécifiques²¹.

L'image des migrants subsahariens dans les médias marocains pose un défi majeur aux professionnels, aux institutions de la gouvernance en la matière, notamment la Haute autorité de la Communication Audiovisuelle (HACA) et au Conseil National de la Presse et aux textes de loi écrits et déontologiques. Mais avant tout et après tout, il est de l'intérêt d'une communauté plurielle et variée de se projeter dans l'avenir, pour ne pas souffrir d'une diversité qui s'impose et qui devrait plutôt aider à avancer, au lieu d'entraver les élans sociaux et humains. Le Maroc de demain, comme celui d'hier, ne sera que pluriel davantage.

Les images de « Soi » et de l'« Autre » sont largement responsables de la nature des liens sociaux qui prévalent entre les différentes composantes. L'école et les institutions de socialisation sont aussi appelées à jouer leurs rôles dans le rétablissement d'un bon regard envers le Moi et l'Autre, dans un

²⁰ Duchêne N. *Stéréotypes, regards croisés et identité dans le discours médiatique*. Universidad Pablo de Olavide (Sevilla) Departamento de Filología y Traducción.

²¹ Pierre-Olivier Dupuy Pascal Marchand, *Médias, stéréotypes et discrimination* Laboratoire d'Etudes et Recherches Appliquées en Sciences Sociales IUT Information & Communication, Toulouse 3 – Paul Sabatier.

amour de différence, de diversité et de pluralité. Ces institutions doivent être associées dans la confection collective d'une image sans démesure de « Moi », mais aussi d'une image participative de l'Autre, dans un processus de connaissance et de reconnaissance mutuelle et loin de la fabrique d'« ennemis » inutiles ni de « dangers » superflus.

Bibliographie

- Bachelard G. *L'Air et les Songes* éd. Le Livre de Poche, coll. (1943), p 8
- Bachelard G. *la poétique de l'espace* Paris, P.U.F 1957 p1
- Barthes R. *Mythologies*, Paris Seuil, 1957.
- Christopher Lasch, *Culture de masse et culture populaire*, Castelnau-Le-Lez, Climats, 2001.
- Deleuze G. *L'image-mouvement* Editions de Minuit, collection : Critique, octobre 1983. 297 pages
- Dictionnaire Robert *Le nouveau Petit Robert*, texte remanié et amplifié sous la direction de Josette Rey Debove et Alain Rey, Paris ; 1993
- Eco U. *Numéro zéro* Éditions Grasset & Fasquelle, Paris, 2015
- Harold Lasswell, *L'analyse du contenu et le langage de la politique*, Revue française de science politique, en ligne.
- Ishaghpour Y. *Orson Welles cinéaste, une caméra visible* Edition La Différence, Paris, mars 2001.
- Judith Lazar, *Sociologie de la communication de masse*, Armand Colin, 1991.
- Kundera M. *Un occident kidnappé ou la tragédie de l'Europe centrale*, Gallimard / le Débat, No 27, pp 3-27, 1983
- Levi-Strauss C. *Race et histoire*, Paris, Denoël, 1961
- Maâlouf A. *Identités meurtrières* Ed Grasset & Fasquelle, Paris, 1998
- Montesquieu *Lettres persanes* Booking International, Paris 1993
- Niklas Luhmann, *La réalité des médias de masse*, Paris/Bienne, Diaphanes, 2012.
- Said E. *L'Orientalisme – l'Orient créé par l'Occident* Editions Penguin Books, London, 1978
- Said E. *Culture et Impérialisme* traduit de l'anglais par Paul Chemla, Fayard – le Monde diplomatique, Paris 2000
- Samir A. *Le développement inégal. Essai sur les formations sociales du capitalisme périphérique* Paris, Ed Minuit, 1973
- Todorov T. *Nous et les autres La réflexion française sur la diversité humaine* Editions Du Seuil 1989, Paris
- Voyenne Bernard, *L'information aujourd'hui*, Armand Colin, 1979.

- Sophie Flusin « *La notion d'image chez Platon* », <http://www.novelettes.fr/page-8637751.html>, Publié le 16 avril 2013 par Sophie Flusin
-

anthropiQa 2.0

Serie Sociología 002

Este recopilatorio de textos pretende fomentar una reflexión teórico empírica sobre fenómenos sociales como el racismo que considerábamos que está en un proceso de extinción y agonía debido al arraigo de la nueva cultura política moderna basada en los derechos humanos universales, la igualdad y la ciudadanía. Sin embargo, hechos racistas como lo que están aconteciendo en países Occidentales, sobre todo en EE.UU, donde la supremacía blanca, la racialización y la extranjerización de población de color, está tomando derroteros inquietantes, lo que nos obliga, como científicos sociales, a RE-pensar conceptos como el racismo, la identidad y la etnicidad como categorías claves para entender la otredad y el “rechazo de las minorías

Rachid El Quaroui, es licenciado en Historia, en Antropología y doctor en Antropología, Es profesor e investigador en la Universidad de Extremadura. Investiga el fenómeno migratorio y los procesos identitarios.

<http://www.anthropiQa.com>

