

INMIGRACIÓN Y RACISMO APROXIMACIÓN CONCEPTUAL DESDE LA ANTROPOLOGÍA*

María Valdés
Universidad Autónoma de Barcelona

Introducción: nuestros nuevos marginados

En la última década España ha dejado de ser el punto de partida de trabajadores hacia Europa y se ha convertido en el destino de gentes del Africa negra y del Magreb que desembarcan aquí con la misma esperanza de mejorar sus condiciones de existencia que animaba a nuestros emigrantes. ¿Cuales son las condiciones de vida que les esperan a su llegada? En la mayoría de los caos muy precarias, incluso peores que aquéllas que les impulsaron a abandonar su país y su familia a la búsqueda de una suerte incierta: «Si tuviera que dar un consejo a los inmigrantes magrebíes les diría: no vengáis, vuestras condiciones de vida aquí serán deplorables. No llegaréis nunca a vivir como vivíais en vuestra tierra, aunque allá existan problemas» (Ahmed Lebadi, marroquí de 25 años, estudiante de odontología¹). Una vez instalados no tardan mucho en descubrir que sus expectativas se verán frustradas: desde las instituciones sólo se ponen trabas legales a su permanencia (dificultades para obtener los permisos de trabajos y de residencia), razón por la cual se calcula que el número de extranjeros que viven en España de forma ilegal ha llegado a rondar los 250.000. Esa desprotección legal, esa exclusión de los derechos de ciudadanía les coloca en una situación frágil —de posible reenvío a su país de origen— que acentúa la precariedad de sus condiciones de vida, viéndose forzados a tomar lo que se les ofrece, sea lo que sea. Lo que se les ofrece son trabajos en la economía sumergida, con

* Artículo aparecido en: *Revista de treball social* nº 123, Sept. 91.

1. Citado por Rafael Fraguas, «Algeciras, enclave marroquí», en *El País*, Suplemento «Temas de nuestra época» del 20 de junio de 1991.

bajos salarios y sin ningún tipo de seguro que cubra accidentes o enfermedades, viviendas sin las mínimas condiciones sanitarias y, sobre todo, una acogida hostil por parte de la población entre la que se establecen. Esa hostilidad les planteará numerosos problemas de convivencia, desde la prohibición de compartir una copa con los parroquianos al finalizar la jornada hasta la expulsión violenta de la localidad por un grupo de airados vecinos que les acusan de robar el empleo a los hombres del lugar. Las víctimas son nuevas, pero los comportamientos son viejos y hace tiempo que han sido bautizados: racismo y marginación.

¿Qué es lo que convierte a los trabajadores inmigrantes en nuevas víctimas de viejos comportamientos? ¿Qué es lo que tienen en común individuos de la más diversa procedencia (Guinea-Bissau, Mali, Camerún, Costa de Marfil, Ghana, Nigeria, Marruecos)? Todos ellos son extranjeros, extraños en una comunidad a la que no pertenecen; sin embargo, no son nuestros únicos extranjeros: franceses, alemanes, ingleses, irlandeses, suecos han elegido instalar aquí su residencia sin que la comunidad se vea alterada por su presencia. Ni siquiera son nuestros únicos extranjeros no europeos: tenemos también huéspedes japoneses a los que se da la bienvenida.

Tampoco son nuestros únicos marginados. Comparten ese destino con otros grupos tradicionalmente excluidos en nuestro país, los maragatos de León, los vaqueiros asturianos, los pasiegos cántabros y, sobre todo, nuestros vecinos peor tratados, los gitanos. La lista de agravios al pueblo gitano es muy semejante a la que hemos esbozado respecto a los trabajadores inmigrantes, si bien existe una diferencia fundamental entre un colectivo y el otro: los gitanos no son extranjeros, la Constitución reconoce su igualdad jurídica como ciudadanos del país, pero a nadie escapa que esa igualdad ideal no se corresponde con la discriminación real de que son objeto.

Alemanes, franceses, suecos e ingleses comparten con los trabajadores africanos su condición de extranjeros y los japoneses comparten su condición de no-europeos, pero ni los primeros ni los últimos sufren su destino de víctimas del racismo y la marginación; sí comparten este destino los gitanos, quienes, en cambio, no participan de su condición de extranjeros. Lo que diferencia a los africanos de los otros extranjeros es su origen: proceden del Sur económico y su presencia en el Norte crea un efecto de «Tercer Mundo a domicilio». Lo que les asemeja a nuestros otros marginados es la diferencia fácilmente perceptible, visible: diferencia de rasgos físicos, de vestimenta, de lengua, de costumbres en general.

El propósito de este artículo es hacer un desbroce de aquellos conceptos que, desde la antropología, permiten dar respuesta a la cuestión de porqué son víctimas del racismo y la marginación los trabajadores inmigrantes del Tercer Mundo. El campo semántico que es preciso examinar a tal efecto tiene sus lindes en dos temas: el de la diferencia (culturas, etnias, grupos étnicos, etnicidad) y el tema de la actitud o actitudes ante la diferencia (etnocentrismo, xenofobia, xenofilia, racismo, marginación). En la aclaración de estos conceptos trataremos de demostrar que, si bien alguna forma de exclusión del otro es muy común en las sociedades humanas, la actitud ante el diferente y la forma de exclusión del otro características de la sociedad occidental son el racismo y la marginación.

I. LA DIFERENCIA

Cultura y culturas

*La naturaleza de los hombre es idéntica:
son sus costumbres las que los separan.*
Confucio

Vivimos, *con-vivimos*, nos entendemos *entre nos-otros* y con toda naturalidad damos cuenta a los demás de nuestras experiencias sin cuestionarnos la relatividad de las mismas. Pero cuando los *otros* no son nuestros habituales convecinos, cuando cambiamos de región, de país, de continente, y a veces hasta de barrio, la objetividad de esa experiencia topa con *comprensiones* «otras» de la misma, tan *distintas* a veces de la propia que pueden llegar a amenazar nuestro afianzado catálogo de creencias. La reflexión (vg.: antropológica) nos ayuda a sobreponernos del pasmo: estas creencias las tenemos por saberes, por «objetivas», precisamente a causa de aquella su relatividad a *otros*—que son también *nos*— en la que normalmente desarrollamos nuestra actividad práctico-intelectiva. Nuestra cotidianidad es, así, una barrera poco menos que infranqueable porque pone fuera de nuestro pensamiento lo condicionado del mismo, inmerso como está en un mundo compartido y constituyente, un mundo entre muchos.

El término acuñado por la antropología para denotar esos mundos particulares (esos «universos finitos de sentido», diremos con los fenomenólogos²) en los que viven los seres humanos y que constituyen la fuente de su diferencia es el de **cultura**. Dicho concepto es, para la mayoría de los antropólogos, la noción central de su disciplina y, a pesar de ello, comparte el lamentable sino de multitud de conceptos de las ciencias sociales: no existe una única definición operacional sino una infinidad, más aún que escuelas antropológicas³. Hay definiciones para todos los gustos: las que proceden por enumeración de los contenidos de la cultura, las que insisten en las reglas de vida, los valores y los ideales, las que destacan su función adaptativa, las que se centran en la noción de aprendizaje⁴. Sin embargo, el pano-

2. Cfr. P. Berger y Th. Luckmann, *La construcción social de la realidad*, edición citada en la bibliografía [en la sucesivo obviaremos esta coletilla; sólo cuando figure más de un título del mismo autor en el aparato bibliográfico se indicará la fecha del que corresponde].

3. Kroeber y Kluckhohn llevaron a cabo hace ya treinta y nueve años (A.L. Kroeber y C. Kluckhohn, 1952. *Culture. A critical Review of Concepts and definitions*. Harvard University. Peabody Museum of American Archaeology and Ethnology papers. vol. 47, nº 1. Cambridge, Mass.: The Museum) un inventario de las definiciones de cultura desde su primera aparición en textos de pensadores sociales (1750).

El primer uso científico del término se remonta a la definición de Tylor (1871) (*Primitive culture. Researches in the development of mythology, philosophy, religion, language, art and customs*). Desde la famosa definición de Tylor hasta 1903, no encontraran estos autores ninguna otra que pudiera calificarse de científica. De 1903 a 1916 aparecieron, según ellos, seis nuevas definiciones (dos del químico Ostwald, dos del antropólogo Wissler y dos de otros tantos sociólogos). Por último, de 1920 a 1940 pudieron registrar cincuenta y siete definiciones más y el récord lo alcanzó la década de los cuarenta con unas cien definiciones.

rama no es tan desolador, el grado de concordancia es mayor del que cabría esperar de esta reiterada redefinición del concepto, los antropólogos saben usar el término sin dificultad y sólo cuando se paralizan en el concepto perfeñan definiciones que difieren en las palabras pero, en la mayoría de casos, coinciden en el sentido.

Ese acuerdo que subyace a la aparente desavenencia en la superficie hace innecesaria aquí una historia del concepto. Bastará con que lleguemos a esbozar una definición mínima a la que se pueda asimilar esa muchedumbre de definiciones. Para ello tomaremos como punto de arranque la definición del concepto que diera E.B. Tylor en su *Primitive Culture* (1871), por muchos considerada fundadora de la antropología y tomada como referencia por la mayoría de los antropólogos que han ensayado su personal definición:

La Cultura o la Civilización, en su amplio sentido etnográfico, es ese complejo conjunto que incluye el conocimiento, las creencias, las artes (incluyendo la tecnología), la moral, las leyes, las costumbres y cualesquiera otras aptitudes y hábitos adquiridos por el hombre como miembro de la sociedad⁶.

Es muy habitual en el ámbito de nuestra disciplina considerar a esta definición como la que franquea la frontera entre las definiciones «pre-científicas» y las definiciones «científicas» de cultura, o, expresado de forma más modesta, la que inaugura el uso antropológico del término diferenciándolo del uso común. En el lenguaje común, cuando decimos de una persona que es «culto» estamos refiriéndonos a su

4. Como muestra, un botón:

- Enumeración de contenidos: «La suma total de lo que un individuo adquiere de su sociedad, es decir, aquellas creencias, costumbres, normas artísticas, hábitos alimenticios y destrezas que no son frutos de su propia actividad creadora, sino que recibe como un legado del pasado, mediante una educación formal e informal.» (Robert H. Lowie)
- Énfasis en la herencia social: «La herencia social es llamada cultura. Como término general, cultura significa la herencia social total de la humanidad, mientras que como término específico una cultura significa una forma particular de la herencia social.» (Ralph Linton).
- Énfasis en el aprendizaje: «Todas las actividades del hombre adquiridas por aprendizaje.» (K. Wissler)
- Énfasis en la organización: «Una organización del entendimiento convencional manifestado en actos y en instrumentos que, persistiendo a través de la tradición, caracteriza a un grupo humano.» (Paul Redfield).
- Énfasis en su función adaptativa: «Suma total del equipo material e intelectual por medio del cual satisface un pueblo sus necesidades biológicas y sociales y se adapta a su medio.» (R. Piddington)
- Énfasis en reglas de vida, valores e ideales: «Aquí, pues, reservaremos el término cultura para lo que se aprende, para las cosas que se necesitan saber con objeto de cumplir las normas de los demás. Y nos referiremos concretamente a las manifestaciones materiales de lo que se aprende como artefactos culturales.» (Ward H. Goodenough)
- Énfasis en los símbolos: «La categoría o el orden de fenómenos que llamamos cultura está constituida por los sucesos o hechos que dependen de una facultad peculiar a la especie humana, a saber, de la habilidad o capacidad de usar símbolos. Estos sucesos o hechos son las ideas, las creencias, el lenguaje, los instrumentos, utensilios, costumbres, sentimientos e instituciones que funcionan en contextos caracterizados por la simbolización y componen la civilización o cultura de un pueblo cualquiera, sin consideración de tiempo, lugar o grado de desarrollo.» (Leslie White)

5. E.B. Tylor, *Cultura primitiva*, p. 19.

dominio de ciertos contenidos humanos tenidos por excelentes (artes, ciencias), dominio propiciado por horas de estudio y reflexión (y de contemplación). En su uso antropológico, en cambio, la cultura no es patrimonio de los estudiosos sino de todos los seres humanos.

La definición de Tylor tiene aún otra virtud, cual es la de no limitarse a dar una lista heterogénea de lo que se puede considerar contenidos culturales (pues heterogénea es una enumeración que coloca en el mismo rango la tecnología y la moral, pongamos por caso), sino el ofrecer el rasgo más común que permite agruparlos; la clave de la definición está al final: «*cualesquiera otras aptitudes y hábitos adquiridos por el hombre como miembro de la sociedad*». Así, el comportamiento innato no es cultura; la cultura es comportamiento aprendido, más no cualquier comportamiento aprendido, sólo el adquirido por el hombre en tanto que miembro de una sociedad. El hombre, en comparación con la generalidad de los mamíferos, tiene un nacimiento inmaduro. Esto significa que algunos desarrollos anatómicos y fisiológicos que en otros animales tienen lugar antes del nacimiento, en el hombre se producen o continúan en los primeros meses de la infancia. Esta maduración lenta es especialmente propicia para que complete su proceso de aprendizaje. Su herencia genética es pobre comparada con la cantidad de información para su comportamiento que adquirirá a través del aprendizaje, a través de la imitación de la conducta de personas con las que entra en contacto o a través de la inculcación de esa conducta en un proceso de enseñanza deliberado y consciente (la educación en sentido amplio) dirigido por las generaciones más viejas. Aunque este proceso de aprendizaje es extraordinariamente rápido e intenso en los años de la infancia, prosigue hasta cierto punto en la vida adulta conforme el individuo va alcanzando nuevas posiciones: hay que aprender a ser adolescente, a ser adulto, a ser padre, a ser anciano.

A ese proceso por el cual las generaciones mayores transmiten los conocimientos, normas, valores, creencias, hábitos compartidos por los miembros del grupo a las generaciones más jóvenes los antropólogos lo han denominado **proceso de enculturización**. El proceso de enculturación garantiza que cada nuevo miembro adoptará como propia la cultura del grupo, quedando programado para reproducir en todas las acciones de su vida cotidiana el comportamiento de las generaciones precedentes, incluido el proceder enculturativo por el que transmitirá los contenidos culturales característicos de su grupo a sus descendientes. A la vez, el proceso enculturativo asegura la permanencia de la cultura de un grupo a pesar de la caducidad de sus miembros; así que todos aquellos contenidos reproducidos a través de los siglos, transmitidos de generación en generación por el aprendizaje, son los contenidos culturales compartidos por el grupo, la *cultura* específica de ese grupo. Ello no implica que esta permanezca invariable: con el paso del tiempo se abandonarán viejos usos, se crearán nuevos y otros se tomarán prestados de grupos vecinos.

La **cultura** consiste, por tanto, en el patrimonio heredado, transmutado, incrementado, *compartido y transmitido* de generación en generación por los miembros del grupo: tanto las técnicas de subsistencia como los términos aplicados a determinados parientes o a la conducta a observar con ellos, tanto la clasificación de las plantas y los animales como la veneración debida a los dioses, tanto la conciencia

de un «nosotros» excluyente como las actitudes hostiles o amables frente a los otros. De esa forma los hombres heredan, configuran y transmiten los mundos en los que viven, esos ámbitos finitos de sentido que, al ser compartidos con sus semejantes, aparecen dotados de un aura de realidad y se muestran como los únicos mundos posibles o, ya que la mayoría de las veces la experiencia del contacto con otros grupos lo desmiente, al menos como el mejor de los mundos posibles⁶.

Naturaleza y cultura

Prácticamente todas las definiciones de cultura la delimitan en su periferia segregándola de la naturaleza: cultura es lo que no es naturaleza. Si el comportamiento cultural queda definido como comportamiento aprendido, adquirido a través del aprendizaje, ello implica que el hombre nace preprogramado, que parte de su comportamiento está predeterminado. La cultura se opondría a la naturaleza como lo adquirido a lo innato, lo extrasomático a lo intrasomático, la herencia cultural a la herencia genética, el comportamiento cultural al comportamiento instintivo (y, para algunos, el hombre al animal y el alma al cuerpo).

El comportamiento humano tendría así, dos fuentes de información: el *código genético*, una fuente de información interna (en el sentido de que está confinada en el interior de cada organismo particular) que gobernaría el comportamiento instintivo, y el *código cultural*, fuente de información externa (en el sentido de que el proceso de enculturación consiste en la modelación de la conducta de un individuo según la información contenida en los cerebros en los otros miembros de su sociedad) que regiría el comportamiento social. La línea de demarcación así trazada entre lo que es cultura y lo que no lo es parece clara: la risa, el llanto, la defecación, la micción, la reproducción, la digestión serían conductas instintivas, mientras que los chistes, el duelo, los hábitos alimentarios o la higiene corporal serían culturales.

Sin embargo, la virtud eurística de tales dicotomías queda en entredicho desde el momento en que se trata de una frontera móvil, tanto que en ocasiones ha sido desplazada hasta hacerla desaparecer: en un extremo, los sociobiólogos sostendrán la posición maximalista según la cual «todo es biología» en tanto que, en el otro,

6. La clave de esta definición mínima son los dos términos subrayados: el patrimonio **compartido y transmitido** por los miembros de un grupo. Todas las definiciones que habíamos presentado contienen, de una forma u otra, esta noción de compartir y transmitir a través del aprendizaje:

- Lowie: «*La suma total de lo que un individuo adquiere de su sociedad...*»
- Linton: «*La herencia social es llamada cultura*»
- Wissler: «*Todas las actividades del hombre adquiridas por el aprendizaje*»
- Redfield: «*Una organización del entendimiento... que, persistiendo a través de la tradición, caracteriza a un grupo humano*»
- Goodenough: «*Aquí, reservaremos el término cultura para lo que se aprende*»

Sólo los enunciados de Piddington y de White no hacen referencia explícita al aprendizaje, pero es obvio que el «equipo material e intelectual» con el cual un pueblo satisface sus necesidades biológicas y sociales es la serie de recursos materiales e intelectuales transmitida de generación en generación. La definición que da White de la cultura como conjunto de símbolos presupone también la noción de aprendizaje ya que para actuar competentemente en el grupo debemos ser instruidos en el significado y el uso de los símbolos.

los antropólogos culturalistas defenderían la máxima contraria, «todo es cultura». Para E.O. Wilson, el padre de la sociobiología, la xenofobia es una respuesta humana que tienen un claro paralelismo con la respuesta de los animales a los extraños y ambas son instancias de la tendencia innata a la agresividad, una tendencia de clara eficacia adaptativa que ha sido diseñada en la selección natural como forma de competir por recursos ambientales escasos. Los antropólogos culturalistas, en cambio, no admitirían ninguna explicación de los fenómenos culturales en términos de adaptación al medio, ni siquiera fenómenos tan directamente ligados a las actividades de subsistencia como la reciprocidad y la cooperación en las bandas de cazadores-recolectores.

No queremos decir con esto que la demarcación entre naturaleza y cultura sea un recurso innecesario o que forzosamente conduzca a error; simplemente que no se trata de una frontera absoluta sino variable. El «todo es cultura» de los culturalistas desplaza la frontera en un movimiento de «socialización de lo natural», mientras que el «todo es biología» de los sociobiólogos la desplaza en el movimiento contrario de «naturalización de lo social». Los dos son excesos, los dos pueden salirse fácilmente del tiesto, pero es mucho más peligroso salirse en un sentido que en el otro. En tanto que uno de los extremos deja las cosas como están (sólo que explicadas, correcta o incorrectamente), el otro, al naturalizar comportamientos sociales, los legitima⁷. Una vez se ha decretado que un comportamiento es «natural» éste deja de ser evitable: el ser humano no puede rebelarse contra sus instintos. Si la agresividad humana es innata, si la xenofobia es fruto de la selección natural, si la

7. Se podría objetar que el desplazamiento de la frontera entre naturaleza y cultura en un movimiento de «socialización de lo natural» de algunos antropólogos culturalistas también desemboca en la legitimación de los comportamientos humanos. Verdad es que en los últimos años algunos antropólogos han retornado a la mística del *Volksggeist* (el alma del pueblo), conectando así con el romanticismo alemán. El particularismo a ultranza de estos antropólogos les ha conducido a un relativismo cultural exacerbado: no es la naturaleza sino sólo la cultura la que decreta la conducta humana, pero la herencia cultural es aquí tan inexorable para el hombre como lo es según los biólogos su patrimonio genético (todo lo que un individuo es se lo debe a su cultura, por lo que nadie puede resolverse contra su herencia cultural). La cultura actuaría aquí como esa segunda naturaleza a la que aludiera Pascal: «*La costumbre es una segunda naturaleza que destruye a la primera. Pero ¿qué quiere decir naturaleza? ¿Por qué no es natural la costumbre? Mucho me temo que esa naturaleza no sea más que una primera costumbre, lo mismo que la costumbre es una segunda naturaleza*». Justamente en ese retorno al *Volksggeist* —que no han protagonizado los antropólogos en exclusiva— se fijan algunos autores para hablar de «neorracismo» o de «racismo sin razas»: el nuevo racismo no postularía tanto la superioridad «natural» de unos grupos humanos respecto a otros en virtud de su diferente patrimonio genético cuanto la nocividad de que las fronteras culturales entre los grupos humanos desaparezcan. No tanto, pues, explotar o eliminar al otro cuanto *expulsarlo*, lo que, como bien sabemos, no excluye lo primero: así lo encontramos en algunos líderes de la nueva ultraderecha de cierto país vecino.

Creemos que hay una disimetría entre los dos tipos de legitimación de los comportamientos humanos: mientras que la «naturalización de lo social» no admite la diferencia (no hay más que *un* comportamiento *legítimo*, el natural) y la combate, la «socialización de lo natural» se instala precisamente en esa diferencia (hay *tantos* comportamientos «naturales», legítimos, como culturas) y la respeta y hasta la alienta. Es en ese sentido en el que hablamos de la «naturalización social» como un medio para establecer ciertos comportamientos humanos como los únicos posibles. El «racismo con razas» (naturalización de lo social) conduciría a una jerarquía de los grupos humanos en la que unos tendrían el derecho *natural* de dominar a los otros, mientras que el «racismo sin razas» (socialización de lo natural) sólo llevaría a defender la evitación de los contactos entre grupos humanos (vg.: el Lévi-Strauss de «Raza y Cultura»).

heterosexualidad es el comportamiento sexual natural, son *los únicos comportamientos legítimos*⁸.

Esa tendencia a naturalizar lo social, a absolutizar modos de comportamiento, repugna a la antropología, una disciplina que, si ya no puede reclamar para sí la exclusiva de un objeto de estudio como las llamadas «sociedades primitivas» o de un método como el de la observación participante, aún conserva la empresa exclusiva de revelar otros modos de vida, otros modos de pensar y de actuar que permitan desabsolutizar los nuestros, poner nuestro mundo entre paréntesis y ejercer la crítica de la propia cultura⁹.

Cultura y culturas

Existen, pues, otros modos de vida, numerosas formas de sociabilidad nunca conjeturadas por una imaginación presa en la camisa de fuerza de su cultura; el «todo-complejo» de que hablaba Tylor no es en modo alguno único, ya que hay multitud de culturas que se oponen entre sí. Este que es hoy un lugar común de la disciplina antropológica no lo fue en modo alguno en sus inicios. Parece ser que el concepto de cultura propuesto por Tylor podría haberse inspirado en la palabra alemana *Kultur*, sinónimo de civilización. El significado de dicho término se acomodaba perfectamente a los postulados ilustrados de progreso y perfectabilidad que fundamentaron las estrategias evolucionistas de los primeros antropólogos. *Kultur* era sinónimo de civilización y sofisticación y ésa era la palabra utilizada para dar razón de la diferencia abismal que separaba a las gentes cultas y refinadas de las clases altas europeas y los rudos e ignorantes campesinos, una diferencia que no era de especie, antes bien de *grado* de civilización. Las formas de vida de las sociedades exóticas con las que tomaron contacto los europeos en la fase de expansión colonial no serían sino más ejemplos de una Cultura que progresaba lentamente de formas más simples a formas más complejas, de la barbarie a la civilización. La Cultura era única, las sociedades concretas mostraban sus diversos grados de desarrollo: las sociedades con un nivel tecnológico más simple y una organización política menos desarrollada representaban la encarnación actual del inicio de la escala evolutiva, la fase de salvajismo, mientras que la sociedad europea del XIX que había sido capaz de domeñarlas encarnaba su cúspide.

Fue el antropólogo norteamericano de origen alemán Franz Boas quien dio el giro fundamental utilizando por vez primera el término «cultura» para referirse al conjunto de usos, costumbres, creencias e instituciones sociales que caracteriza a

8. Entre los mitos de naturalización de lo social se hallan el mito de la agresividad defendida por los sociobiólogos, el mito de la naturaleza humana, el mito de los roles sexuales naturales, el mito de la heterosexualidad. El racismo, como trataremos de mostrar más adelante, es una instancia de este nefasto proceder de naturalización de lo social característico del pensamiento occidental.

9. Razón por la cual, dicho sea de paso, la inclinación de los antropólogos suele ser (pues los hay que se encuentran a gusto en las cercanías de la sociobiología o de la biología *tout court*) robarle terreno a la naturaleza, mostrar la prescripción social de comportamientos que se han considerado naturales desde otras áreas de conocimiento.

cada agregado humano aislado. Las diferencias ya no son así de grado sino de especie: no existe una Cultura diversamente realizada por cada uno de los agregados humanos sino que cada uno de esos grupos posee una cultura diferenciada, un conjunto de recursos materiales e inmateriales que conforman su propia tradición cultural y que se hereda y transmite por la vía del aprendizaje. Fue Boas quien enunció uno de los principios básicos, fundacionales, de la antropología moderna, el **relativismo cultural**: «*debería ser nuestra meta suprema—dirá—, no sólo ver a los pueblos desde su propia perspectiva, sino también vernos tal como los otros nos ven*», remedio contra los prejuicios etnocéntricos que habían arrojado los primeros antropólogos evolucionistas y que todo antropólogo debiera conjurar ¹⁰.

Grupos culturales

Queda así asentada la *diferencia*: lo que opone entre sí a los grupos es su cultura. Pero el problema ahora se cifra en trazar los límites de esos grupos, en precisar conceptualmente unas fronteras que en la realidad están difuminadas. El sentido común dictaría que, puesto que cada tradición se transmite por aprendizaje y las oportunidades de aprender dependen de los contactos sociales, quienes comparten una misma tradición cultural deberían estar físicamente próximos entre sí y mantener relaciones «cara a cara»: los límites del grupo cultural quedarían establecidos por la comunidad de residencia. Pero el criterio del sentido común es difícilmente sostenible: los grupos de bosquimanos g/wi, bandas de cazadores-recolectores del desierto del Kalahari, cambian constantemente de tamaño y composición a tenor de las escasez de recursos, lo que implica un grupo compuesto en determinadas épocas del año por diez familias puede en otras estar constituido por tres. ¿No comparten esos individuos que eventualmente se han separado el mismo stock cultural? En realidad, la cosa no es tan simple. Ciertamente que cada tradición se transmite por aprendizaje, cierto que las oportunidades de aprender exigen contacto, relaciones sociales, pero ese contacto no se produce sólo en el seno de las comunidades locales; éstas no se encuentran aisladas sino en vecindad muy próxima respecto a otras con las que pueden compartir multitud de elementos de su tradición cultural y diferir en muchos otros. A continuación pasaremos revista a los intentos de los antropólogos por precisar conceptualmente la heterogeneidad cultural.

10. En realidad, las diferencias entre el evolucionismo de Tylor, Morgan o Frazer y el particularismo de Boas hay que explicarlas por su enraizamiento, respectivamente, en el pensamiento ilustrado y el romántico. El concepto de cultura defendido por los unos y el otro estaba, por supuesto, en el ambiente antes de su formulación explícita, pero para la antropología los antagonistas relevantes de la distinción Cultura-culturas son Tylor y Boas. Para la oposición entre el universalismo ilustrado y el particularismo romántico se consultarán con provecho los libros de Finkelkraut y Kristeva citados en la Bibliografía. Por nuestra parte, más adelante abordaremos el *topos* de la ideología universalista fraguada en la época de las Luces.

Áreas culturales, pueblos, tribus, etnias

Si las oportunidades de aprender exigen contacto y las comunidades locales rara vez permanecen aisladas sino que mantienen contacto con grupos vecinos, una cultura debe exceder con mucho los límites del grupo local, pero ¿hasta dónde? Boas se propuso analizar los fenómenos de contagios culturales partiendo del estudio detallado de la tradición cultural (o de alguno de los rasgos culturales) de una comunidad particular comparándola con las configuraciones culturales de los grupos vecinos. En su trabajo sobre el terreno entre los indios del NO americano advirtió que los mitos de grupos más próximos tenían multitud de elementos en común mientras que los de grupos más alejados entre sí presentaban menos rasgos coincidentes. Algunos de sus discípulos como Kroeber y Wissler dieron algunos pasos más en el camino despejado por Boas iniciando el estudio de las áreas culturales. Un **área cultural** sería una zona geográfica en la que se pueden reconocer patrones culturales característicos por la copresencia repetida de rasgos culturales específicos. El área cultural tendría un centro cultural (*culture center*), caracterizado por una mayor constancia de rasgos típicos, y una periferia cultural (*culture margin*) en la que esos rasgos aparecen difuminados y mezclados con los de áreas culturales vecinas.

Los antropólogos de la escuela americana de las áreas culturales, junto con los autores de la escuela histórica vienesa de los círculos culturales (*Kulturkreislehre*), fueron los precursores de un procedimiento de delimitación de las unidades culturales que todavía hoy es empleado en la confección de esa suerte de taxonomías de la cultura que son las etnologías regionales, en las que se ofrece una clasificación ordenada de la pluriforme diversidad cultural a escala planetaria. Las características de este sistema son dos: en primer lugar, se trata de una discriminación de malla gruesa, ya que los agregados culturales así aislados suelen ser enormes y, desde luego, sus fronteras sobrepasan ampliamente las de los grupos culturales a que se refería Boas; en segundo lugar, los criterios para la fijación de las áreas culturales son objetivos, dependen sólo del juicio del investigador que advierte semejanzas o diferencias de las fronteras que pudieran fijar los actores sociales. Así, la división en áreas culturales deja intacto el problema del establecimiento de las fronteras de los grupos culturales, ya que un área cultural no sería más que el área en que se encuentran culturas (o grupos culturales con tradiciones) parecidas a juicio del observador. El área cultural existe sólo en la mente del investigador y no tiene sino escaso significado para quienes habitan en ella.

Con anterioridad a la década de los setenta los antropólogos distinguían dentro de esas áreas culturales agregados humanos menores que compartían raza, lengua, territorio, historia, un inventario de rasgos culturales específicos y un *nombre*. Estos **pueblos** (tradición alemana: *Völker*) o **tribus** (tradición británica: *tribe*), a diferencia de las áreas culturales, no existirían sólo en la mente del investigador sino que tendrían también algún significado para quienes eran así agrupados; el nombre que se daban a sí mismos o el que les daban los grupos vecinos daría testimonio de su reconocimiento como tales grupos. Así, el área cultural africana del Sudán occidental comprendería un buen número de pueblos: los dogon, los bambara, los peul, los malinke, los hausa, los mossi, los yoruba, los ibo, los ewe, los ashanti, etc. El

término **etnia** se utilizaba con idéntica significación para referirse a otro ámbito cultural, el europeo: las etnias serían en Europa lo que las tribus en otros continentes, es decir, comunidades definidas por una serie de elementos idiosincrásicos que permitirían distinguir las fácilmente de las comunidades vecinas.

Grupos étnicos, etnicidad

Fue en la década de los setenta cuando los antropólogos se decidieron a abandonar viejas denominaciones de resonancias colonialistas, sustituyéndolas por nuevos conceptos que permitiesen fragmentar en unidades la copiosa diversidad cultural: dejaron de hablar de pueblos o tribus y empezaron a hablar de grupos étnicos y etnicidad. Como el concepto de cultura, los términos «grupo étnico» y «etnicidad» han sido definidos una y otra vez y, aunque el grado de acuerdo es también mayor del que cabría esperar de las constantes redefiniciones, los avatares por los que han pasado son tan significativos que merecen alguna atención.

Desde mediados de los sesenta, momento en el que esos términos comenzaron a ser frecuentados en la literatura antropológica, el cúmulo de antropólogos que orientaron sus esfuerzos al estudio de grupos étnicos y la etnicidad abandonaron la perspectiva primordialista inicialmente adoptada por una perspectiva instrumentalista. Para los primordialistas (R. Naroll, H. R. Isaacs, E. K. Francis), un **grupo étnico** sería una unidad cultural caracterizada por un cierto número de rasgos objetivos, generalmente la lengua, el territorio, el fenotipo, unas ciertas formas de organización política, económica o religiosa; en expresión tan escueta como clara de T. Todorov: un grupo étnico sería un *grupo raciocultural*. No es necesario que un determinado agregado humano tenga en común este repertorio completo de rasgos para ser considerado un grupo étnico, pero al menos debe poseer algunos. En este caso la **etnicidad** sería el vínculo primordial que une a los miembros de esa comunidad «natural», una característica permanente de la vida del grupo como permanente es la posesión común de esos elementos peculiares que los diferencian de otros grupos.

Fue la obra compilada por Fredrik Barth, *Los grupos étnicos y sus fronteras*, y publicada en 1969 a raíz de un Simposio celebrado en 1967 en la Universidad de Bergen la que propició el cambio de perspectiva. La intervención del propio Barth se abrió como una exposición de los problemas que arrostraban las definiciones primordialistas: utilizando sólo criterios objetivos para aislar los grupos culturales, y dejando así al margen el dictamen de los actores sociales, se corre —decía Barth— el peligro de osificar una cultura y no dejar espacio para el cambio. Una vez se hace el inventario de rasgos raciales y culturales que definen a un grupo raciocultural y en cuanto se atribuye la identidad (etnicidad) de ese grupo a los rasgos culturales compartidos, no se admite la posibilidad del cambio cultural. Si se produce una alteración significativa en ese inventario de rasgos culturales, la unidad que se basaba en la permanencia de una determinada configuración raciocultural desaparecerá también. Pero lo que ocurre en realidad es que los grupos cambian a menudo sin desaparecer como tales grupos y sin que sus fronteras se vean modificadas. Desde la perspectiva

primordialista el contenido cultural se osifica, permanece estático, pero las fronteras de los grupos se volatilizan, se hacen móviles. Si el fin es precisamente establecer las fronteras de los grupos culturales, aislar las unidades culturales, es más útil adoptar como criterio la perspectiva de los actores sociales; en palabras del propio Barth:

*Cuando se les define [a los grupos étnicos] como grupos adscriptivos y exclusivos, la naturaleza de la continuidad de las unidades étnicas es evidente: depende de la conservación de un límite. Los aspectos culturales pueden cambiar, del mismo modo que se pueden transformar las características culturales de los miembros; más aún, la misma forma de organización del grupo puede cambiar; no obstante, el hecho de que **subsista la dicotomía entre miembros y extraños** nos permite investigar también la forma y el contenido culturales que se modifican.¹¹*

Adoptando el criterio subjetivo las fronteras de los grupos quedan claramente definidas: permanecen a pesar de cualquier cambio, por significativo que pueda parecer, en los contenidos culturales compartidos y desaparecen sólo cuando los actores sociales abdican de esa conciencia excluyente de un «nosotros».

Los instrumentalistas (A. Cohen, E. Cashmore, S.J. Tambiah) hicieron suya la aportación de Barth y optaron por los criterios subjetivos (de los actores sociales) a la hora de fijar fronteras entre los grupos étnicos. Para los instrumentalistas un **grupo étnico** sería la «teoría» que sus miembros se hacen de él, o, como dice Poirier, «l'ensemble des individus que se veut tel»¹²; no es necesario que posean un territorio, ni una lengua ni una cultura en común, simplemente deben tener en común la conciencia de la pertenencia al grupo. En la medida en que la cohesión del grupo reposa sobre los contenidos de conciencia, la **etnicidad** no sería la identidad derivada de una comunidad definida por participar de determinados contenidos racioculturales, sino una identidad *construida* para ser instrumentalizada: un arma política que puede crearse, consolidarse, utilizarse o desecharse en virtud de las conveniencias políticas de asociación u oposición respecto a otros grupos.

La adopción del «criterio subjetivo» para fijar las fronteras de las unidades culturales cambia por completo el mapa cultural con respecto al que resultaría de aplicar el «criterio objetivo»: si el número de grupos étnicos según la perspectiva de los observadores es de cerca de tres mil para todo el planeta, en África los grupos étnicos definidos por los propios actores rondarían esa cifra y en todo el mundo sobrepasarían los doce mil. Puede concluirse, entonces, que **es mayor la voluntad de diferencia que la diferencia real**, la determinación de oposición a otros grupos que la distancia cultural que los separa.

De «tribu» y «pueblo» a «grupo étnico» y «etnicidad»

¿Qué es todo este galimatías? ¿a qué obedece este torrente terminológico? No se trata de una polémica estéril, creemos, una simple pelea por las etiquetas, no es

11. F. Barth, «Introducción» a su compilación *Los grupos étnicos y sus fronteras*, p. 16. Negritas nuestras.

12. Jean Poirier, «Ethnies et cultures», en J. Poirier (dir.), *Ethnologie Régionale I*, p. 13.

un cambio fútil de conceptos para apresar una misma realidad sino una modificación necesaria de términos que apresan diferentes realidades. La explicación de esta derivación conceptual está en el contexto sociopolítico. La clave se encuentra aquí: «tribu», «pueblo» y «etnia» son los conceptos para designar unidades culturales usados en la época del expansionismo colonial europeo y durante todo el tiempo en que la relación entre la sociedad occidental y las sociedades exóticas con las que había tomado contacto en su desplazamiento fue de metrópolis a colonias; «grupo étnico» y «etnicidad» son los nuevos términos relativos a grupos culturales manejados en la etapa de la descolonización.

El colonialismo europeo supuso la expansión del sistema capitalista de mercado por todo el planeta, lo que tendría consecuencias trascendentales entre las que cabe destacar dos muy interrelacionadas: la primera, la generación de una jerarquía y una desigualdad entre las sociedades análogas a la jerarquía y la desigualdad sociales características de los estados capitalistas modernos, vale decir, la emergencia de las diferencias Norte-Sur, entre las colonias abastecedoras de materias primas y las metrópolis productoras de bienes manufacturados; la segunda, el inicio de una progresiva homogeneización cultural del mundo que todavía no ha finalizado y cuyo alcance no podemos siquiera calibrar. Se produjeron simultáneamente dos fenómenos muy dolorosos: el de la dominación económico-política y el de la desposesión de los rasgos culturales; los nativos sufrieron en sus carnes, a la vez que la violencia de la dominación, de una explotación amparada (como veremos más adelante) en el prejuicio racista, la privación de su tradición cultural. Las dos desdichas «coincidían» con la presencia en su territorio del hombre blanco occidental, así que la consigna adoptada contra la dominación fue la de expulsar al blanco: el fin era abandonar el barco de la cultura occidental al que a la fuerza se les pretendía subir y el medio, la restauración de las barreras culturales que la lógica del mercado engullía a marchas forzadas. En palabras de Frantz Fanon, notorio ideólogo de la descolonización:

No perdamos el tiempo en estériles letanías ni en mimetismos nauseabundos. Dejemos a esa Europa que no deja de hablar del hombre al mismo tiempo que lo asesina por dondequiera que lo encuentra, en todas las esquinas de sus propias calles, en todos los rincones del mundo. Hace siglos que Europa ha detenido el progreso de los demás hombres y los ha sometido a sus designios y a su gloria; hace siglos que en nombre de una pretendida «aventura espiritual» ahoga a casi toda la humanidad.¹³

La diferencia se convirtió de ese modo en el centro del discurso político de las élites de los grupos que aspiraban a su liberación. Así es como fueron desapareciendo las diferencias reales entre grupos culturales inmersos en un proceso imparable de homogeneización cultural y así es como surgió la reivindicación de la diferencia como estrategia de resistencia de esos grupos a la fagocitación de la cultura occidental. Los criterios objetivos para la delimitación de unidades culturales perdieron su validez y debieron ser sustituidos por criterios subjetivos: lo que valía era

13. F. Fanon, *Los condenados de la tierra*, p. 287.

la voluntad de adscripción al grupo, la voluntad de oposición a otros; en definitiva: no la diferencia sino la voluntad de diferencia. Esos cambios en la realidad sociopolítica están en la base de la derivación terminológica: los nuevos grupos étnicos pueden o no poseer un patrimonio cultural común, una serie de recursos materiales e inmateriales que comparten, heredan, transmutan y transmiten de generación en generación (la tradición cultural común de Boas), y la etnicidad puede ser, bien el lazo primordial que identifica a una «comunidad natural», bien una identidad creada, no basada en una tradición cultural genuina, pero en cualquier caso una identidad manejada o construida por las élites del grupo para ser utilizada en la estrategia política de oposición a otros grupos. En el mundo actual tenemos ejemplos de los dos tipos. Catalanes, vascos, tamiles, kurdos y gitanos son comunidades históricas con un patrimonio cultural propio que ha sido instrumentalizado por unas élites conscientes de esa diferencia como arma política de oposición a otros grupos; diríamos, con Stavenhagen, que han transformado el «grupo étnico en sí» en «grupo étnico para sí». Los palestinos, los sikhs, los eritreos, los saharauis o los indios miskitos de Nicaragua son grupos de creación más reciente cuya identidad ha sido construida por sus élites en función de las conveniencias políticas¹⁴.

Antes decíamos que la cultura es algo que opone a los grupos entre sí. Pues bien, si las diferencias culturales reales desaparecen la voluntad de oponerse a otros grupos (lo que ocurre cuando un grupo se ve amenazado) desemboca en la creación de una tradición histórico-cultural y de una identidad cultural, desemboca, en suma, en la **eticidad construida**. La etnicidad es construida por las élites de los grupos como una retórica sobre la que se basa la estrategia política de oposición al dominio de otra cultura, en la mayoría de los casos —y el requisito de la dominación no es ajeno a ello— la cultura blanca occidental.

II. ACTITUDES ANTE LA DIFERENCIA

Oposición entre los grupos, voluntad de diferencia, la diferencia esgrimida como

14. Para dar cuenta de esos dos tipos de realidades, es útil la distinción propuesta por Teresa San Román entre contenido étnico e identidad étnica:

<i>Etnicidad</i>	sería el bagaje cultural de un pueblo que se piensa a sí mismo único frente al resto de los pueblos
<i>Contenido étnico</i>	sería el bagaje cultural, más o menos rico, extenso y dinámico de un grupo
<i>Identidad étnica</i>	sería el pensarse a sí mismo de ese grupo en oposición a otros grupos (San Román, 1984, pp. 118 s)

El contenido étnico sería la diferencia cultural real; la identidad étnica, la voluntad de la diferencia. No es necesario que exista contenido étnico para que aparezca la identidad étnica, aunque la creación de identidad supone siempre la construcción de una tradición históricocultural, derivando en lo que Aranzadi llama muy expresivamente «comunidades neotradicionales».

arma en la lucha política... Hemos trazado un mapa cultural del mundo en efervescencia que podría encabezarse en el «*bellum omnium contra omnes*» hobbesiano como leyenda: podría parecer que el deseo de diferenciarse lleva implícita una actitud universal de hostilidad hacia el otro y aunque el estado actual de los conflictos interétnicos parece apoyar esa suposición, no deja de ser precipitada. La diferencia entre grupos culturales alcanza también a la actitud ante la diferencia: no sólo hay diversidad cultural, sino que las culturas divergen también en la pauta de las actividades ante los extraños. La gama de éstas es extensa: de un lado están las actitudes de respeto a la diferencia (el cosmopolitismo, la convivencia pluriétnica, la aceptación de la diversidad cultural, el relativismo cultural); del otro, las actitudes de desprecio o anulación de la diferencia (etnocentrismo, xenofobia, racismo, marginación, etnocidio). Las primeras presuponen la igualdad de rango entre las culturas, las segundas involucran una jerarquización. En lo que sigue procuraremos mostrar que, si bien todas las sociedades humanas pueden adoptar una u otra actitud ante el diferente, la actitud ante el diferente y la forma de exclusión del otro características de la sociedad occidental son el racismo y la marginación.

El extranjero

¿Por qué me matáis si sois el más fuerte? Estoy desarmado —¿Y bien? ¿Acaso no vivís al otro lado del agua? Amigo mío, si habitáis de este lado yo sería un asesino, sería injusto mataros de esa manera. Pero como vivís en la orilla opuesta soy un valiente y mi acto es justo.

Pascal

Los grupos definen sus fronteras, tanto si existe un patrimonio cultural común como si no, fijando quiénes pertenecen a él y quiénes no (toda determinación es al mismo tiempo una negación): la identidad étnica es la conciencia de un «nosotros» excluyente, un nosotros que se opone a los otros. Esos otros que quedan fuera del grupo son los extranjeros, por lo que todos los grupos tienen sus extranjeros: todos somos nativos de nuestro grupo y extraños en todos los demás. Sin embargo, que todas las sociedades tengan sus extranjeros no prejuzga nada: la voluntad de diferenciarse no implica necesariamente aversión, las actitudes ante el extranjero pueden ser hostiles o amistosas. Recordemos la afirmación de los sociobiólogos: la xenofobia es una respuesta humana que tiene un claro paralelismo con la respuesta de los animales a los extraños y ambas son instancias de la tendencia innata a la agresividad. ¿Es el extranjero siempre el enemigo? ¿Existe una sañuda disposición universal ante el otro, inevitable en cuanto implícita a la constitución misma de los grupos, a la reivindicación de la diferencia?

«Un extranjero es un hombre-que-no-es-de-la-tribu y un hombre-que-no-es-de-la-tribu es un enemigo en acto o en potencia»¹⁵, esto es: **en las sociedades exóticas el extranjero es el enemigo**. Tal es la afirmación que encontramos, bajo una u otra formulación, en muchas monografías sobre la guerra en las sociedades no

15. Maurice R. Davie, *La guerre dans les sociétés primitives*, p. 31.

occidentales, una tesis que ciertamente cuenta con el apoyo de gran cantidad de noticias etnográficas. Los extranjeros son extraños al grupo y, como tales, no comparten con sus miembros los caracteres esenciales de la sociabilidad; por eso suelen ser considerados seres asociales. Los lugbara de Uganda, por ejemplo, aseguraban que los primeros europeos que llegaron al país lugbara eran caníbales, andaban cabeza abajo y podían desaparecer bajo la tierra: eran, literalmente, seres invertidos que compartían rasgos con los seres más alejados en el tiempo mítico. Comer carne humana o alimentos prohibidos, andar bocabajo, oler mal, hacer cosas sucias, cometer incesto, son los atributos del extranjero: adopta un comportamiento desordenado frente al orden que gobierna los hábitos del nativo. Los extranjeros no son sólo seres asociales, sino que son los enemigos a quienes hay que respetar, temer y, siempre que se tenga ocasión, matar. La información disponible sobre ese tópico es, hay que admitirlo, de una abundancia y una contundencia difícilmente contestables. Muy común ha sido y es la costumbre de dar aviso a la llegada de extraños al grupo para evitar una acogida adversa. Así, entre los bangala cuando se aproximaba una piragua al poblado los viajeros debían tocar el tambor y entonar canciones que advirtiesen de su visita si no querían ser recibidos en actitud belicosa; Livingstone recibió el estimable consejo de un indígena balonga de enviar un mensajero a los grupos que pretendía visitar, consejo cuya observancia le libró de muchos encuentros desafortunados. La etnografía también recoge abundantes casos de presencia de la prescripción de matar al extranjero: el apache es conminado desde su más tierna infancia a considerar a todas las otras gentes como enemigos naturales, en tanto que los sioux tienen el deber de matar a un extraño antes de que pueda convertirse en guerrero y los dayak antes de que se pueda casar.

Parece, pues, que las noticias de sociedades exóticas corroboran el carácter descriptivo, no teórico, de la fórmula de la guerra de todos contra todos, esto es, alientan la hipótesis de la universalidad de la actitud agresiva hacia el otro. Pero la abundancia y la contundencia de los datos no debe apabullarnos, la visión de los árboles no debe velar la del bosque: si esa prescripción de matar al extranjero fuese indeclinable no nos podríamos explicar como el indígena podía dar dos pasos fuera del territorio del grupo sin perecer violentamente asesinado, o cómo tantos etnógrafos han podido salir con bien de sus experiencias de contactos numerosos y prolongados con grupos en los que, obviamente, eran forasteros. Dejando a un lado el tono jocoso, hay dos realidades que casan mal con la universalizadora consideración del extranjero como enemigo en las sociedades exóticas. Primera: la evidencia de contactos fructíferos entre grupos culturales que lógicamente exige una disposición de apertura de las aportaciones del otro y, por tanto, una valoración positiva del extranjero. Segunda: la existencia de grupos tradicionalmente no belicosos (y nos remitimos en este punto a la lista «preferida» de Marvin Harris: los isleños andamán del Golfo de Bengala, los shoshoni de California y Nevada, los yahgan de Patagonia, los mision de California, los semai de Malasia y los tasaday de Filipinas¹⁶). Si el extranjero es el enemigo en las sociedades exóticas ¿cómo, entonces, pueden haberse producido contactos culturales entre grupos vecinos, contactos tan frecuen-

16. M. Harris, *Caníbales y Reyes*, p. 49.

tes que han llegado a constituir precisamente el escollo principal para los antropólogos ocupados en trazar las fronteras de los grupos culturales? y ¿qué ocurre entonces con los grupos que no tienen enemigos? ¿tampoco tienen extranjeros? La respuesta es que las actitudes hacia el extraño varían de una sociedad a otra y no existe, como pretenden los sociobiólogos, un talante hostil universal: las actitudes ante el extranjero se despliegan en un amplio abanico de posibilidades que van desde la xenofobia en un extremo a la xenofilia en el otro, pasando por la indiferencia y la curiosidad.

Etnocentrismo

...Llamamos barbarie a lo que no entra en nuestros usos. En verdad no tenemos otra medida de la verdad y la razón sino las opiniones y costumbres del país en que vivimos y donde siempre creemos que existe la religión perfecta, la política perfecta y el perfecto y cumplido manejo de las cosas...

M. de Montaigne

Ahora bien, sea cual sea la actitud ante el extranjero prescrita por nuestra propia cultura, la verdad es que vivimos presos en el estrecho marco de esos mundos finitos de sentido que nos asemejan a los miembros del grupo y nos distancian de los extraños. El proceso de enculturización por el cual cada individuo hace suyo el repertorio cultural del grupo comienza en un momento tan temprano, se prolonga durante tanto tiempo y, sobre todo, se produce de una forma tan sutil que la mayoría de las veces pasa desapercibido. Por otro lado, la convivencia cotidiana con otros individuos que tienen el mismo marco cultural de referencia no hace más que dar mayor apariencia de objetividad a su mundo. Si se le interroga por su comportamiento en una situación concreta difícilmente aceptará la existencia de una alternativa. El **etnocentrismo** es, así, en su más pura significación, el convencimiento de que las normas por las que se rige el propio comportamiento (las pautas culturales) son las únicas posibles, las naturales, las mejores, las más bellas y que todos cuantos exhiban otras apenas son dignos de ser llamados hombres. Sólo los que comparten aquellas normas gozan del privilegio de la humanidad; los que quedan fuera del grupo permanecen también fuera de ella. Así, en numerosísimas ocasiones el nombre con el que los grupos se designan es el término indígena que significa «hombre» y en sus mitos de origen sus ancestros son los «primeros hombres»; o bien reservan para sí mismos el nombre de «los buenos», «los excelentes», «los principales», refiriéndose a grupos vecinos como «los malos», «los perversos», los «comedores de carne cruda» (ese es el significado del término algonquino por el que conocemos a los esquimales).

Los prejuicios etnocéntricos son prácticamente inevitables: si vivimos en mundos «cerrados», si nuestra cultura es el único repertorio de modelos de comportamiento de que disponemos, difícilmente podremos actuar conforme a él y a la vez relativizarlo. Los antropólogos viven en la ilusión de que el etnocentrismo es mitigable, cuando no perfectamente evitable, a través de la experiencia de la diversidad cultural. Así llegan a hacer de la diversidad cultural, el objetivo mismo de la empresa

antropológica. Lo cierto es que nunca se está más cerca de alcanzarlo que en la experiencia del trabajo sobre el terreno, pasando el trance de vivir durante un tiempo inmersos en otro mundo finito de sentido, contemplando cómo otros seres humanos obran movidos por otras normas y actúan de la misma manera automática que uno lo haría en su grupo, convencidos de que el suyo es el único mundo posible. Sólo con la experiencia de la diversidad de las culturas será posible —sostienen, optimistas— abdicar de los prejuicios etnocéntricos y alcanzar su contrario, el relativismo cultural: ver a los otros como se ven ellos mismos (*i.e.*: desde dentro de los límites de su cultura), vernos como nos ven ellos (desde fuera). Mera ilusión: testimonios de la difícil compenetración con los indígenas los tenemos en casi todos los diarios de campo en los que los antropólogos dan rienda suelta a sus sentimientos espontáneos¹⁷ y, a pesar del imperativo metódico de la ecuanimidad, pocos son capaces de aguantar el tipo cuando contemplan el sufrimiento de alguno de sus conocidos en las crueles ceremonias de iniciación, o ante las múltiples prácticas de mutilaciones sexuales como la circuncisión, la infibulación (coser los labios de la vulva) o la excisión (seccionar el clítoris).

Un cierto grado de etnocentrismo es, como vemos, común a todas las culturas. El etnocentrismo —así rebajado— no sería más que una perspectiva, una posición, la propia, desde la que se contemplan las otras culturas, una perspectiva en cierto modo irrenunciable en la medida en que el proceso de enculturación es irreversible. Perder la referencia del propio marco cultural nos colocaría en el estado de ingravidez que Kristeva advierte en los extranjeros, nos haría extraños en nuestra propia cultura, instalaría en el caos a nuestras conductas. Pero aunque un cierto *grado* de etnocentrismo sea común a todas las culturas, no todo etnocentrismo genera xenofobia, racismo o marginación; también puede generar xenofilia, curiosidad o, la mayoría de las veces, indiferencia hacia culturas ajenas que ni ocupan ni preocupan.

Xenofobia y xenofilia

Sólo si esa perspectiva desde la que contemplar las otras culturas, el etnocentrismo, envuelve una jerarquía de los diferentes mundos en que viven los hombres (etnocentrismo jerárquico) se generan la xenofobia o la xenofilia. La **xenofobia** (aversión a los extranjeros) *implica* una jerarquía de las culturas en la que la propia ocupa una posición superior, *consiste* en una actitud de defensa de los límites del grupo, excluyendo lo que los sobrepasa, rechazándolo o aplastándolo, y actúa como justificación de una oposición y una exclusión de los otros. La xenofobia puede ser un simple aborrecimiento de cualquier otra configuración cultural, pero también puede tener un objetivo preciso, lo que ocurre indefectiblemente en las guerras. La retórica empleada por los líderes de los grupos en los levantamientos étnicos o nacionalis-

17. La publicación de los diarios de B. Malinowski fue un escándalo de primera magnitud en los medios académicos. Los apóstoles de la tolerancia no estaban acostumbrados a esa sinceridad y brutalidad en el testimonio del contacto con otra cultura.

tas juega siempre con dos bazas, una primera consistente en subrayar y ensalzar los logros de la propia tradición cultural (la etnicidad construida); la segunda, en desmarcarse del proyecto cultural ajeno subvalorándolo. En un mismo movimiento se activan sentimientos de solidaridad de grupo, de identidad grupal, y sentimientos xenófobos, de menosprecio y exclusión del extranjero. En la época de la descolonización todas las antiguas colonias evidenciaron xenofobia contra los colonos y los ciudadanos de sus respectivas metrópolis en particular y contra la cultura blanca occidental en general.

La **xenofilia** (simpatía por los extranjeros), en cambio, *implica* una jerarquía de las culturas en la que la propia ocupa una posición inferior, *consiste* en una actitud de desdén de lo propio y fascinación por lo ajeno y *actúa* como justificación de un mimetismo cultural. A diferencia de la xenofobia, la xenofilia tiene siempre un objetivo preciso: no se admira a todos los extranjeros por igual sino que se toma un modelo al que emular y se deja al resto de las culturas en la (relativa) indiferencia. El ejemplo más claro de xenofilia lo ofrece el Japón derrotado en la Segunda Guerra Mundial, convertido en un eficaz imitador de las sociedades industriales vencedoras en el conflicto. Sin embargo, el caso más revelador es el sentimiento pro-occidental de algunos miembros de las capas altas de las ex-colonias que se educan en colegios europeos y no logran desembarazarse de la fascinación por la cultura occidental, menospreciando su propia tradición indígena. Tal parece como si estos individuos hubiesen interiorizado el lugar que ocupan en la jerarquía de las culturas contruida por Occidente y su única salvación fuese adquirir la ciudadanía occidental a través de la imitación de los gestos y las costumbres occidentales: ponerse a sí mismo, ya que no a su cultura, en lo alto de la jerarquía.

Racismo y marginación

Indiferencia, curiosidad, temor, respeto, aversión, admiración: amplia es la gama de actitudes posibles ante el extraño (aquél que pertenece a otro grupo y, consecuentemente, lleva otras ropas, adora otros dioses, come otros alimentos o tiene la piel de un color diferente) desplegada a las diversas sociedades humanas. Lo que vamos a ver a continuación es que, si bien cualquiera de las actitudes ante la diferencia que hasta aquí hemos inventariado (prejuicios etnocéntricos, prejuicios xenófobos o xenófilos) podemos hallarla en otras sociedades humanas, el racismo y la marginación son la actitud ante la diferencia y la forma de exclusión del otro características de la moderna sociedad occidental. Vayamos por partes.

1. En primer lugar: ¿qué es el racismo? No lo es la aversión, la repulsión espontánea hacia un hombre o grupo de hombres por las diferencias físicas, ya que ese tipo de reacción espontánea es característica también de otras sociedades (la repugnancia sexual ante el color de la piel de los albinos en muchos pueblos de piel oscura, la dificultad de las mujeres pelirrojas para encontrar marido en los países árabes) y no la calificaremos de racista. Lévi-Strauss lo ha definido de forma inmejorable:

El racismo es una **doctrina precisa** que se puede resumir en cuatro puntos:

- 1) Hay una **correlación** entre el patrimonio genético, por una parte y, por otra, las capacidades intelectuales y las disposiciones morales.
- 2) Ese patrimonio genético, del que dependen esas aptitudes y esas disposiciones, es común a todos los miembros de determinados grupos humanos.
- 3) Esos grupos, llamados **razas**, se pueden **jerarquizar** en función de la calidad de su patrimonio genético.
- 4) Esas diferencias autorizan a las razas consideradas superiores a **dominar, explotar y, eventualmente, destruir** a otras.¹⁸

El racismo constituye, así pues, una instancia de aquel movimiento de naturalización de lo social al que nos referimos en su momento. Se naturaliza lo social: se atribuyen las diferencias perceptibles en el comportamiento cuya procedencia es exclusivamente cultural (se actúa conforme a la tradición cultural del grupo) a diferencias físicas, ya sean visibles (caso del racismo popular) o imperceptibles (racismo científico: el patrimonio genético). En cuanto movimiento de naturalización de lo social, actúa como una legitimación: si las diferencias entre grupos humanos son naturales, si hay una gradación natural de calidad de los diversos grupos humanos, la dominación de unos por otros es legítima. Además, se pasa de la raya («se sale del tiesto», dijimos páginas atrás): hoy ni los antropólogos físicos ni los genetistas de poblaciones aceptan la superioridad (¿física? ¿espiritual?) de unas razas respecto a otras y ya hay incluso quien pone en duda la adecuación del término de raza, en todo caso como una categoría taxonómica de dudosa utilidad dada la frecuencia del mestizaje. La batalla contra el racismo científico parece ganada, pero el racismo popular sigue vivo y coleando.

En virtud de ese movimiento de naturalización de lo social el racismo se convierte, a diferencia de la xenofobia o xenofilia, no ya en un simple etnocentrismo jerárquico, sino en un etnocentrismo jerárquico dominador¹⁹: el **racismo implica** una jerarquía de las culturas basada en una doctrina biologista, *consiste* en esa doctrina biologista, que atribuye las diferencias culturales a características físicas, *se plasma* en una actitud de desprecio, de exclusión de los grupos situados en las posiciones bajas de la jerarquía y *actúa* como justificación de una dominación (de hecho o buscada).

2. En segunda lugar: ¿cuál es el origen del racismo? El prejuicio racial no es ni universal ni antiguo, sino de origen muy reciente: surgió en Occidente en la época del expansionismo colonial como una excrecencia ideológica de antagonismos que reposaban en la estructura económica de las sociedades europeas. «Para que el

18. Claude Lévi-Strauss, *De près et de loin*, París, Odile Jacob, 1988, citado por Aranzadi en «Racismo y piedad», p. 4 (negritas del propio Aranzadi).

19. La distinción entre los dos tipos de etnocentrismo es de Aranzadi, quien observa muy justamente que «el etnocentrismo jerárquico de los griegos se halla infinitamente lejos del racismo, pues nunca los llevó a postular su derecho a *dominar, explotar* y, eventualmente, *destruir* al resto de los habitantes de su mundo» (p. 10). Tal es la diferencia entre un simple etnocentrismo jerárquico y un etnocentrismo jerárquico dominador, entre la mera exclusión y el aprovechamiento (*económico sen-su lato*) de la misma.

etnocentrismo jerárquico se vuelva dominador no ha habido en la historia humana medio más eficaz que el **universalismo**, del que es hija nuestra civilización»²⁰. Hay que remontarse, por lo tanto, a la emergencia de la ideología universalista, *i.e.*, a las religiones monoteístas, particularmente el Islam y el cristianismo, para las que no había más que una divinidad a la que adorar y todos los hombres debían venerarlo: **un dios para un pueblo**. Ese universalismo quedaba, empero, ligado a y profundamente delimitado por «una concepción del mundo como un todo finito, cerrado y jerárquicamente ordenado, un todo en el que la jerarquía axiológica determinaba la jerarquía y estructura del ser...» (A. Koyré)²¹. La Ilustración imprimió un giro decisivo a esa concepción: derivó de una naturaleza humana común (y animada, bien por un dios providente, bien por uno indiferente, bien mero mecanismo) la igualdad moral entre los hombres y, de esa igualdad, los derechos humanos. Todos somos iguales de *iure*, todos somos igualmente *capaces* de progresar, las llamativas diferencias entre unos seres humanos y otros no son de especie, sino de grado (de grado de civilización); el hecho es que hay hombres que viven en condiciones muy inferiores a las nuestras, en un estado de salvajismo o de barbarie del que hay que arrancarlos. Así es como se elaboró una jerarquía²² de las culturas en la que Occidente ocupaba la posición superior (encarnaba el mejor de los mundos posibles) y esa posición, la de la razón, le imponía el deber de expandir su modelo de sociedad a todos los rincones del mundo. Y así es como, paradójicamente, la ideología universalista que en la letra concedía a todos los hombres los mismos derechos convirtió un simple etnocentrismo jerárquico en un etnocentrismo con vocación dominadora.

Pero, para no hacer aguas, esa ideología precisaba de un corolario, ya que, a la vez que se reconocía la igualdad de todos, se afirmaba también la necesidad de imponer el modelo cultural propio a los otros. Ese corolario es el racismo: si, no difiriendo en especie, diferimos en grado (en «raza»: en capacidades), la raza superior tiene, más que el derecho, el deber de dominar, de transformar el destino de las razas inferiores subiéndolas a la fuerza al barco del progreso, iniciando el camino común de la modernización (expansión del sistema capitalista: la *economía mundial*). El universalismo individualista con su corolario, el racismo, fue la ideología que justificó el expansionismo colonial de Occidente. No sólo el espíritu sino la letra con la que se escribió: lejos de entrar en el mercado capitalista en igualdad de condiciones, las colonias se introdujeron en una posición de inferioridad, la de abastecedoras de materias primas, que les subordinaba definitivamente a las metrópolis productoras de bienes manufacturados. La Europa que se autoproclamaba igualitaria generaba, en sus relaciones con las colonias, formas de jerarquía y desigualdad y la única forma de pensarlas era «naturalizarlas», atri-

20. Aranzadi, art. cit., p. 12.

21. Haciendo un uso un tanto libre de la dicotomía dumontiana, habría que calificar de «holista» a este universalismo y de «individualista» al resultante de la operación ilustrada que comentamos a continuación.

22. Pero atención: jerarquía de matriz temporal, a diferencia de la axiología antigua y medieval. Accidentalmente unas culturas «se han quedado atrás» en tanto que otras (otra, la que merce propiamente el título de *civilizada*) han progresado. El evolucionismo del siglo XIX es un momento necesario de este proceso de retorno (racionalista) a los «grados de perfección» del modelo universalista jerárquico.

buir esas diferencias cuya autoría era humana al domicilio que queda fuera de la voluntad de los hombres, a la Naturaleza.

Llegamos de esta manera a una primera conclusión: en la época de la expansión colonial el racismo, como etnocentrismo jerárquico dominador, legitimaba las posiciones que ocupaban en el mercado las colonias respecto de las metrópolis (inferioridad-superioridad), la subordinación de aquéllas a éstas, en definitiva, la dominación del Sur por el Norte.

3. En tercer lugar: ¿cuál es la razón de la vigencia actual del racismo? Hoy, cuando la expansión colonial de Occidente ha cesado (todo ha sido ya colonizado), la ideología universalista y el racismo como su corolario siguen más vigentes que nunca. Hoy el sistema capitalista se ha instalado en el planeta (Wallerstein ha hablado muy propiamente de «economía-mundo»), su lógica se cifra en la acumulación a gran escala y para ello es necesario que se reduzcan al máximo los costes de producción a la vez que los conflictos sociales; el universalismo y el racismo son aliados inseparables en la consecución de ese objetivo. La división social del trabajo bajo el capitalismo está estructurada según una jerarquía de profesiones y de remuneraciones: no sólo se participa de forma desigual en la producción sino que se reciben recompensas desiguales. En una sociedad respaldada por una ideología universalista cualquier forma de desigualdad es un factor de conflictos de primer orden. ¿Como se adscriben los individuos a esa jerarquía de profesiones? A través del único sistema compatible con una ideología igualitaria: el sistema meritocrático. Siendo todos iguales, lo que decide quién se adscribe a qué categoría profesional es simplemente la capacidad y el mérito personales. Pero un sistema meritocrático no basta para conjurar la amenaza de conflictos sociales: a nadie escapa que la capacidad y el mérito personales están en función de las oportunidades y que, no habiendo igualdad en las oportunidades, no puede haberla tampoco en las aptitudes. En realidad, un sistema meritocrático (que juega con el espejismo adquirido mediante la herencia (*el sistema de castas en la India ha permanecido durante siglos sin contestación), la desigualdad en las recompensas es peor tolerada si procede de la tradición. La meritocracia funciona como sistema de adscripción de los individuos a la jerarquía de profesiones sólo en los estratos profesionales medios y altos. Hasta aquí se sigue la consigna de la ideología universalista y está la ausencia de conflictos esta garantizada. El problema, obviamente, es el de quiénes ocuparán las posiciones bajas de la jerarquía de las labores y ese problema es el que resuelve el racismo. El racismo propicia una «etnificación» de la fuerza de trabajo según la cual son segregados determinados grupos humanos (minorías étnicas: grupos racio-culturales diferentes de la mayoría) cuyo destino es ocupar las posiciones más bajas del sistema, los trabajos más pesados y peor pagados. Así es como en la época de la economía mundial el racismo, como etnocentrismo jerárquico denominador, legitima la situación de inferioridad de determinados grupos humanos, un contingente flexible de fuerza laboral que se dedicará a las tareas menos gratificantes y peor pagadas del sistema.

4. ¿Cual es la relación entre el racismo y la marginación? La marginación es el correlato necesario del racismo. El racismo es una ideología que legitima una segregación, una discriminación del diferente. La forma en que se consigue segregar esa

fuerza de trabajo es *aislándola* de la mayoría, creando una minoría marginada²³. La marginación aboca a las minorías a unas condiciones de vida tan precarias que, salvo algunas excepciones (los casos de «*passing*» de miembros de la minoría al grupo mayoritario), los individuos pertenecientes a ellas quedan incapacitados para ejercer otras profesiones que las menos cualificadas. Los teóricos de la marginación hablan de «círculos viciosos» que realimentan el prejuicio racial:

El prejuicio y el estereotipo alimentan actitudes discriminatorias en la mayoría que empujan a la minoría hacia las situaciones más desposeídas y débiles, mientras el prejuicio vuelve a alimentarse ante la contemplación de una minoría que es inferior y como prueba está el lugar ínfimo, desposeído y débil que ocupan en el marco de la competencia social.²⁴

Pero no es exactamente un círculo vicioso: es la marginación amparada en el racismo la que «embrutece» a los miembros de las minorías marginadas. No es el reconocimiento de la diferencia económica y política lo que aviva los prejuicios raciales, siendo aquélla la excusa para ésta.

La única defensa posible de los grupos que son discriminados es reivindicar el derecho a la diferencia y la compatibilidad de éste con la igualdad ante la ley, *i.e.*, **llevar hasta sus últimas consecuencias la lógica del universalismo**. Esa es la máxima de los líderes de los grupos marginados en su dialéctica de oposición a la mayoría, es el alma de los movimientos étnicos. El problema está en que la reivindicación de la diferencia muchas veces lo que hace es pronunciar el abismo entre la mayoría que goza de todas las oportunidades y la minoría que carece de ellas. La etnicidad, que desde la perspectiva de los grupos-víctima es una estrategia política de oposición a la dominación de la mayoría, desde la perspectiva de esta mayoría es un estigma aprovechable para la etnificación de la fuerza de trabajo. Esa diferencia percibida por unos y reivindicada por otros se vuelve pretexto para soslayar los ideales de una sociedad que se autoproclama igualitaria y libre, con su sistema democrático, derechos humanos, etc., etc., y crear una diferencia de otro orden que aparta, excluye, margina, «deja fuera» del grupo a los diferentes.

El racismo y la marginación son, así, la actitud ante la diferencia y la forma de exclusión del otro características de la moderna sociedad occidental. El racismo legitima un estado de cosas: en un movimiento de «naturalización de lo social» pone fuera de la voluntad humana, en la naturaleza, las formas de jerarquía y desigualdad que genera una sociedad que se presume igualitaria. La marginación amparada en el racismo permite a los sistemas económicos occidentales reclutar según la dispo-

23. *Minoría*: Grupo de personas que se consideran y son consideradas como grupo diferenciado de la mayoría con connotaciones negativas. Carecen de poder y son sometidas a algunas exclusiones, discriminaciones y diferencias de trato.

Así, el número relativo de miembros respecto al grupo global no tiene nada que ver con su situación de minorías: los negros americanos son minoría también en los estados que constituyen la mayoría numérica de la población, como Misissipi, Alabama y Carolina del Sur; los bantús, a pesar de constituir el 80% de la población de Sudáfrica, son una minoría porque se encuentran en situación de subordinación. [A. M. Rose, «Minorías», en D.L. Sills (dir.), *Enciclopedia Internacional de las Ciencias Sociales*, vol. 7, Madrid, Aguilar, 1976].

24. Teresa San Román, «Pueblos marginados», en R. Valdés (dir.) *Las razas humanas*, p. 191.

nibilidad de fuerza de trabajo y las necesidades del sistema su particular casta de intocables: los indigentes, los que se ocuparán de las tareas más pesadas, menos prestigiosas y peor pagadas; permite crear, si no desde el útero materno, sí desde el segundo útero que es el grupo cultural, ciudadanos alfa y ciudadanos beta que ocuparán las posiciones que les han sido previamente asignadas.

Conclusión: nuestras viejas víctimas

Llega el momento de averiguar si hemos avanzado o no en la respuesta a la pregunta que nos hacíamos en la Introducción: ¿por qué son víctimas del racismo y la marginación los trabajadores inmigrantes procedentes del Tercer mundo que se instalan en nuestro país? Unas palabras de aclaración sobre el procedimiento seguido pueden ser útiles para situar el asunto: se trataba de describir las relaciones entre diversos conceptos referidos a temas muy conexos (cultura, grupo étnico, etnicidad, etnocentrismo, xenofobia, xenofilia, racismo, marginación). El lector habrá advertido que nuestro proceder en la aclaración de los términos ha sido cualitativamente distinto: en la determinación de «cultura», «grupo étnico», «eticidad» y «etnocentrismo» nos hemos limitado a recorrer las definiciones que los antropólogos han dado aferrándose a lo compartido más que al sinfín de matices que lo adornan; en cambio, pareciéndonos que los restantes términos («xenofobia», «xenofilia», «racismo», «marginación») eran menos susceptibles de encajar en las convenciones, hemos optado por aventurar una propuesta. No es así de extrañar que la segunda parte del artículo suscite mayor desacuerdo que la primera. Dado que el concepto en torno al cual pivotan todos los restantes es el de racismo, la cuestión se restringe a defender el que ofrecemos; y como lo que interesaba explicar era la forma de exclusión del otro más característica de nuestra sociedad, la elección del sentido de la palabra de marras tenía que venir dada por una precomprensión de dicha sociedad. Esta es dicha precomprensión: sociedad fundada en una división casi infinita del trabajo cuya legitimación (legitimación de los niveles, se entiende) toma la forma de una ideología meritocrática; necesidad (económica) de cubrir los puestos más bajos de la jerarquía; necesidad (ideológica, en un sentido estrecho del adjetivo) de justiciar que sean unos y no otros los que ocupen esos puestos, etc. Es, así, el carácter peculiar de esa realidad que queremos aprehender y las formas de exclusión del otro consustanciales a ella lo que nos ha llevado a manejar un concepto restringido de racismo, el que parece más acorde con la tradición científica occidental.

¿Existe un racismo característico de Occidente? ¿Son el racismo y la marginación la actitud ante el otro y la forma de exclusión típicas de nuestra sociedad? Las diferencias físicas y comportamentales (culturales) existen por doquier y allá donde hay contacto entre dos grupos diferentes se puede producir una forma de exclusión, e incluso de dominación, por mor de esas diferencias. Las etnografías nos han proporcionado noticias de muchos de estos casos: el contacto entre el mundo negro y el Africa blanca, por ejemplo en algunas zonas de Sahara, en donde los negros constituyen un grupo sometido; o las sociedades duales en la zona de Rwanda-

Burundi en donde se da la convivencia de nilotes con bantús (la minoría bahiru — nilotes, altos, esbeltos, ganaderos— y la mayoría bahutu —bantús, chaparros, agricultores— sometida a aquélla); o incluso las formas de exclusión y dominio que incluyen los sistemas de castas de la India y el Japón en los que se practica la endogamia. ¿Qué es lo que separa estas formas de exclusión del racismo occidental?

Cuando decimos que el racismo es la forma de exclusión más típica—no la única, por consiguiente— de nuestra sociedad no cerramos los ojos al paralelismo o la analogía formal de aquél con otras conductas; lo que queremos con tan tajante formulación es poner de manifiesto la esencia del racismo que nosotros conocemos. La diferencia específica de las doctrinas racistas occidentales más conocidas con respecto, por ejemplo, al «racismo» que envuelve el sistema de castas es el biologismo **puro** de aquéllas. Es decir: racismo **no** es simplemente el efecto de repulsión que acompaña al reconocimiento de la indiferencia de facto de algunos individuos o grupos y a la inferencia de su inferioridad; **es** ese efecto de repulsión acompañando al reconocimiento de que esa diferencia es **estrictamente** biológica, «material» por así decir (materia biológica), y de que, por lo tanto, también es **estrictamente** (exclusivamente) biológica la raíz de la inferioridad²⁵. La repulsión no sólo «moral» que las castas superiores experimentan respecto a las inferiores envuelve, además del aspecto físico de los rechazados, una cosmovisión en absoluto desligada de elementos religiosos. Se objetará: a la postre, el efecto (de rechazo, de exclusión, ..., **de dominación**) es el mismo; el matiz es, pues, gratuito. No lo es, pensamos, porque es justamente ése el matiz que da razón de la singularidad del racismo que conocemos: nuestro nominalismo²⁶ es instrumental, quiere dibujar el perfil de un comportamiento extendido para poner de manifiesto sus raíces culturales y, especialmente, para ver cómo opera en nuestra sociedad, con qué actores y sobre qué gentes. Creemos que el concepto de racismo asumido en estas páginas permite dar una respuesta plausible a estas cuestiones.

A la pregunta por cómo opera el racismo en nuestra sociedad, habrá que responder, a la luz de lo expuesto páginas atrás, lo siguiente: como una etnificación de la fuerza de trabajo que permite marginar determinados grupos humanos «diferentes» de forma que sean sus integrantes quienes se ocupen de las tareas menos gratas y peor retribuidas. Lo que ocurre es que el modelo de la etnificación es único pero sus detalles cambian según la localización de la fuerza de trabajo disponible: siempre quedan segregados de la mayoría determinados grupos humanos «diferentes»,

25. Pero atención: esa insistencia en que la diferencia es estrictamente biológica y que también lo es la raíz de la inferioridad es algo característico no sólo del racismo científico occidental sino también del racismo popular en Occidente. La diferencia estriba en que el racismo popular atribuye los rasgos comportamentales a características físicas observables (talla, color de la piel, forma del cráneo) y el racismo científico, en cambio, las sitúa en lo más recóndito de los organismos, ocultas a la percepción sensible (los grupos sanguíneos, las proteínas del suero sanguíneo, etc.). Los dos racismos constituyen una instancia de esa «naturalización de lo social» que legitima diferencias sociales atribuyéndolas a una fuente natural.

26. Nominalismo, i.e.: un mismo efecto no puede obedecer a diversas causas; o bien: la semejanza formal entre dos trazos culturales no presupone su identidad; ésta exige el examen de sus causas (históricas) respectivas y la verificación de la identidad de éstas.

pero no tienen por qué ser los mismos los marginados. Las racistas se reclutarán entre esa mayoría que aspira a las posiciones medias y altas del sistema, pero ¿quiénes son las víctimas de su racismo? Las víctimas serán, de entre los grupos que ocupan posiciones bajas en la jerarquía, los que estén literalmente «a mano», por lo que son los movimientos de población los que, determinando cuál es la fuerza de trabajo disponible en cada caso, determinan al propio tiempo quiénes sufrirán el acoso racista. Todo lo cual nos coloca en situación de poder contestar a la pregunta que ponía en marcha nuestro discurso²⁷. ¿Cuáles han sido los movimientos de población en que nos hemos visto envueltos en los últimos años?

En las últimas décadas se ha producido un cambio fundamental en el flujo migratorio: Europa ha dejado de ser el punto de partida y de llegada de las migraciones internas y se ha convertido en foco receptor de las externas. Y aún hay otro dato relevante, y es que buena parte de esa migración procede del Tercer Mundo (casi todos los inmigrantes que se instalan hoy en pueblos y ciudades europeos proceden de las antiguas colonias). Es esa nueva presencia del Sur económico en el Norte, ese efecto de «Tercer Mundo a domicilio» lo que explica el racismo y la marginación de que son víctimas los trabajadores inmigrantes en la fortaleza de ricos en que se ha convertido Europa. Estos individuos han pasado a engrosar nuestro ejército de «marginales», han pasado a compartir el destino de nuestros viejos marginados. En realidad, son nuestros nuevos marginados, porque es ahora cuando los tenemos aquí, compartiendo nuestras casa, nuestras escuelas, nuestros bares, pero son las víctimas más antiguas del racismo occidental. Ellos antes que nadie ocuparon las posiciones inferiores de la jerarquía de las razas y culturas elaborada por Occidente, ellos antes que nadie fueron dominados en virtud de su posición en esa jerarquía.

27. A ésa y a unas cuantas preguntas más. El concepto de racismo que hemos propuesto permite explicar:

- quiénes son las víctimas del racismo y por qué: no todos los extraños al grupo, sino sólo los individuos pertenecientes a grupos que ocupan las posiciones bajas en la jerarquía de razas y culturas de Occidente: el Sur económico;
- quiénes, de entre los extraños, no son víctimas del racismo y por qué: suecos, alemanes, japoneses —individuos pertenecientes a grupos que ocupan las posiciones altas en la jerarquía—: el Norte económico;
- quiénes son los racistas y por qué: los miembros de la mayoría que aspiran a las posiciones medias y altas del sistema (el racismo de las minorías es una respuesta de la misma forma que lo es la etnicidad) y, de entre ellos, los que manifiestan con mayor virulencia las iras racistas son los que ocupan las posiciones más bajas, los que están más cerca de correr la suerte de la marginación.
- los cambios en la ecuación racistas/víctimas del racismo:
El racismo español tradicional segregaba a la población gitana y, en la última década, comienza a marginar también a los trabajadores africanos; el racismo proverbial de Norteamérica ha ido y va contra los negros y, más adelante, por los movimientos de población, contra los hispanos. Lo que explica esa flexibilidad, esa variación en las víctimas del racismo, no es simplemente que en España haya pocos negros y en Norteamérica muchos: es que en España el grupo de población susceptible de incorporarse a los niveles más bajos de la jerarquía profesional y salarial han sido los gitanos y comienzan a serlo los africanos, mientras que en los Estados Unidos comenzaron siéndolo los negros y se les unieron más adelante los hispanos.

Las víctimas potenciales del racismo y la marginación son siempre los miembros de grupos que ocupan las posiciones bajas de la jerarquía pero sus víctimas actuales serán los que estén aquí, los que se incorporen a nuestro grupo como extraños.

Bibliografía

- AZCONA, J. *Etnia y nacionalismo vasco. Una aproximación desde la antropología*, Barcelona, Anthropos, 1984
- ARANZADI, J. «Racismo y piedad. Reflexiones sobre un judío y un chimpancé», en *Claves de razón práctica*, Madrid, Junio, nº 13, pp. 2-12, 1991.
- BALIBAR, É., y WALLERSTEIN, I. *Raza, nación y clase*, Madrid, IEPALA, 1991.
- BARTH, F. (comp.), *Los grupos étnicos y sus fronteras. La organización social de las diferencias culturales*, México, Fondo de Cultura Económica, 1976.
- BASTIDE, R. *El prójimo y el extraño. El encuentro de las civilizaciones*. Buenos Aires, Amorrortu, 1973.
- BEATTIE, JOHN, *Otras culturas. Objetivos, métodos y realizaciones de la Antropología Social*, México, Fondo de Cultura Económica, 1978.
- BERGER, P. Y LUCKMANN, TH., *La construcción social de la realidad*, Buenos Aires, Amorrortu, 1984.
- DAVIE, M.R. *La guerre dans les sociétés primitives*, Paris, Payot, 1931.
- EIBL-EIBSEFELDT, I. *El hombre preprogramado. Lo hereditario como factor determinante en el comportamiento humano*, Madrid, Alianza Editorial, 1984.
- FANON, F. *Los condenados de la tierra*, México, Fondo de Cultura Económica, 1987.
- FINKIELKRAUT, A. *La derrota del pensamiento*, Barcelona, Anagrama, 1987.
- HARRIS, M. *Canibales y Reyes. Los orígenes de las culturas*, Barcelona, Argos-Vergara, 1978.
- KAHN, J.S. (comp.) *El concepto de cultura: textos fundamentales*, Barcelona, Anagrama, 1978.
- KRISTEVA, J. *Etrangers à nous-mêmes*, París, Fayard, 1988.
- LEIRIS, M. «Race et civilisation», en (mismo autor), *Cinq études d'ethnologie*, París, Gallimard, 1988.
- LEVI-STRAUSS, CL. «Raza e Historia», en (mismo) *Antropología estructural (2). Mito, sociedad, humanidades*, México, siglo XXI, 1979.
- LEVI-STRAUSS, CL. «Raza y Cultura», en (mismo), *Mirando a lo lejos*, Buenos Aires, Emecé, 1986.
- DE LUCAS, J. «Xenofobia y racismo en Europa», en *Claves de razón práctica*, julio nº 13, pp. 14-26, 1990.
- LUQUE, E. «De la cultura, de las culturas», cap. 3 de la obra del mismo autor *Del conocimiento antropológico*, Madrid, siglo XXI – C.I.S. 1986.
- POIRIER, J. «Ethnies et cultures», en J. Poirier (dir.), *Ethnologie Régionale I*, París, Gallimard («Encyclopédie de La Pléiade»), 1972.
- SAN ROMAN, T. (comp.), *Entre la marginación y el racismo*, Madrid, Alianza Editorial, 1986.
- SAN ROMAN, T. *Gitanos de Madrid y Barcelona. Ensayos sobre Aculturación y Etnicidad*, Bellaterra, Publicacions d'Antropologia Cultural – Universitat Autònoma de Barcelona, 1984.
- SAN ROMAN, T. «Pueblos marginados», en R. Valdés (dir.) *Las razas humanas* (vol. I), Barcelona, CIESA, 1984.
- STAVENHAGEN, R. «Los conflictos étnicos y sus repercusiones en la sociedad internacional», en *Revista Internacional de Ciencias Sociales*, UNESCO, Madrid, Marzo 1991, nº 127 (Estudio en los conflictos internacionales), pp. 125-140.

- STOLCKE, V. «Is sex to gender as race is to ethnicity», Paper prepared for the 1st. Conference of the EASA, Coimbra, 31 August - 3 September, 1990.
- STOLCKE, V. «El poder del Estado y la creación de minorías», en *Márgenes. Encuentro y Debate*, SUR, Casa de Estudios del Socialismo, Lima, Año II (diciembre), nº 4, pp. 151-156, 1988.
- STOLCKE, V. «La guerra del Golfo. El nuevo, viejo racismo» en *Mientras tanto*, Fundación G. Adinolfi – M. Sacristán, marzo-abril 1991, nº 45, pp. 31-43.
- TODOROV, T. (comp.), *Cruce de culturas y mestizaje cultural*, Madrid, Júcar, 1988.
- TODOROV, T. *Nous et les autres. La réflexion française sur la diversité humaine*, París, Seuil, 1989.
- TYLOR, E.B. *Cultura primitiva I (Los orígenes de la cultura)*, Madrid, Ayuso, 1977.
- VENTURA OLLENS, M. «Ethnie, identité ethnique, ethnicité. Parcours theorique», en (misma) *Identité ethnique. Définitions et redefinitions. Le cas shuar*, Mémoire présenté en vue du D.E.A. a l'École des Hautes Etudes en Sciences Sociales, París, 1990.
- WILSON, E.O. *Sociobiología. La nueva síntesis*, México, Fondo de Cultura Económica, 1980.