

Paradoja de la modernidad: a más universalismo, más racismo

Teodomiro Palomino Meneses

Resumen

Las contradicciones múltiples de la modernidad en torno al racismo son los temas centrales de este artículo. Se analizan estos temas a partir de los enfoques recientes de diferentes autores de las ciencias sociales y de las experiencias cotidianas en el tratamiento de los problemas del desarrollo social. El racismo como concepto y como actitud es abordado en sus distintas formas de expresión real: diferencia social, desigualdad, discriminación, exclusión social, a partir de la visión global de la condición humana y la polarización de los fenómenos económicos y culturales de la modernidad y sus inevitables paradojas.

Palabras clave: Modernidad - Racismo - Universalismo - Exclusión social.

La modernidad mantiene en su proceso, y desde la Ilustración, la contradicción de declarar la universalidad de la humanidad —el reconocimiento de que todos los seres humanos son iguales y libres por naturaleza— y de admitir en el plano real las diferencias humanas, convirtiéndolas en desigualdades y exclusiones individuales y colectivas, y justificándolas como que no son más que de capacidades (morales, intelectuales y otros rasgos afines) arraigadas en la herencia racial, por tanto inevitables, aunque perfectamente superables con el adecuado aprovechamiento de las oportunidades que a todos ofrece por igual. Para Goldberg (1993: 4) esta contradicción *"es la paradoja de la modernidad, quizá la ironía, de la modernidad"*. Es que para él: *"Cuando más explícitamente universales son*

los compromisos de la modernidad, más abierta está a las determinaciones de la especificidad racial y de la exclusividad racista". En este texto se ordenan una serie de ideas y algunas experiencias alrededor de esta paradoja. Su elaboración se inscribe en la intención de contribuir a superar uno de las mayores limitaciones que tiene la promoción social en las últimas décadas visto desde la antropología para el desarrollo: la tendencia a no esclarecer o a esclarecer cada vez menos aquello que está en el fondo de las situaciones que pretende revertir con sus proyectos de intervención, es decir, la diferencia, la desigualdad y la exclusión social. En la primera parte se ofrece, como planteamiento de base, la manera cómo las ciencias sociales abordan la cuestión de la condición humana, considerando sus semejanzas y diferencias, y los logros y las limitaciones que han tenido en este propósito. En la segunda parte se procura entender el proceso de polarización de la modernidad, globalizando y universalizando por un lado y localizando e individualizando por otro, y poniendo especial cuidado en el papel que cumple la raza como hecho y el racismo como discurso. Y, finalmente, en la tercera parte, se da cuenta de la cualidad que tiene la raza de legitimar los privilegios de unos y la desventaja social de otros, naturalizándolos.

La semejanza y la diferencia humanas en las ciencias sociales

En la historia de las ciencias sociales se resalta que la antropología haya surgido como un intento de aplicar la teoría de la evolución a los fenómenos sociales, y que este hecho sea la razón de por qué muchos de sus conceptos claves, como "tribu", "pueblo", "sociedad" o "cultura", haya sido con frecuencia confundidos con el de raza (Leach, 1975: 311). Se resalta también que al empezar su proceso de desarrollo haya compartido con la biología la intención de definir y clasificar las razas humanas.

En la actualidad, la antropología, considerada aún una disciplina joven y en formación, tiene un objeto de estudio con una sustantiva "demarkación de fronteras" respecto de la biología; no obstante, mantiene en su relativa autonomía y para configurar su unidad aspectos que están directamente vinculados con la condición física de los seres humanos, en los que no deja de ser necesario el concepto de "raza". En 1958, cuatro años después de que escribiera *Raza e historia* para la UNESCO, Lévi-Strauss sostuvo que *"la antropología apunta a un conocimiento global del hombre y abarca el objeto en toda su extensión geográfica e histórica; aspira a un conocimiento aplicable al conjunto de la evolución del hombre desde, digamos, los homínidos hasta las razas modernas y tiende a conclusiones, positivas o negativas, pero válidas para todas las sociedades humanas, desde la gran ciudad moderna hasta la más pequeña tribu melanesia"* (citado por Llobera, 1975: 374). La vigencia de esta amplia y ambiciosa concepción de su objeto de estudio ha decrecido en el último tercio del siglo

pasado, prueba de ello son los varios desmembramientos que ha tenido, pero aun así no ha puesto la dimensión biológica de la existencia humana al margen de sus preocupaciones, a pesar de la evidente tendencia a fijar su horizonte sólo en la dimensión sociocultural (Kaplan-Manners, 1981: 19).

En el discurso antropológico, todos los seres humanos pertenecen a una misma especie: *Homo Sapiens*, por tanto, comparten la misma naturaleza psicobiológica; pero esta semejanza se desvanece y aparece la diferencia cuando crean cultura (y son creados a la vez por ésta), conforman grupos y establecen relaciones. Este paso, en la condición humana, de la semejanza a la diferencia tiene actualmente una importancia crucial en el desarrollo de la antropología; a él se debe en última instancia la existencia de sus dimensiones biológica y sociocultural. Si en la dimensión biológica prevalece la semejanza, en la dimensión sociocultural prevalece la diferencia. En la dimensión sociocultural la semejanza es prácticamente una excepción a la regla.

Los afanes de progreso de las sociedades y las culturas, conformando o no civilizaciones, hacen que las diferencias humanas se conviertan en desigualdades y adquieran tales niveles de complejidad que dificultan la postulación a alentadoras formas de convivencia; el proceso del colonialismo europeo, los crímenes del nazismo o el apartheid son los casos más conmovedores de este proceso.

En los países hegemónicos, los estudios antropológicos más influyentes giran alrededor de "*dos grandes interrogantes relacionadas: 1) ¿Cómo funcionan los diferentes sistemas culturales?, y 2) ¿cómo, en su inmensa variedad, estos sistemas culturales llegaron a ser lo que son?*" (ibíd.: 20). Dar respuesta a estas dos grandes inquietudes llegó a ser preteroria desde el momento en que descubrieron nuevas y distintas colectividades humanas, para luego conquistarlos, colonizarlos y someterlos a sus propios afanes de progreso. En la antropología de los países dependientes, en cambio, si bien no deja de dar respuesta, y en lo suyo, a las mismas interrogantes, se agrega otra que en sus circunstancias adquiere cada vez mayor importancia: ¿Por qué se ha impuesto en el mundo, asumiendo ser "superiores", las culturas occidentales o, en su conjunto, la civilización occidental? En una y otra antropología, con uno u otro fin, es mayor el interés por la diferencia humana, hasta se dice que es por la diferencia que existe el interés por la semejanza.

La biología explica una parte considerable de las semejanzas culturales atribuibles a la uniformidad psicobiológica del ser humano y a su evolución. Pero el alcance que tiene con las semejanzas resulta ser pequeño frente a aquel que tiene con las diferencias, porque éstas son atribuidas a mecanismos, estructuras y factores analíticamente externos a la especie humana, a los que la antropología inglesa hace girar alrededor del concepto "sociedad" y la antropología norteamericana alrededor del concepto "cultura".

A la antropología se le reconoce un importante aporte en cuanto a la diferencia humana: haber contribuido a ampliar el concepto mismo de humanidad,

"fomentando la tolerancia y reconociendo positivamente la diversidad cultural en tiempos en que cobraba auge el racismo científico" (Degregori, 2000: 22). Precisa el autor, que Linton, en un texto introductorio escrito en un período de pleno control nazi, daba cuenta que para la antropología los pueblos y las razas eran, en lo fundamental, semejantes; que tanto el evolucionismo como el funcionalismo, las dos tendencias del pensamiento antropológico existentes hasta ese entonces, confluían en el mismo pensamiento y la impulsaban; y que el evolucionismo del siglo XIX, al sostener que los europeos habían sido en el pasado salvajes, había desconcentrado el discurso que separaba radicalmente a los salvajes de los civilizados. Precisa también que posteriormente, cuando se distorsionó el sentido del evolucionismo para difundir la idea de la superioridad de una raza sobre las otras, asumió una posición comprometida al interior del movimiento antirracista; y que el relativismo cultural de Franz Boas tiene éste y no otro contexto, y apoyándose en esta cita de Harris: *"En muchos aspectos, el programa boasiano corresponde con bastante exactitud a la perspectiva ideológica fundamental de un liberalismo político de centro-izquierda. La creencia en una democracia multirracial, la relatividad de la costumbre, la máxima libertad individual, la importancia del confort material, salvando la fuerza en definitiva mayor del espíritu racional, la sociedad abierta, como la historia: todos esos temas tienen su fiel reflejo en la obra de Boas y de sus discípulos"* (Harris, 1978: 258).

No obstante, la parte más promisoría de su historia no evita a que se tome en cuenta el error mayor y persistente que tiene la antropología con respecto a la diferencia humana, y que viene como consecuencia de las distorsiones con respecto de la noción del relativismo cultural, logro relevante de su período "clásico": *"...construir a un Otro fuera de la Historia, exotizándolo y esencializándolo, sea como buen salvaje que debe ser protegido en su pureza o como el primitivo destinado a desaparecer"* (Degregori, 2000: 22). Esta distorsión de fondo es ahora todo un sistema de pensamiento al que Said, con respecto a su civilización de origen, siendo él un crítico literario palestino, ha denominado "orientalismo", y que consiste en un acercamiento *"a una realidad humana heterogénea, dinámica y compleja desde una postura esencialista y no crítica, lo que sugiere una realidad oriental perdurable y de una esencia occidental opuesta, pero no menos perdurable, que observe Oriente desde lejos y, ¿por qué no decirlo!, desde arriba"* (2002: 438). El antropólogo norteamericano Orin Starn hace una gruesa extrapolación de esta concepción al caso de los Andes y le asigna el nombre de "andinismo", definiéndolo como el conjunto de *"representaciones que sitúan fuera de la historia moderna a los actuales campesinos serranos"* (Starn, 1992: 15).

Pero el relativismo sociocultural, con rasgos de exotización y esencialización del "buen salvaje", viene desde mucho más antes de que la antropología se

institucionalizara. De la lectura del libro *La caída del hombre natural* de Anthony Pagden se extrae que anteceden incluso al "relativismo y la interpretación del comportamiento social como una historia de las necesidades humanas universales" de la Ilustración (Pagden, 1988: 11). Explica el autor que es una antigua manera de concebir a los "Otros" y que llega a tener una "nueva historia" con el descubrimiento del hombre americano, cuando en un "intento de describir de manera convincente y epistemológica el comportamiento de un grupo de personas reales y, además, de un grupo sobre el que una nación europea, España, reivindica la soberanía" (ibíd.: 23) concluye en la sentencia que los "indios americanos" "eran súbditos de la corona española no en virtud de alguna ley positiva, sino por su 'educación escasa y bárbara' les había incapacitado, temporalmente al menos, para crear sociedades civiles" (ibíd.: 23). Que a criterio de los juristas y teólogos de la "nueva historia", los "derechos de dominium que pudiera tener la corona española en América no eran la consecuencia de sus derechos, sino de su deber cristiano de cuidar de pueblos que todavía estaban en una condición de ignorancia infantil" (ibíd.: 23). Y que es importante advertir que los españoles, en el momento en que elaboraron toda esta "teoría de la relatividad de la conducta humana" para justificar hechos de conquista y colonización, estaban convencidos, "como lo estaban todos los europeos del siglo XVI, de la uniformidad de la naturaleza humana, una creencia que requería que cada raza se ajustase, dentro de unos márgenes amplios, a las mismas pautas 'naturales' de conducta" (ibíd.: 33).

Con el fin de la Guerra Fría, han aparecido al interior de la antropología posiciones que adjudican carácter inapelable a la centralidad de los particularismos de una determinada experiencia histórica: los de Occidente, y para que sean tomados como si fueran universales, hacen uso de lo que Bourdieu y Wacquant (2000: 10) llaman *extraña neolengua* o *nueva vulgata planetaria*, en la que prevalecen términos como *globalización*, *flexibilidad*, *governabilidad*, *empleabilidad*, *underclass*, *nueva economía*, *tolerancia cero*, *comunitarismo*, *multiculturalismo*, *etnicidad*, *identidad*, *fragmentación* y otros, en la que no hay lugar para términos como "capitalismo", "clase", "explotación", "dominación" o "desigualdad". Fuera de la novedad de los términos y la sobrevaloración y el uso refinado e intensivo del concepto de cultura, los fundamentos que esgrimen tales posiciones son los mismos del liberalismo, doctrina ideológica de la modernidad. Ha vuelto con ellas, remozado, y entre otros, un viejo tema que les sirve como el mayor y más funcional soporte: la universalidad de la humanidad, entendida como similitud.

Hoy, han resultado prácticamente excepcionales los estudios antropológicos enmarcados en una dinámica total de la condición humana, por tanto, capaces de inducir a que las diferencias sociales sean aprehendidas en el orden, el proceso y el contexto que en cada circunstancia histórica tienen. Se siente como una carencia

el que este tipo de estudios no aparezca con regularidad, y llama mucho la atención que sea así ahora que, precisamente, casi nadie deja de dar testimonio de adherencia a esa teoría social que rechaza todo dualismo o esencialismo que implique incomunicación entre ser humano y mundo, sujeto y objeto y discurso y realidad. El tratamiento de las diferencias sociales en la gran mayoría de los estudios pierde claridad interpretativa cuando para establecer sus interacciones se hace incesante la determinación de la trascendencia y el orden que tienen. La trayectoria seguida por los estudios de género es el mejor ejemplo de esta situación: desde su aislado abordamiento (sólo como género) hasta interpretarlo en su interacción con la clase social y la raza ha requerido una prolongada e intensa discusión; ahora, ni esa interacción, que indudablemente ha sido un significativo avance, satisface. A ello se debe que en los estudios más recientes haya avidez por agregar otras diferencias sociales, de preferencia las étnico-culturales.

Una perspectiva total de la condición humana no sólo ayudaría a despejar las dudas que reiteradamente aparecen en el análisis de la diferencia social, influiría también a que el horizonte y el panorama de aquellos que de uno u otro modo definen las políticas públicas (sociales) se amplíen, a que superen sin postergaciones las consecuencias de sus distorsiones y a que se busquen mejores formas de convivencia humana, como aquella a la que aspira Said (2002: 75) en su famoso *Orientalismo*, y entre civilizaciones: *"¿se puede dividir la realidad humana, como de hecho la realidad humana parece estar auténticamente dividida, en culturas, historias, tradiciones, sociedades e incluso razas claramente diferentes entre sí y continuar viviendo asumiendo humanamente las consecuencias? Al decir esto último me refiero a si hay alguna manera de evitar la hostilidad expresada por la división de los hombres entre, por ejemplo, 'nosotros' (occidentales) y 'ellos' (orientales)"* (Said, 2002: 75). Para quienes definen políticas públicas dirigidas a satisfacer este tipo de inquietudes, se impone entender que en la vida real, desde lo inmediato hasta lo mediato, el destino de los seres humanos se define siempre, y en lo fundamental, por la confluencia de la naturaleza, la sociedad y la cultura. Lo notorio en ellos es la tendencia a privilegiar la primera dimensión y a dejar de lado la tercera, como también a considerar la segunda apenas un escenario. Logro mayor sería el que además entendieran de veraz su sentido histórico, y en este sentido, que es sólo en la sucesión de los encuentros y desencuentros de sus dimensiones que éstas adquieren significación, como en una inversión mutua entre lo real y lo aparente.

Los estudios recientes acerca de la diferencia social más influyentes tanto en el campo académico como en el campo popular (gracias a algunos esfuerzos de intervención social), han dado importantes avances en la perspectiva que se señala. Las ideas básicas que manejan son novedosas y sugerentes, y a la vez peligrosas y preocupantes. Son peligrosas y preocupantes para aquellos que la equiparan la diferencia social con la desigualdad social, en el afán de solapar a

ésta y así disminuir la cobertura y la fuerza de los movimientos sociales que tienden a desafiarla. Las ideas básicas más importantes corresponden a los estudios que interrelacionan la clase, raza y género. En estos estudios se arguye que las sociedades de clase tienden a legitimar y consolidar las desigualdades sociales haciendo que éstas sean asumidas como *"diferencias naturales inmutables"*, cuando en realidad no son más que construcciones culturales; y, que en *"los procesos políticos y las justificaciones ideológicas que, de modo dinámico e interdependiente, estructuran las desigualdes de género y 'raciales' en la sociedad de clases"* prevalece *"la tendencia a 'naturalizar' ideológicamente las desigualdades sociales"*, haciendo uso precisamente de las diferencias sexuales y raciales, habiendo otras de igual carácter como la estatura, por ejemplo (Stolcke, 1992-A: 87 y 88). En la misma dirección se encamina Moore, cuando sugiere que se preste una especial atención a las diferencias que existen entre las mujeres, tarea que *"... supondría la formulación de construcciones teóricas que aborden la diferencia y se ocupen de manera central de analizar de cómo la diferencia racial se construye a través del género, cómo el racismo divide la identidad y experiencia de género, y cómo el género y la raza configuran la clase"* (citado por Stolcke, 1992-A: 88).

La integración entre clase, "raza" y género puede ser abordada desde la visión de cualquiera de los tres componentes. El abordaje desde la visión de la raza es la más frecuente y la que más aportes ha ofrecido, como se ha señalado líneas arriba. En lo que respecta al componente género, debe reconocerse que, siendo el más reciente, ha tenido en su relativa autonomía un avance progresivo e innovador muy interesante y, aún más, en los últimos años le caracteriza una férrea inquietud por no quedarse en su propia visión y por inscribirse dentro de una visión socialmente totalizante. En sus primeras interpretaciones, marcadamente naturalistas, la subordinación de la mujer obedecía, primero, a que tenía que afrontar el peso de la maternidad y, segundo, a que el espacio en el que se movía estaba restringido a la esfera privada. En las siguientes interpretaciones se enfatizan el carácter que tiene el género como construcción social y, al ubicarlo en las relaciones de parentesco, el de éstas como mecanismos de reproducción social. Fue recién en las interpretaciones de la década de los años ochenta donde se pone en evidencia que la situación de las mujeres varía según la "raza" que se les adscribe y la ubicación que les corresponde entre las clases sociales. El propósito central era explicar cómo es que ocurre, en la situación de la mujer, la incidencia mutua entre la esfera económico-social y la esfera simbólico-representativa, esta última referida específicamente al cuerpo y sexo de la mujer.

Pero, con el componente clase ocurre una situación muy distinta y hasta contraproducente, se lo menciona mucho, pero es muy poco lo que se dice de él. Podríamos estimar incluso que es tenue la interpretación de la interacción clase-raza-género desde la visión de clase. Godelier capta en Marx dos sentidos en el uso que le da a la

palabra clase: uno restringido y otro genérico, y que el primero es el que está dirigido totalmente a la moderna sociedad capitalista. En su sentido restringido, para Marx, según Godelier, "... las clases son los grupos sociales que se constituyen en las relaciones de dominación y de explotación por razones exclusivamente económicas, es decir, a la vez materiales y sociales" (Godelier, 1989: 283). Más adelante dice también: "En definitiva para Marx, el modo de producción capitalista, al desarrollarse habría hecho aparecer por primera vez en la historia de la humanidad el papel determinante del desarrollo de las fuerzas productivas y de las relaciones de producción en la evolución de la sociedad y de la historia. La toma de conciencia de este papel determinante, hasta entonces parcialmente oculto o negado, es lo que arroja una gran luz sobre el carácter a menudo ilusorio de las interpretaciones que cada sociedad se había hecho de sí misma y del universo" (ibíd.: 284). Que los estudios de las diferencias y desigualdades sociales hayan llegado al enfoque de la "intersección" clase-raza-género es como ya señaláramos un evidente y significativo avance; sin embargo, en las diversas fuentes a las que se ha acudido para efectos de este texto, es muy poco lo que se ha encontrado sobre esa diferencia social menos ilusoria, basada en la economía, en las condiciones materiales de existencia. Sólo Verena Stolcke, después de hacer una ligera evaluación de lo que los marxistas piensan con respecto a la raza y a su relación con la clase, admitiendo que le asignan a la raza un "papel social irreductible", dice: "Yo quiero sugerir, en cambio, que el racismo y el sexismo son doctrinas vinculadas y constitutivas de la propia desigualdad de clases en la sociedad burguesa" (Stolcke, 1992-A: 99). Sería muy importante conocer con certeza si se define o no, finalmente, en la clase las otras desigualdades sociales; como también, qué consecuencias trae académicamente el hecho de privilegiar las otras diferencias sociales en desmedro de la clase.

El interés por el estudio de las diferencias y desigualdades sociales tiende a multiplicarse ahora que "el racismo ha vuelto asomar su feo rostro en las sociedades industrializadas occidentales" (Stolcke, 1992-B:12). Hace más de cincuenta años, Lévi-Strauss recordó, a través de *Raza e historia*, que había la necesidad de saber en qué consiste la diversidad de culturas, anunciando premonitoriamente que esta tarea se tendría que cumplir: "a riesgo de ver a los prejuicios racistas, apenas desarraigados de su base biológica, renacer en un terreno nuevo" (Lévi-Strauss, 2000: 41). Como que, en efecto, así fue y es. En el campo de las ciencias sociales ese renacimiento ha ocurrido con dos opuestas formas de compromiso, uno en contra y otro a favor. El compromiso en contra se plasma en los estudios de intersección entre clase, raza y género. El compromiso a favor es de aquellos que de uno u otro modo complacen las demandas del liberalismo, por tanto, influyen en la definición de las políticas públicas, ocupando lugares expectantes y de privilegio; los que, utilizando lo que Bourdieu llama la "vulgata planetaria", hacen los discursos con los que se pretende "ocultar lo inocultable"; los que, al

naturalizarlas, hacen ver desigualdades por diferencias sociales y buscan que el pueblo los legitime; los que tratan de poner al margen las desigualdades sociales que entrañan conflictos irreconciliables.

Se suele restringir la explicación del retorno del racismo a la inmigración "extracontinental" de los últimos años. Hay, sin embargo, y para bien, otros planteamientos que contextualizan históricamente el fenómeno y lo esclarecen como una confluencia de varios factores. Es el caso de aquellos que contiene el estudio sobre el racismo y la sexualidad en la Cuba colonial, y en referencia a Europa, Estados Unidos y Latinoamérica. Con respecto a Europa, se señala que en la década del setenta del siglo pasado llegaba a su fin el auge económico que las sociedades capitalistas alcanzaron después de la Segunda Guerra Mundial; como también, que había una creciente preocupación por el descenso de los índices de natalidad en Europa (especialmente en Alemania, Francia y España), la que hizo que prevalecieran los argumentos pronatalistas, que finalmente condujeron a la implementación de políticas sociales que inducían a las mujeres a retornar al hogar. Toda esta situación de contexto coincidió con un creciente antagonismo hacia los inmigrantes "no europeos" y con la implementación de políticas de inmigración cada vez más restrictivas y con claras connotaciones raciales. En el caso de los Estados Unidos, recuerda que la mayor derechización de la política implicó, primero, el reforzamiento de la imagen conyugal y maternal de las mujeres y, segundo, inspiró el establecimiento de *"políticas sociales restrictivas que han contribuido a la feminización de la pobreza y a un reciente aumento del racismo"*. Y en lo que se refiere a Latinoamérica, tomó en consideración hechos como el *"aumento de las unidades domésticas con mujeres como cabeza de familia"* (Stolcke, 1992-B: 12 y 13).

La modernidad globaliza y universaliza como localiza e individualiza

El término moderno ha tenido todo un proceso de resignificación a lo largo de la historia de la humanidad, cada vez que en una determinada época los hombres toman conciencia de ser diferentes a sus predecesores, o cada vez que la época anterior es tomada como "pasado" o como "antiguo". Los hombres del lejano siglo V ya se consideraban "modernos", en razón de que asumían concientemente ser diferentes respecto a sus antepasados; éstos eran paganos mientras ellos, cristianos. Sin embargo, por entonces, lo moderno no era considerado mejor que lo antiguo; esto en otros términos equivale a decir que no tenía una valoración positiva. Mucho más adelante, ya en el siglo XVII, los méritos por la creación científica y cultural originaron otro desencuentro entre modernos y antiguos. Los científicos y humanistas de ese siglo estaban convencidos de que lo que hacían era distinto a todo lo que venía como una proyección de la época clásica, la antigüedad greco-romana. Rompen el mito de que esta antigüedad era insuperable y hacen que lo moderno prevalezca en adelante. Pero es el siglo XVIII, el "siglo de las luces",

donde empieza la modernidad que se proyecta hasta nuestros días, que para algunos ya es "postmoderna". Su unidad y su fuerza radicarían en la razón, a la que se le otorgaba la capacidad de definir la realidad. En su proceso, el progreso reemplazaría a la de providencia (Portocarrero, 1996: 280-281).

La modernidad, la de nuestra época, ha experimentado muchos cambios, pero en lo que no ha cambiado, o ha cambiado muy poco, es en la centralidad y la preponderancia de la razón. Se asume que el mundo es reconstruido por una razón alcanzada por la ciencia que pone al margen la tradición y las ideas religiosas. Es por la razón que esta modernidad, la de nuestra época, sí tiene una valoración positiva del presente, respecto del pasado; dicho de modo directo, este presente sería mejor que el pasado que le precede.

La búsqueda de la razón es la función básica que la modernidad le asigna a la ciencia. Hay, por la ciencia o las ciencias, una fe en las "verdades". La ciencia es justificada por la razón pura, y no por la razón práctica o utilitaria, la que permanece siempre oculta. Se la justifica por la intención de conocer la naturaleza por el conocimiento mismo, no por la intención subsiguiente, controlarla y ponerla en función de determinados intereses. Es en esta perspectiva que nace en ella la preocupación de "conocer" el mundo, intención en la que se esconde también otro interés: descubrir y explotar nuevos recursos y ponerlos a merced de quienes tienen ansias de riqueza y poder.

Entre las ciencias, no sólo las llamadas "duras" tienen intenciones positivistas, las tienen también las ciencias sociales; entonces, también la antropología. Racionalizan lo que alcanzan captar de la realidad empírica y concluyen en una jerarquización "natural" de los seres humanos. Cuando son forzados a explicar las desigualdades sociales recurren a la naturalización de los hechos y fenómenos involucrados.

"A más universalismo, más racismo" es una especie de deducción-síntesis que se hace de la cita de Golberg que aparece al empezar este texto y que constituye el eje de su elaboración. Se asume la cita como una paradoja, más que como una ironía, que es la otra calificación utilizada por el autor; es que la ironía es frontal, la otra no, por eso confunde más. En lo medular, la paradoja consiste en que la modernidad declara su compromiso con los ideales de libertad, igualdad y fraternidad y proclama la irrelevancia moral de la raza, cuando en la realidad todas sus manifestaciones van en sentido contrario; cuando, sobre los ideales en los que se compromete, se multiplican las identidades, desigualdades y exclusiones mediadas por la diferencia racial. En otras palabras, rechaza la "otredad", pero la tolera de una manera repugnante, legitimando, propiciando y manteniendo todo lo que debe ser socialmente alterado y cancelado (Goldberg, 1992: 6 y 7). Dar cuenta de las implicancias de esta situación obliga a que se consideren las dos relaciones que en las actuales circunstancias le sirven de marco: globalización-localismo y universalismo e individualismo, ambas también paradójicas.

En el mundo, desde los años ochenta del siglo pasado, resurgen los etnicismos, movimientos que descansan fundamentalmente en los lazos primarios que colectivizan a los individuos y que al desarrollar niveles de organicidad se expresan en localismos, regionalismos y nacionalismos. Los estudios más recientes explican que el fenómeno es parte de la globalización, proceso contemporáneo mediante el cual *"los pueblos del mundo son incorporados a una única sociedad mundial, la sociedad global"* (Albrow, citado por Lloréns, 1999: 139 y 140); que los hombres, cuanto más se vinculan en el planeta, cuanto más se mundializan, más sienten, en contraposición, la necesidad de encontrar raíces, puntos de referencia e identidad. Significa esto que es un proceso que, a la vez que mundializa y homogeneiza, localiza y particulariza, y en una situación de permanente tensión. Se sostiene que el mundo ya enfrenta una disyuntiva crucial: *"o reconoce, respeta y promueve la diversidad cultural, o trata de reconstruirse en compartimentos estancos homogéneos. Interculturalidad o limpiezas étnicas"* (Degregori, 2000: 15). *"O el atrincheramiento en el particularismo, o la creatividad de la mezcla"* (Hopenhayn, 1999: 26).

Esta contradictoria situación compromete a todos los grupos humanos del planeta, modernos, semimodernos y no modernos (que están al margen de la modernidad), y, en los países con poblaciones mayoritariamente indígenas, se procesa a través de *"inusitadas tensiones transculturales"*, en las que *"los particularismos desbordan su típica ubicación local, antes percibida como históricamente inmóvil y culturalmente impermeables, al interactuar cada vez más intensamente con agentes transnacionales de diverso tipo"* (Lloréns, 1999: 140). Para la visión postmoderna esta reivindicación de los particularismos históricos, desplazando el universalismo clásico, estaría indicando el descongelamiento de la historia, el "fin de la historia", *"no hay una historia privilegiada, sólo hay distintas historias"* (Featherstone, citado por Lloréns, 1999: 145).

Mientras tanto, el liberalismo se consolida como la doctrina ideológica de la modernidad, e invoca a todos los hombres a compartir, todos, el rasgo que más los diferencia de los que tienen los otros seres vivos de su mismo reino: la humanidad. No obstante, invoca también, y a la vez, el individualismo. Lo que hay detrás de esta controvertida posición es una permisividad de la desigualdad social, tras una aparente preocupación por la humanidad compartida. En la trayectoria del liberalismo, el individualismo gana cada vez más terreno, a tal punto que impone el prototipo del individuo egoísta, que dispone de propiedad privada, haciendo uso del mercado (la más amplia de las libertades que concede), acumula capital y se enriquece sin que importe el destino de los demás. Como señala Goldberg (1992: 4), la modernidad se "autoconceptúa" dando al sujeto un carácter abstracto, aislado, divorciado de las contingencias que presenta la historia; en última instancia, poniendo al margen su carácter social.

Se está, entonces, frente a la contradicción más irreconciliable que tienen desde sus orígenes la modernidad y el liberalismo: por un lado, una retórica universalista que toma una posición por la igualdad entre todos los seres humanos, poniendo en relevancia las oportunidades que "equitativamente" concede a cada individuo; y, por otro, la desigualdad social que pone en evidencia la realidad, y en la que confluyen las diferencias más sensibles de la condición humana: clase, "raza" y género. Es grande la sensibilidad que emerge de la diferencia de "raza" que el compromiso que tienen la modernidad y el liberalismo con la universalidad es reinventado y racionalizado a partir de ella (ibíd.: 39).

Fue en la Ilustración donde la noción de la universalidad de la humanidad adquirió una importancia secular. Antes, los hombres eran todos iguales ante Dios; durante la Ilustración, al ser reemplazado Dios por la razón, la igualdad ante Dios se transformó en la igualdad ante la ley. La versión teológica se transformó en versión jurídica. El liberalismo hoy invoca, por su carácter jurídico, la humanidad compartida entre los hombres, aunque admite a la vez, frente a la evidencia de los hechos, la desigualdad social, pero revocando las diferencias de clase y admitiendo sólo aquellas que considera "moralmente irrelevantes" como la raza, el género, la etnia y la cultura.

La ideología liberal considera que la raza es una categoría moralmente irrelevante, que ella, como tampoco las otras diferencias sociales, tendría repercusión en el estatus político y legal de los individuos (ibíd.: 5-6). No obstante, es la misma realidad que se encarga de desmentir estos y los otros argumentos que con igual intención esgrime. La realidad muestra cómo individuos que nacen con determinadas características gozan, sin más, de una posición social comparativamente ventajosa frente a otros que nacen con otras características. La raza y el género son pruebas irrefutables de que en la sociedad occidental las desigualdades sociales también "nacen con el nacimiento". Por todo esto, contrariamente, para Goldberg (1992: 1), el liberalismo desempeñó y desempeña un rol fundamental en el proceso de normalización y clasificación de la exclusión racial, legitimándola ideológicamente y racionalizándola económica y políticamente.

Una configuración ideológica de la que más se sirve el modernismo con respecto a la movilidad social de los individuos, y gracias al liberalismo, es la "meritocracia". Según el liberalismo, en la sociedad, siendo heterogénea, no existirían diferencias innatas; el éxito dependería de la capacidad para aprovechar las oportunidades que a todos ofrece en una competencia entre iguales; que es en esta situación donde, en todo caso, surgirían las diferencias socialmente significativas, que no vendrían a ser sino diferencias de capacidades frente a iguales oportunidades. Es este el argumento por el que la capacidad del individuo se ha convertido hoy en el aspecto esencial del desarrollo económico. A los tres enfoques progresivos sobre el desarrollo económico que existían, desarrollo como aumento de productividad, desarrollo como aumento de equidad y desarrollo

como satisfacción de necesidades básicas, se ha agregado el de desarrollo como expansión de capacidades. Su máximo representante es el hindú-norteamericano Amartya Sen, premio Nobel en Economía, en 1998. Javier Iguñiz sintetiza el nuevo enfoque del desarrollo económico de este modo: el objetivo es el enriquecimiento de la vida humana, entendida como actividad y a la vez como estatus social; se acentúa lo que la "gente" puede "hacer y ser" y no en lo que puede "tener"; el concepto de capacidad se entiende por el concepto de "desempeño", porque deriva de éste; desempeño es el logro de la persona, lo que es capaz de hacer y ser; la capacidad es un logro y está constituida por las diversas maneras de combinar desempeños que tiene la persona; y, que la capacidad refleja la libertad de la persona para escoger entre diferentes maneras de vivir, dado su desempeño (Iguñiz, 1996: 171 y 172). Por las referencias se advierte que se trata de un planteamiento típico del liberalismo, circular, restringido a lo particular (al individuo), al margen de la historia y descontextualizado, salvo la igualdad de oportunidades que declara y que no existe.

El racismo y las otras diferencias, desigualdades y exclusiones sociales

La ciencia se ha encargado de echar por los suelos la trascendencia de la "raza" como hecho, pero no logra hacer lo mismo con la "raza" como conducta y discurso, vale decir como racismo. Para Lévi-Strauss, el racismo se resume en cuatro puntos: *"Uno: existe una correlación entre el patrimonio genético de una parte y las actitudes intelectuales y las disposiciones morales de otra. Dos: este patrimonio, del que dependen tales actitudes y disposiciones, es común a todos los miembros de ciertos grupos humanos. Tres: estos grupos llamados 'razas' pueden ser jerarquizados en función de la cualidad de su patrimonio genético. Cuatro: estas diferencias autorizan a las 'razas' llamadas superiores a gobernar, explotar y eventualmente destruir a las otras"* (citado por Garrido, 2000: 13). El racismo encierra, entonces, una falacia moral y otra científica. La falacia moral consiste en asignar a las diferentes "razas", sin un fundamento real (porque no existen), un orden jerárquico basado en una escala de valores; mientras que la falacia científica, en creer que existe un estrato biológico de fondo que determina tanto el aspecto externo, físicamente, como supuestas cualidades mentales y morales de las diversas "razas". La falacia moral enmascara la potestad que se dan unos a sojuzgar a otros; la científica, en cambio, hace posible la coartada de achacar a la naturaleza de sus crueldades.

A finales de la década del ochenta del siglo pasado se decía que la interacción entre el racismo, las relaciones de género y la formación de clase adolecían de falta de claridad. Hoy, dos décadas después, habría todavía razón para persistir en esa idea. En una parte considerable de los estudios que tratan de hurgar las intenciones políticas y justificaciones ideológicas que están debajo de las

hostilidades y agresiones que sufren los inmigrantes "extracomunitarios" (término utilizado en Europa para aquellos que provienen de otros continentes), siguen siendo controvertidas las conclusiones a las que arriban. Son conclusiones a las que, como en una intención de darles más valor del que realmente tienen, se les asigna las expresiones de la idea alrededor de la cual giran las demás: "nuevo racismo", "racismo sin raza", "xenofobia", "nacionalismo cultural", "culturalismo biológico". Esta multiplicidad altisonante de pareceres está indicando cuán serias siguen siendo las dificultades para captar el carácter cambiante y estructural de los elementos con los que construyen las identidades humanas.

En la antropología se admite también la existencia de un factor colateral que ensombrece aún más el panorama en el que se llevan a cabo los estudios de la "intersección" entre clase, raza y género, y es aquél que se conoce como el "culto a las diferencias culturales" y que tiene mucho que ver con algo que fue planteado en uno de los ítems anteriores: la tendencia a no concebir la sociedad en su dinámica total. La falta de un adecuado concepto de sociedad da pie a que se multipliquen las interpretaciones que la muestran como un mosaico de culturas, que, por la casi absoluta particularidad con las que se las concibe, aparecen como que conducen independientemente el destino de sus respectivos grupos humanos. Una de las consecuencias más perniciosas de este "culto a las diferencias culturales" es la carencia de una conciencia histórica que esté mucho más allá de lo inmediato y cercano, que es la que finalmente promueve los grandes cambios sociales.

Son frecuentes en las ciencias sociales invocaciones dirigidas a que los estudios de las diferencias, desigualdades y exclusiones sociales sean tanto integrales, estructurales o sistémicos como históricos, cambiantes o dinámicos. Se quiere que sean así porque se sabe de antemano que esas características son las de los mismos hechos y fenómenos; pero, explicarlas no son simples "lecturas" (en el sentido literal de la palabra) ni deducciones o inducciones de los grandes principios. Explicarlas, además de un flexible y fino manejo teórico, metodológico y práctico, requiere de vivencia y continuidad y de mucho compromiso. Visto con la inquietud latinoamericana que hay en este texto, el estudio realizado por Verena Stolcke sobre Cuba en el siglo XIX ejemplifica muy bien esta apreciación. Sus explicaciones de la legitimación racial-sexual de la explotación económica, del control o de la prohibición legal de los matrimonios desiguales, la dicotomía entre la esfera pública y la esfera privada —asumiendo un carácter esencialmente jurídico-político— en la cuestión de género, las libertades individuales reducidas a las oportunidades que compensan el status racial con los logros económicos, la reproducción de las sociedades de clase por transmisión genética de la pureza racial y por perpetuación legal de los privilegios económicos y sociales, la identificación ideológica del genotipo con el fenotipo y otros muchos aspectos dan cuenta de la significación histórica y estructural de todas las diferencias sociales

deshumanizadoras. A través de la lectura del libro se descubre cuán fuertemente enraizadas y persistentes son históricamente. Si tomamos y comparamos, a modo de ejemplo, los dos grandes momentos de la historia de Ayacucho (región centro-sur del Perú) en el siglo pasado: antes de la década del setenta, con poderes locales fuertes y casi autónomos, hacendados, haciendas y yanaconas, y después de la década del setenta, con poder regionalmente centralizado, movilizaciones campesinas, reforma agraria, lucha armada, migración intensa, modernismo y globalización, encontraremos que han cambiado mucho la formalidad de las instituciones y las palabras con las que se identifican los hechos y fenómenos, pero las diferencias sociales deshumanizadoras se muestran como que el tiempo y las circunstancias no hubiesen pasado por ellas, y cuán vigentes están como para las explicaciones que se mencionan líneas arriba, y que corresponden a Cuba. De Ayacucho no se puede decir que fue esclavista como Cuba, pero la tesis de la interacción dinámica entre prejuicio racial y jerarquía de género en la reproducción social puede ser en su situación actual también central. El que los sistemas matrimoniales, la conformación familiar y las relaciones de parentesco, propios de la esfera privada, impregnados de racismo y como construcciones jurídico-políticas, no como hechos naturales, respondan a los intereses de la esfera pública, vale decir, a la de los gobiernos que se turnan, más que una tesis, vendría a ser "el único axioma en el mundo que tenga que demostrarse". Se puede decir, hoy, con respecto a Ayacucho, lo que se dijo para la Cuba colonial: *"El lenguaje con que se expresa el racismo puede variar, así como la severidad de sus consecuencias, pero el mensaje siempre es el mismo, a saber, que en un sistema socioeconómico desigual se escogen las diferencias pertinentes para señalar / hacer una diferencia deshumanizadora"* (1992-B: 20).

La moral occidental moderna rechaza el racismo, pero la ideología de la que se sirve hoy, el liberalismo, ofrece los fundamentos para la existencia de formas de exclusión como las que arguye rechazar. Esta gran contradicción de nuestro tiempo se ha impregnado hasta en la conducta habitual de los hombres. Esto se da, por ejemplo, cuando en una interlocución, en la que se trata de censurar y –por tanto– excluir a alguien fenotípicamente distinto, por una conducta asumida como reprochable, se utiliza por lo general, y de antemano, la expresión: "yo no soy racista, pero...", como dando a entender que el argumento es secundario y que lo primero es el aspecto físico del sujeto objeto de la interlocución.

La palabra raza apareció en el siglo XIII y su uso se intensificó tres siglos después. Hasta del siglo XVI tenía variados significados. En la versión francesa estaba referida positivamente a la familia y a su descendencia. En el castellano aparece con un significado negativo, y con respecto a la limpieza de sangre. Con la modernidad adquiere la categoría de identificación social. A criterio de Goldberg (1992: 1), la definición de raza y de sus implicaciones en las relaciones sociales surge con la modernidad. Fue "uno de esos conceptos centrales que inventó la

modernidad" (ibíd.: 3). El que sea una invención significa que no existe en su forma natural o biológica y que es una construcción ideológica, y como tal tiene la cualidad de adecuarse según las épocas y los contextos. Su mayor característica es la de asignar una referencia diferenciada a los grupos humanos. Goldberg (ibíd: 26), se pregunta: por qué la diferencia racial resultó ser el criterio clave de la esclavitud, y por qué algunas diferencias raciales son más importantes que las otras. A mediados del siglo XIX "todo era raza", todas las dimensiones de la condición humana, económicas, políticas, científicas y culturales, estaban "naturalmente" determinadas por la raza (ibíd.: 6).

Goldberg introduce, como una extensión de esa construcción ideológica llamada "raza" la noción de "racialización" para todo discurso o práctica de diferenciación, desigualdad y exclusión social que sin tener sustento racial es "justificada" implícita o explícitamente en términos raciales. En este sentido, por ejemplo, las diferencias religiosas pueden ser racializadas cuando se las concibe y se actúa frente a ellas como si fueran diferencias naturales de orden racial. Goldberg (ibíd.: 2) usa el término "racializado" para incluir todo significado que se extiende de las diferencias raciales, tanto explícita como implícitamente, tanto en los discursos como en sus expresiones prácticas. Dice, además (ibíd.:3) que su construcción teórica y expresión práctica cambian cuando la modernidad se renueva, refina y redefine.

No teniendo la raza una base real, salvo en una muy insignificante proporción de su existencia como fenómeno, el análisis del racismo debe estar exento de toda preocupación por establecer tipos y diferencias de estos tipos; más bien, debe estar orientado preferentemente a responder dos preguntas fundamentales: primero, ¿para qué se construyen ideológicamente las razas? Y, segundo, ¿por qué la raza es puesta en el centro de la exclusión social y no otras características humanas?

Otro aspecto interesante en relación a las diferencias sociales, íntimamente vinculado a la racialización, es la naturalización. Los grupos de poder o las elites de la modernidad, como ya se dijo, están interesados en mantener las desigualdades sociales, y es la ideología liberal, al justificarlas, la que contribuye a que puedan lograrlo, y las justifica naturalizándolas. La naturalización hace que las diferencias sociales sean vistas en un escenario universalista e igualitario. La España del siglo XV encontró en la "limpieza de sangre" el medio más eficaz para establecer fronteras infranqueables entre los grupos sociales y, a la vez, el medio más contundente de exclusión racial. A toda pareja joven que demandaba casarse se le exigía la presentación de documentos que acreditaran que las familias de las partes eran puramente cristianas, que no tenía "mancha mora, judía o gitana en la sangre". En este caso, el que las partes fuesen o no cristianas aludía, más que a la religión, a la posición social, y se la justificaba, con un rasgo natural como la sangre. La exclusión social aparece como exclusión religiosa, y ésta, naturalizada por la "pureza de la sangre".

El racismo es una forma de exclusión social que hace referencia directa o indirecta a los rasgos biológicos de un grupo humano. Establece un vínculo mutuo entre los rasgos biológicos y el hecho social. El hecho social se deduce de los rasgos biológicos. Pero la "raza" como hecho social, es decir como racismo, se construye socialmente, no refleja una realidad biológica. La genética de poblaciones ha demostrado que es un porcentaje insignificante de genes el que guarda relación con el fenotipo y que es irrelevante la correlación que éste tiene con el genotipo. Y si la "raza" no tiene una existencia natural, el racismo tampoco la puede tener. Quiere decir, entonces que el racismo es una construcción ("constructo") social que responde fundamentalmente a los procesos sociopolíticos en los que se dan. De no existir racismo como ideología la noción de "raza" no tendría ninguna razón de ser.

En los últimos años el uso de la noción de "raza" tiende a disminuir en la medida en que se la sustituye por otras, que tienen que ver con la identidad étnica y cultural: etnia, "etnicidad" y "grupo étnico". Estas nuevas nociones comparten con la anterior la cualidad de ser muy funcionales a las ideologías y políticas que tienden a justificar la diferencia, desigualdad y exclusión social. Ya a mediados de la década del 30, en Inglaterra, se había planteado la posibilidad de sustituir el término "raza" por el de "grupo étnico", por el hecho de que el anterior era utilizado por los nazis como una categoría antropológica. La sustitución del término "raza" por el de etnicidad —se supone también por los otros dos afines, etnia y grupo étnico— ha tenido dos consecuencias: *"Por una parte, tendió a minimizar o esquivar el fenómeno del racismo realmente existente, es decir, el que se dieran discriminaciones y exclusiones justificadas ideológicamente atribuyéndolas a supuestas deficiencias morales e intelectuales raciales hereditarias. Por otra, se dio la paradoja de que la 'raza', al ser relegada al reino de la naturaleza, en contraste con la 'etnicidad', entendida como fenómeno cultural, era reificada como hecho discreto"* (Stolcke, 1992-A: 95).

El pensamiento liberal tiende a asignar carácter objetivo a la etnicidad y, por tanto, a que sea asumido como uno más de los criterios de estratificación social. Esta readequación del término ha permitido que en momentos de rebrote del racismo, como ahora, desplace a la noción de clase social; por otro lado, trate, y en sus propios términos, de neutralizar los conflictos "raciales". Frente a estos reacomodos que se hacen en torno a los términos "etnicidad" y "grupo étnico" han surgido planteamientos que precisan que no son, como el término "raza", criterios objetivos ni independientes de diferenciación social, que forman parte de los sistemas de dominación y que deben ser explicados dentro de ellos.

Entonces, el uso de los términos de raíz étnica en lugar de la "raza" constituye un intento de subrayar el sentido cultural que tienen y de enmascarar el contenido naturalista del término que sustituyen, del que no dejan de estar impregnados. Mientras que la noción de "raza" se basa en un hecho natural y es construido

ideológicamente, las nociones de raíz étnica aluden a los rasgos culturales comunes de un grupo dado, pero por la frecuencia con que se utilizan, y destacando aptitudes, competencias, capacidades y otros atributos, hace que sean captados en una tendencia hacia la naturalización de la condición "étnica".

En los estudios actuales de las diferencias humanas se está dando el retorno de la cultura. Ante el estado latente de la "raza", la diferencia de los "otros" es atribuida a la cultura. Tanto es el valor que hoy se concede a la cultura que ha surgido toda una escuela de pensamiento en los Estados Unidos que la considera más importante que la política y la economía en la determinación del devenir de las sociedades. Hace apenas tres años (2001), E. Harrison y Samuel P. Huntington han editado y publicado un libro que contiene una colección de ensayos y que lleva por título, traducido al castellano: *"La cultura importa: Cómo encajan los valores del progreso humano"*. Hay en ese libro ensayos a favor, otras prudentes y otras en contra de lo que se quiere hacer entender por "la cultura importa". Uno de los que está a favor es David Landes, profesor de Harvard, quien ante preguntas como éstas: *"Por qué Polonia prosperó y Rusia tuvo dificultades desde la guerra fría?"* *"¿Por qué la economía de Corea del Sur es 15 veces mayor que la de Ghana, cuando fueron equiparables hace menos de 40 años?"* Y *"¿Por qué las minorías chinas prosperaron económicamente en lugares tan diferentes como Malasia, Filipinas y San Francisco?"*, responde que: *"Si aprendemos algo de la historia del desarrollo económico, es que la cultura hace casi toda la diferencia"*. El que no está a favor de este planteamiento es Moustafa Bayouni, de la Universidad de Brooklyn; para él los juicios que encierra la expresión "cultura" son perturbadores, por cuanto *"Hay un paso del racismo basado en el color de la piel al racismo basado en la cultura"*. El ensayo prudente es el Anthony Appiah, de la Universidad de Harvard; dice él que *"Es claro que la historia, los hábitos, los valores, las instituciones religiosas importan, pero poner todo bajo la etiqueta de 'cultura' es muy amplio para ser útil"*. Timothy Ash, profesor de la Universidad de Oxford, en su ensayo hace esta afirmación irónica: *"Empezamos los noventa con una especie de determinismo económico vulgar –hagan que la economía esté bien y lo demás ya vendrá– y terminamos la década con lo que yo llamaría un 'huntingtonismo vulgar'"* (Stille, 2001: 11).

Hoy se habla del "fundamentalismo cultural" como una *"resurrección, aparentemente anacrónica en un mundo moderno y económicamente globalizado, de un ensalzamiento de la identidad primordial, de la diferencia cultural y de la exclusividad"* (Stolcke, 1999: 7a). En los discursos políticos se percibe una retórica alarmista que difunde el miedo a las "otras" culturas, en lo general, y a los inmigrantes, en específico; unos y otros estarían poniendo en peligro la paz social y la unidad y pureza de las culturas hegemónicas, particularmente con el mestizaje. Una de las características más elocuentes del "fundamentalismo cultural" es la legitimación de la exclusión del "otro" en su

calidad de extranjero y forastero. Para justificar la exclusión social de los inmigrantes, el fundamentalismo cultural francés admite la existencia de dos tipos de racismo: uno "diferencial" y otro "desigual". El primer racismo exagera la diferencia cultural para deslizar luego la idea de que los inmigrantes no europeos ponen en peligro la identidad nacional de sus anfitriones; y, por su parte, el segundo racismo, sin considerar inferior al "otro", *"exacerba la diferencia absoluta e irreductible del 'yo', y la infinita variedad de las distintas identidades culturales"*. En uno y otro racismo prevalece la preservación de la identidad francesa y aparentemente la de los inmigrantes "extracomunitarios", por lo que éstos deben mantenerse en sus propios lugares de origen o retornar. Como en Francia, en toda la Comunidad Europea la retórica de la exclusión de los inmigrantes "extracomunitarios no hace mención del término "raza", por eso se dice que hay un "racismo sin raza" (ibíd.: 6b).

La particularidad del "fundamentalismo cultural" radica en los rasgos intrínsecos que percibe en las culturas y en sus hombres. Las culturas son por naturaleza hostiles y destructivas, y sus hombres, por estos rasgos, etnocéntricos; en consecuencia, se impone que haya aislamiento entre culturas y hombres, por conveniencia mutua. A diferencia del racismo tradicional o "clásico", quienes supuestamente amenazan la paz de las culturas hegemónicas no son considerados categóricamente inferiores, ni se irroga el deber de hacer algo por ellos con respecto a esa condición, puesto que no la admite. Otra diferencia importante está en lo que pretende legitimar, naturalizando la retórica: la exclusión social; en cambio, el racismo clásico pretende legitimar la desigualdad social.

A mediados de la década de los ochenta del siglo pasado, un comité formado por el Parlamento Europeo investigó el problema del fascismo y el racismo en Europa y concluyó anunciando, a la manera del Manifiesto Comunista, que *"un nuevo fantasma ronda actualmente la política europea: la xenofobia"* (Stolcke, 1999: 7b). Xenofobia, en su acepción más conocida quiere decir "odio a los extranjeros". El informe en referencia lo describe como un sentimiento latente, previo y favorable al fascismo y racismo, que no puede llegar a ser una categoría jurídica ni puede ser motivo de prevención. Esta ambigua descripción, o esconde su verdadero carácter o acepta una presunta tendencia natural que se atribuye a los hombres a temer o rechazar a aquel que, siendo diferente, ingresa a su dominio sin consentimiento. Para saber lo que hay debajo de la ambigüedad, se debe recordar que la antropología hace tiempo pone a flote las inconsistencias de todas esas explicaciones del *Homo Xenophobicus*, con diferencias grupales irreconciliables, exclusividades territoriales, conflictos tribales y otras que se creen tienen basamentos biológicos. Por ahora no cabe otra explicación que aquella que la concibe como una supuesta actitud de la naturaleza humana de la que se sirve el "fundamentalismo cultural": tendencia a valorar la cultura propia con exclusión de las demás.

Bibliografía

- Bourdieu, Pierre y Loic Wacquant (2000). "La nueva vulgata planetaria". En: *Episteme*, N.º 3, Lima: UNMSM-FCS-UPG.
- Degregori, Carlos Iván (2000). "Presentación y Panorama de la antropología en el Perú: del estudio del Otro a la construcción de un Nosotros diverso". En: Degregori, Carlos Iván (Editor), *No hay país más diverso - Compendio de antropología peruana*, Lima: IEP.
- Garrido, Manuel (2000). "Introducción - Un manifiesto de la cultura salvaje". En: Lévi-Strauss, Claude, *Raza y cultura*, Madrid: Catedra - Teorema.
- Godelier, Maurice (1989). *Lo ideal y lo material - Pensamiento, economías, sociedades*. Madrid: Taurus Humanidades.
- Goldberg, David Theo (1993). "Introduction: Racial subjects". En: *Racist culture - philosophy and the politics of meaning*. Oxford, Blackwell. En Barcelona, en Dossier 1 de la asignatura Clase, raza y género: Historia y estructura del Programa de Doctorado de Antropología Social y Cultural 2002-2003, UAB.
- Harris, Marvin (1978). *El desarrollo de la teoría antropológica - Una historia de las teorías de las culturas*. Madrid: Siglo XXI.
- Hopenhayn, Martín (1999). "La aldea global entre la utopía transcultural y el ratio mercantil: paradojas de la globalización cultural". En: Degregori, Carlos Iván y Gonzalo Portocarrero (Editores), *Cultura y globalización*, Lima: PUCP-UP-IEP.
- Iguíñiz, Echevarría, Javier (1996). "Definiciones de desarrollo y experiencias de género - Apuntes desde la perspectiva de Sen". En: Enríquez, Narda (ed.), *Encrucijadas del saber - Los estudios de género en las ciencias sociales*, Lima: Pontificia Universidad Católica.
- Kaplan, Davil y Robert A. Manners (1981). *Introducción crítica a la teoría antropológica*. México: Nueva Imagen.
- Leach, Edmund R. (1975). "El método comparativo en antropología". En: Llobera, José R., *La antropología como ciencia*, Barcelona: Anagrama.
- Lévi-Strauss, Claude (2000). *Raza y cultura*. Madrid: Catedra-Teorema.
- Llobera, José R. (1975). *La antropología como ciencia*. Barcelona: Anagrama.
- Lloréns, José A. (1999). "El sitio de los indígenas en el siglo XXI: tensiones transculturales de la globalización". En: Degregori, Carlos Iván y Gonzalo Portocarrero, *Cultura y Globalización*, Lima: PUCP-UP-IEP.
- Pagden, Anthony (1988). *La caída del hombre natural - El indio americano y los orígenes de la etnología comparativa*. Madrid: Alianza Editorial.
- Portocarrero, Gonzalo (1996). "Modernidad y postmodernidad: el debate sobre el carácter de nuestra época". En: Enríquez, Narda (ed.), *Encrucijadas del saber - Los estudios de género en las ciencias sociales*. Lima: Pontificia Universidad Católica.

- Said, Edward W. Said (2000). *Orientalismo*. Madrid: Debate, 2002, p. 75.
- Starn, Orin (1992). "Antropología andina, andinismo y sendero luminoso". En: *Allpanchis*, N.º 39.
- Stille, Alexander (2001). "La cultura es más importante que la política y economía a la hora de crear riqueza". En: *Diario Liberación*, traducción de New York Times, *Diario Liberación*, Lima.
- Stolcke, Verena (1999). "La nueva retórica de la exclusión en Europa". En: *Revista internacional de ciencias sociales*, N.º 159, UNESCO.
- (1992). "¿Es el sexo para el género como la raza para la etnicidad? En: *Mientras tanto*, N.º 48.
- (1992). *Racismo y sexualidad en la Cuba colonial*. Madrid: Alianza Editorial.