

SOBRE EL RACISMO Y EL ANTIRACISMO ¹

«El etnocentrismo banal es aquel en el que lo verdadero se define por lo nuestro.»

S. Todorov (1989: 23),

«No hay necesidad de ser el César para comprender al César.»

Max Weber

1. Ante el racismo y enfrentándome a mi antirracismo

En ciencias sociales, en general, el análisis de los discursos racistas y antirracistas y el análisis de las relaciones sociales vinculadas a la heterofobia, y la heterofilia se han conectado escasamente, tanto en las relaciones sociales directas como en las institucionales. Aunque siempre se plantean juntos, el discurso suele reducirse a una legitimación de las acciones, que en sí mismas sólo aparecen a niveles muy globales y abstractos («la explotación» o «las diferencias de cultura» o «la economía-mundo») mientras que cuando el énfasis está en las relaciones y fenómenos más concretos, con referentes empíricos delimitados y precisos, se da por bueno sin más argumentos uno u otro análisis del discurso. Por otra parte, el análisis más profundo del discurso, el que considera sus incoherencias o critica sus supuestos y postulados, viene acompañado de referencias a la necesidad de fundamentar todo ello y de contrastarlo empíricamente, pero no lo hace. Ése es un reto que tenemos por delante y ante el que yo sólo quiero apuntar aquí algunas orientaciones.

M. Banton, en 1967, hacía una distinción entre lo que podían llamarse *tres dimensiones del racismo*. La primera sería la *dimensión ideológica*, que incluiría no sólo la doctrina racista propiamente dicha sino su contextualización en una interpretación de la Historia y en una visión del mundo y de las relaciones entre las personas en las que aquella cobra sentido, sin excluir la producción teórica pertinente de distintas disciplinas científicas. Una segunda dimensión sería la del *prejuicio racial*, es decir, las orientaciones previas a la acción, las disposiciones guiadas por los

¹ Este texto recoge parte de algunos de los puntos desarrollados en T. San Román (1996) *Los Muros de la Separación. Ensayo sobre Alterofobia y Filantropía*, Ed. Tecnos/UAB, Madrid, también en parte traducido al inglés en D. Cameron & C. Thisey (2009). Para esta ocasión se ha modificado ligeramente pero no afecta a su contenido original (mayo 2010).

estereotipos étnicos. Por último, habría una dimensión que atendería a las relaciones sociales, económicas, políticas, culturales en todo su sentido, entre grupos y entre individuos que podría calificarse también de racismo y que él llama *discriminación racial* y entiende como comportamientos colectivos observables, incluso mesurables en muchos casos, que constituirían parte de las relaciones sociales y se vincularían al funcionamiento intra e intersocietal².

En su versión crítica, Taguieff hace una descripción antirracista del antirracismo como reacción ante las consecuencias de la dominación, apoyada en principios antinómicos de la ideología de Las Luces; esta ideología se reivindica por casi todos los grupos políticos y actualmente se encuentra encerrada en sus propias ambigüedades e incoherencias, que la paralizan, y en la manipulación política de todo signo, que la corrompe. Reclama por tanto una revisión ideológica y política de los antirracismos y advierte de la extraordinaria inoperancia a la que, por estas causas, ha llegado desde el final de la Segunda Guerra Mundial, en la que tuvo un papel preponderante pero que le dejó como secuela el lastre de ser la ideología oficial del ganador. Martin Barker³ insiste en esto, y atribuye a este hecho y al desprestigio del racismo de Estado practicado por el Estado nacional-socialista, el que hoy pocos (por fortuna y de momento, diría yo) quiera autorreconocerse como racista ni tolerar que se le llame racista aunque en sus hechos y en sus ideas y actitudes lo sea.

Las respuestas de racismo y de antirracismo son respuestas mutuas. Son discursos que se relacionan dialécticamente. Pero hay un discurso y unos comportamientos que se definen ante la calle. Éste se construye en respuesta a cuestiones económicas y sociales, políticas, de las representaciones y la memoria histórica de la gente, en respuesta a problemas afectivos que se consideran utilizables, respuestas que se dan a alguien y se dirigen contra algo o alguien.

El enorme valor de Taguieff, con independencia de las críticas que puedan hacerse⁴, es el proporcionar una crítica a las ideas, que sitúa racismos definidos frente a la falacia de un racismo único, en primer lugar, y muestra cómo el antirracismo va, por decirlo así, a remolque de las innovaciones discursivas de los racismos, de manera que la crítica antirracista a un tipo de racismo es asumida por los racistas y les permite elaborar un nuevo discurso, mientras que el antirracismo permanece anclado en

² M.BANTON (1967), *Race Relations*, Tavistock-Basic Books.

³ M.BARKER (1981), *The New Racism: conservatives and the ideology of the tribe*; London: Function Books, y (1984), «Racism: the new inheritors», *Radical Philosophy*, 21.

⁴ Críticas como la cortedad de sus propuestas finales y escasa referencia y contrastación de los trabajos sobre situaciones concretas, especialmente.

argumentaciones que tienen poco sentido en la versión racista del momento. Y así, en vez de conocer a los racistas, los recuerdan o los inventan. Él habla de una “retorsión” o estrategia que consiste en tomar el argumento del adversario, dotándolo de un contenido que lo lleva hasta sus últimas consecuencias, y *devolverlo* utilizándolo en beneficio de las aspiraciones propias políticamente orientadas en contra de la argumentación del adversario.

En definitiva, se trata de que, por ejemplo, si el racista proclama la diferencia biogenética y la jerarquía resultante entre las razas, la reacción antirracista proclama la inexistencia empíricamente contrastada de su existencia o de que sea base de la diferenciación de la cultura, sin admitir una jerarquización en la medida en que las culturas se inscriben en visiones del mundo que son no-mesurables, en que, al haber gran diversidad cultural, el intento europeo de imponer su cultura es etnocéntrico e imperialista, en que cada cultura tiene un valor en sí misma, es valiosa en sí misma. El racista entonces asume la crítica, pero por un movimiento de *retorsión*, la devuelve llevada a su extremo lógico: no hay diferenciación biológica ni genética que nos distancie como especie. No hay superioridad. No hay forma posible de comparar y medir el valor de las culturas entre sí: cada cultura es un producto único. Por lo tanto, el respeto implica *separar* y aislar esas culturas y defender la propia. Ante esto, el antirracismo rutinario contesta con una carga de profundidad sobre la inexistencia de las razas o, al menos, de su valor cultural y sobre el derecho a la diferencia. Así, racismo y antirracismo se explican mutuamente, se responden y, sin querer, se mezclan.

El discurso antirracista debe renacer de algo más que contradecir al discurso racista: debe ir a los hechos. Porque, de otra forma, se aleja de las personas y los comportamientos mientras se balancea en un discurso caduco. Quiero decir que, si se piensa, creo que el apoyo alterófono que el racista recibe del tejido social, su respuesta autocomplaciente y autogratificante y la coherencia en la distinción entre a quién se dirige el discurso (por ejemplo los payos o los autóctonos) y contra quién (por ejemplo, los gitanos y los inmigrantes), son todas cosas que le dan una mayor capacidad de convicción, de argumentación de tipo populista. Por otra parte, la generalización antirracista indiscriminada de la “mala conciencia histórica” y el dirigir el discurso contra los mismos a quienes se quiere convencer, debilita y hace dubitativa y conmemorativa (Taguieff) la acción antirracista. Ese problema atraviesa todos los niveles y así, intentando poner un ejemplo, entre muchos posibles: para un caballero conservador, apegado a la tradición selectiva de la derecha, que defiende la familia como institución transmisora de la cultura y la educación adecuadas al propio grupo, el pensar que es un deber ineludible el mantener «pura» e intocable esa tradición y esa familia es perfectamente *coherente*, con independencia de que estemos o no

de acuerdo con sus premisas. Por el contrario, para un antirracista que defiende y elogia lo diferente es incoherente pasar de la familia, que transmite la diferencia, y del conservadurismo tradicionalista, que apoya su continuidad. Por eso en el más frenético de los racismos puede leerse: «cada uno es responsable de su descendencia y de su ascendencia»⁵. Pero el concretar la coherencia y sintonía entre elogio de las diferencias y desinterés por su transmisión resulta paradójico.

Y así, de forma muy preocupante, la gran ventaja del racismo es su capacidad para convencer, para conectar con los intereses egoístas y con aquéllos de los ideales patrióticos que circunscriben y separan y aíslan y con el amor a lo propio y con el deseo de mantener un orden político y económico a no ser que el cambio sea para mejor, para mejor desde la perspectiva de un «nosotros» supuesto. El racismo se sitúa así en el terreno de intereses muy mayoritarios en este país y conecta con ellos. Y en ese sentido no es una ideología de incomunicación sino comunicación exclusivista nacional. Su crimen es que, precisamente por todo esto, favorece al ya favorecido, abandona y/o perjudica al ya desfavorecido, fomenta el etnocentrismo y el egoísmo. Pero apoya otros intereses de la gente, como son una necesidad de seguridad que, algunas veces, nunca parece satisfacerse, una autoestima minada, entre otras cosas, por la imputación de culpabilidad, y una base de solidaridad interior en un contexto de insolidaridad y soledad.

Desde el análisis de las ideas, lo que Taguieff, y también Delannoï⁶ han puesto de manifiesto ha sido un cierto solapamiento de la ideología heterófoba del fundamentalismo cultural y la antirracista, una zona en la que el heterófobo puede reclamarse diferencialista antirracista y en la que en antirracista debería revisar su defensa no-intencionada del fundamentalismo diferencialista cultural⁷. De hecho, hay detrás una penetración multilateral del etnocentrismo, tanto a través del universalismo antirracista como de «la preferencia nacional» (del neonacionalismo francés: si toda cultura vale, definiendo a ultranza la mía contra cualquier otra) fundamentalista heterófoba, que se recubre en ambos casos de la proclamación de un valor, el del relativismo cultural de la diferencia y el sentido integral de la cultura. Y ese solapamiento, tan siniestro visto desde cualquiera de las dos posiciones enfrentadas, está, además, alimentado por la imprecisión de la extracción social de los participantes. De forma simplista pero esperosa, muchos pobres son a veces racistas, los neonazis callejeros

⁵ LA POUGE, citado por P.A.TAGUIEFF (1987: 322), *op.cit.*

⁶ Cf. G.DELANNOI (1993), en G.DELANNOI y P.A.TAGUIEFF, *Teorías del Nacionalismo*, Paidós.

⁷ En T.SAN ROMÁN y C.GARRIGA (1975), «La imagen paya de los gitanos», Barcelona, *RTS*, 60: 38-41, se apuntaba a algo similar al hablar de un «estereotipo nuevo» de los gitanos que estaba desarrollándose en el propio seno de los grupos progresistas y que tenía vinculaciones con los otros estereotipos defendidos por racistas.

aparecen entre los ricos y entre los que no lo son y los antirracistas y los anti-antirracistas a menudo no son nada pobres.

La heterofobia en sus dos formas hegemónicas, *racismo* y *fundamentalismo cultural*, aparece así no sólo más coherente (por muy tenebrosa que esa coherencia llegue a resultar) sino más pendiente de la realidad social de aquellos a quienes intenta convencer. Y esto se proyecta en una continuidad o discontinuidad entre el discurso y la práctica, de manera que esa continuidad de la coherencia es mayor en la heterofobia que en el antirracismo, lo que permite a aquel conjugar y tramar el principio, la ética, la implementación política y la defensa de sus intereses en la acción política y social, dando cabida a sus postulados iniciales de la separación de la especie humana, sus postulados de «no» en posiciones que se instalan sin problema desde la indiferencia hasta el genocidio.

Frente a esto, el antirracismo se encuentra en una difícilísima situación en la que le florecen contradicciones y paradojas en cada uno de los terrenos, lo que supone una imposibilidad de coherencia entre las ideas, su presentación política y la acción, en la que tiene que defender lo que no le interesa de hecho y tiene que hacer lo que no desea por principio. Además, las actitudes que se defienden desde las ideas son actitudes del «sí» que invitan al respeto, el interés, el conocimiento del otro, la solidaridad, mientras que las que emanan del interés particular coyuntural son muchas veces actitudes del «no» a las que, sin embargo, no les está permitido cristalizar ni de palabra ni en acción como tal «no». La solución solo «conmemorativa» de manifiestos, manifestaciones y festivales, de la que habla Taguieff es una solución que permite evitar una paralización del movimiento antirracista pero que no es eficaz ni realmente incisiva. Por esta razón no se trata sólo de intentar dar solución a las antinomias, de recuperar la coherencia de las ideas y del discurso. Se trata también de establecer esa otra coherencia que vincule las ideas con las relaciones efectivas, que concilie los principios con la necesidad, que permita una acción responsable, orientada sin ambigüedad por un conocimiento y una ética que inciten a soluciones que puede que (o puede que no) nos gusten aplicar⁸.

Lo que es absurdo es intentar resolver el problema negando los hechos. Miedo a saber. Hay miedo a reconocer que la vida social se problematiza en relación a la presencia de los inmigrantes aunque nunca ponen en ella tantos problemas como esa misma vida social les plantea a ellos. Tenemos que saber qué problemas se suscitan, no negar la posibilidad de que se susciten. Si después

⁸ Para esta relación entre conocimientos e «ideología», por un lado, y práctica social, por otro, Ver T.SAN ROMÁN (1984), «Antropología aplicada y relaciones étnicas», Madrid, *REIS*, 27, y (1993), «La universidad y el Estado de Bienestar», Madrid, *Antropología*, 6 o bien en (1993), Barcelona, *RTS*, 132.

no hubiera realmente, mejor. Pero es necesario saber qué pasa en el ámbito social del que nos permitimos hablar y escribir volúmenes enteros.

En todo caso, el conocimiento no puede atentar de ninguna manera, no tiene capacidad de atentar de ninguna manera contra la filantropía. Un antirracismo coherente no es el que intenta conciliar con ambigüedades o con ocultaciones o con los ojos cerrados y los oídos tapados o con la mentira (incluso) las actitudes e intereses que puedan perjudicar la implantación de sus ideas, a base de tolerarse a sí mismo ambigüedades, distorsiones, desconocimientos, actitudes de ceguera y de sordera, mentiras y errores, acolchados por el miedo a la autocrítica, el miedo a saber y saberse.

Necesitamos saber. La evaluación sin embargo la tendríamos que hacer en otros términos muy diferentes, en términos de convicciones que se asumen de forma consciente, consciencia que tiene que incluir los propios riesgos de esas convicciones, pero después de enfrentarse con las gafas puestas a la propia ideología. Y ese examen no puede hacerse *únicamente* partiendo de los grandes principios hacia los grandes problemas. Una vez hecho, *también* hay que llevar esos grandes principios a las normas éticas (que incluye estar dispuesto a conocer) y a las realidades mucho más cercanas del país en el que vivimos y el entorno que pisamos. Y esto incluye desear conocer todo ello sin temor a la desagradable sorpresa de que quienes más amamos tienen pocas ganas de coincidir con nosotros en lo que más amamos. Incluye no sólo querer saber sino pisar el suelo concreto en el que pasa eso que queremos saber. Hay que intentar construir un conocimiento que nos permita entender qué ocurre entre la alterofobia y la alterofilia a todos los niveles, no sólo (también) al nivel mundial que reclamaba Wallerstein o al europeo que propone Gilroy⁹, también al de los campos del Maresme y Girona o al del vecindario de Vicálvaro o al de las escuelas en las que trabaja la Asociación de Enseñantes con Gitanos, o al de las plácidas relaciones de muchos guineanos con sus vecinos de las clases medias, o al de las relaciones poderosas de los árabes de Marbella, o al de las relaciones competitivas de los programas concertados de investigación entre estudiosos transeuropeos o entre asociaciones étnicas. Es necesario intentar construir un conocimiento capaz de dar cuenta de lo que ocurre, en el que los hechos, los datos, estén mínimamente cómodos. Y es entonces cuando habría que ver qué implicaciones tiene aquella clarificación ideológica en este conocimiento, para decidir qué hacer. Sinceramente, estamos a años luz de ese final.

El problema del antirracismo no es su debilidad sino la incoherencia en la que se asienta. El mayor problema de la incoherencia es el miedo a que la coherencia desmonte nuestras convicciones. Y eso, eso sí, es la muestra más patética de la falta de convicción en nuestras convicciones.

Desde esta perspectiva podría hablarse de universalidad del proceso enculturativo, de socialización, de adquisición de referentes étnicos que en absoluto supone ausencia de capacidad autocrítica, de comunicación, de

⁹ T.WALLERSTEIN, *op.cit.* P.GILROY (1991), «Le fin de l'antirracisme», *Les Temps Modernes*, 46:

empatía, de construcción de convivencia interétnica; *podría hablarse de un postulado de universalidad que se acompaña y se supedita a la condición de varias premisas*. Por una parte:

- que la enculturación-socialización-adquisición de referentes culturales es variablemente universal y modela a la persona con independencia de la herencia genética,
- que las culturas suponen un complejo proyecto de significado y ordenación del universo social y cósmico.

Pero por otra parte:

- que la enculturación-socialización es un proceso abierto y permanente y puede ser crítico y reflexivo,
- que las culturas no son ni homogéneas ni carentes de propuestas contradictorias,
- que enculturación y cultura son fenómenos cambiantes en el tiempo, y moldeables.

Si esto fuera así, podríamos encontrar (como sabemos que encontramos) dogmáticos y críticos, o bien igualitaristas y anti-igualitaristas en el seno de culturas diversas. Y unos y otros, xenófilos y xenófobos, podemos encontrarnos con mucha gente de muchas otras culturas. Y de la nuestra.

2. El ¿Otro?, la justificación del mal en el pequeño y el gran poder

«El Otro» (con mayúscula) no existe así. El «Otro» son «otros» concretos cuyos derechos se miran cara a cara entre sí y ante los míos. El problema realmente no existiría si el «Otro» fuera un ser abstracto, como el gran hombre bueno de la Humanidad incontaminada de Rousseau.

Pero hay todavía muchos más problemas en esta endiablada polémica que se desarrolla, más que nada, entre antirracistas. Uno de ellos es ese situar la teoría antirracista de la justificación de la explotación y la exclusión en el contexto del capitalismo, lo que niega, como supuesto instalado en sus fundamentos racionales, toda existencia de explotación, dominación o exclusión en el interior del «Otro» (sea «otra» sociedad, clase, nación, pueblo, comunidad, o tribu, según el contexto). Pero sabemos que hay a menudo ancianos que explotan a jóvenes¹⁰, maridos y padres que explotan y/o dominan a esposas e hijas, parientes políticos que no se miran porque su cultura se lo prohíbe o yernos explotados por sus suegros o viejos por sus hijos, hay infanticidio y senilicidio y, sin llegar a tanto, un «age-ism» bastante extendido y no sólo occidental¹¹. Hay, desgraciadamente, muchas fobias en el mundo y muchas injusticias que justificar.

¹⁰ Ver para este tema C.MEILLASSOUX, (1977), *Mujeres, Graneros y Capitales*, Madrid: Siglo XXI. Para su posición en general ver también (1986), *Anthropologie de l'esclavage*, Paris: PUF.

¹¹ Ver T.SAN ROMÁN (1990), *Vejez y Cultura. Hacia los límites del sistema*, Barcelona: Fundació Caixa de Pensions.

Es decir, se supone por muchos antirracistas que la minoría impondría sin duda ideas universalistas bondadosas, lo cual el Occidente moderno, avanzado e industrial no puede hacer porque por su naturaleza, por su propia esencia, no las produce. Y uno no tiene más remedio que pensar en algunos (y no todos) dirigentes de varias minorías que conoce bien y echarse las manos a la cabeza respecto a su proyecto supuestamente igualitario, universalista y filantrópico. El ser una minoría no es garantía de filantropía, aunque siempre mantengamos la esperanza. El que la minoría tenga el poder puede ser un remedio al abuso pero tampoco garantiza la filantropía, y en esto sería aún menos optimista.

Hay en esto varios supuestos cuestionables. El *primer* supuesto es el de una capacidad *del poder* para generar ideas, desde el racismo a las religiones monoteístas; se suele explicar como su necesidad de justificar el uso del poder *para* el abuso y la dominación. En este caso, los datos empíricos que señalan nítidamente la existencia de racismo en las capas populares y en los «otros», se explican como «extensión» del modelo racista hegemónico, y ese sería el *segundo* supuesto. Lo que nunca se explica es qué ocurre con la justificación de otras formas de poder. Wallerstein se lo pregunta y contesta como Rex, que son extensiones¹². De ahí la crítica que hacía en el apartado anterior: ¿sólo el poder imperialista tiene capacidad para idear justificaciones o es que sólo los hechos de la dominación imperialista requieren justificación? Porque si otras formas las requieren también y sólo se «copia», da qué pensar. Otra cuestión es que quien más poder tiene lo dice más fuerte. Giles Perrault, hablando de Le Penn y el antirracismo francés dice algo en lo que estoy muy de acuerdo: «No es Le Penn el que ha suscitado al auditorio, es el auditorio el que ha reinventado a Le Penn... El problema (central) no reside en el discurso sino en el auditorio»¹³. Y que aunque es evidente que la ideología que más capacidad de extensión tiene es la del Imperio, la del Estado, la de las instituciones políticas y administrativas de todo tipo, también lo es que no consigue imponerla por completo.

En la naturaleza de las élites no hay nada que suponga su exclusiva capacidad para generar ideología legitimadora. El argumento a favor, tal como lo hemos recibido desde el marxismo y, después, desde casi todas partes, es que son las élites en el poder las que más tienen que justificar y que son, por otra parte, las que mayor capacidad tienen para imponerlo. Muy globalmente podría estar de acuerdo, pero me serviría de poco. Por varias razones: primera, tienen que justificar *más* pero no *sólo* ellos. Segunda, la ideología es más que una justificación del poder; puede ser, por ejemplo, un proyecto, o un anti-proyecto, puede buscar soluciones; es decir, no sólo se explica funcionalmente, de manera que la puerta está abierta a que varias formaciones ideológicas lleguen a legitimar (incluso compitan en ello) los mismos

¹² Ver también, junto a J.REX, *op.cit.*, I.WALLERSTEIN, «Universalismo, racismo y sexismo, funciones ideológicas del capitalismo», en I.WALLERSTEIN y E.BALIBAR (1988), *op.cit.*, para este tema de la «respuesta» al racismo mantenido por el poder capitalista.

¹³ Cf. G.PERRAULT (1991), «Faut-il censurer a Le Penn?», J.P.TAGUIEFF (1991: 105). Ver también T.SAN ROMÁN (1986), *Entre la marginación y el racismo*, Madrid: Alianza Universidad, y (1993), «Retomando marginación y racismo. Hipótesis sobre el discurso y su génesis», *Perspectiva Social*, 33. Recogido en el anexo en este libro.

fenómenos y al revés, que *la misma* pueda legitimar fenómenos *diferentes*. Tercera, porque hay muchas formas de lograr la extensión de la ideología, además del dinero y las armas. Hay argumentos, hay necesidades de llegar a acuerdos, hay conveniencias de colaboración, hay interés en distintos contextos y niveles; y todo esto está abierto a cualquiera, no sólo a las élites en el poder. Cuarta, porque los niveles de poder varían. El poder no es una cadena a la que no le falten eslabones. Y cuando en el Estado se impone la democracia formal, en muchos barrios de Barcelona en los que hay gitanos se imponen los poderes múltiples y a la vez sinfónicos de la congregación evangélica de los Aleluyas. Y en otros el caciquismo ancestral y nuevo. Y algo muy similar ocurre a muchas otras minorías. Quizá sea el poder, en sus distintas formas y niveles, el que necesita legitimación, justificación. Y, por cierto, no solo su uso perverso. Pero esto cuestiona muchas más cosas y, aparte de cualquier otro error que haya cometido al pensarlo, me temo que es una idea que no va a tener mucho éxito. Precisamente porque existen muchas formas de poder y bien sembradas. Precisamente porque cuestiona la necesidad *exclusiva* de legitimar *tan solo el uso perverso*; cuestiona algo más que las formas capitalistas del dominación¹⁴.

Visto así tanto pueden generar una justificación racista los trabajadores que ponen en el peor sitio entre ellos a un magrebí, como los vecinos de los chabolistas gitanos que intentan echarles de sus moradas, como puede generar una ideología legitimadora el marido sempiterno, el antiguo, que intenta ejercer su pequeña dictadura doméstica. Y lo hará con más razón, lo hará evidentemente, el capitalismo imperialista y el Estado y las élites. Pero habría entonces una *mútua interpenetración*. Desde el poder se llevaría su modelo hegemónico a la calle. Pero ni el poder se puede inventar *cualquier* modelo hegemónico ni la calle acepta poner en práctica cualquier modelo. *El modelo hegemónico gestiona* el racismo popular, las justificaciones de la calle y las devuelve con una presencia más estructurada y orientada hacia los intereses del poder. Y en la calle ese modelo *se recibe porque buena parte de él ha nacido ya o también en ella, y se gestiona capilarmente*¹⁵, de manera que a un tiempo hay sintonía y un cierto solapamiento de interés que permite que todo el edificio del *poder* y del *Poder* y sus Legitimaciones funcionen. Y, evidentemente, también *se contesta desde todos y en todos los niveles*. En ese contexto, el antirracismo de nuestros días, con nuestras incoherencias, debilidades y fobias, no sólo precisa una fundamentación actual sino hacerlo renacer éticamente por encima de su *uso* político. Es decir, políticamente puede resultar tan importante articular un antirracismo coherente, como valorar éticamente las implicaciones de un antirracismo partidistamente o grupalmente o individualmente disputado y gestionado.

Esta falta de contestación ha facilitado el intento de formación, diríase que bastante frustrado, de una mala conciencia «occidental» colectiva, general, sin fisuras, que es justa histórica y macropolítica y macroeconómicamente pero sin

¹⁴ He planteado estas ideas de forma más extensa en un trabajo sobre el poder como substrato de la religión. T.SAN ROMÁN (1979), *El proyecto político del milenarismo*, Memoria de proyecto de investigación, Universidad Complutense de Madrid. No publicado.

¹⁵ Recuerden a Foucault

embargo es injusta para buena parte de esa colectividad, y que se dirige en todo caso a crear una convicción profunda de aquí-todos-malos/allí-todos-buenos. O si no se dirige, quizá toma esa dirección en la práctica. Ese Mal absoluto de Occidente se extiende sin contemplaciones sobre las cabezas de todo el mundo occidental. El discurso antiimperialista y el discurso antirracista debería dirigirse específicamente contra imperialistas y racistas. Debería dejar claro que una cosa es que todos tomemos consciencia de estar viviendo en la parte del mundo donde mayor riqueza y poder se asienta y se distribuye, el lado del mundo en el que con más comodidad se puede vivir, a costa del otro lado, y otra bien distinta es arremeter contra las propias personas y grupos a los que se quiere convencer y/o moralizar con un *mea culpa* por su participación activa en la masacre perpetrada por Hernán Cortés o en la Pragmática de los Reyes Católicos contra los gitanos. Inculpación de todos, uno por uno, excepto del inculpador, no se sabe por qué.

3. La igualdad y los derechos

La ofensiva racista y violenta contra los inmigrantes en los años 80 ha propiciado, como respuesta, el regreso del «buen salvaje». Por principio, y también contextualizadamente, cualquier «Otro» es inocente, de manera que una exigencia de prueba de su inocencia es en sí misma un crimen contra el principio, un atentado racista. Lo mismo ocurre en el sector contrario: cualquier tentativa de demostrar la inocencia del «Otro» es un atentado a las buenas costumbres y a la patria. En unos hay un «buen salvaje» renacido bajo la forma, más actual, de «buen otro», que es víctima y por lo tanto inocente por principio. En otros hay un «mal salvaje» o bárbaro, imagen y términos imperecederos, nunca del todo enterrados, del ser extraño que quiere contaminar nuestra cultura, atentar contra los principios de la nación, pervertir a nuestros hijos, violar a nuestras hijas y robarnos la cartera. El bárbaro se inscribe en una larga tradición histórica y mítica y se consolida, estaría de acuerdo, en el proceso colonial en el caso de Europa. El buen salvaje tiene una tradición incluso bíblica que, también en nuestro caso cristaliza en Rousseau y el pensamiento de su tiempo. El racismo mantiene el complejo ideológico del nosotros/civilización y otro/bárbaro. El antirracismo se define como el otro-inocente frente al nosotros-culpables. Aparte del doblete maniqueísta que suponen ambas posiciones, muchas veces me he preguntado por qué el «otro» tiene que ser inocente. Yo creo que no necesariamente lo es. A veces está muy lejos de serlo. Depende. Lo entendería si todo se redujera a una pura abstracción, a una visión esquematizada de la Historia. Pero no es, ni mucho menos, así.

El «otro» (de Malasia al mendigo de Ramblas) tiene derechos, en una ideología igualitaria. Y yo creo que esa es la razón de su atribución de inocencia. El «otro» es digno de respeto, y esa sería otra razón de su atribución de bondad. El «otro» tiene diferencias que yo debo ensalzar y en todo caso tolerar, y esa es otra razón. El otro tiene necesariamente que ser inocente, que no generar jamás una mala acción ni una *idea perversa* (y vuelvo en esto a un punto anterior) porque si no ¿cómo le respeto, cómo le tolero lo que dice y hace, cómo me solidarizo con él en la obtención de sus derechos,

cómo demonios le amo, si no es inocente? Quizá entre nosotros haya una larguísima tradición que apoya la inocencia del «otro», una tradición que premia el bien y que castiga el mal, una tradición justiciera que exige cumplimiento para otorgar derechos. Tenemos que hacer inocente al «otro» en cada caso concreto, en cada situación, en cada individuo, porque nos hemos comprometido con nosotros mismos a respetar, tolerar, elogiar incluso, solidarizarnos en la igualdad de derechos de todos los hombres; en la igualdad de su dignidad, pero también de sus derechos. Y el «otro» no puede salirme con que no es inocente, con que es indigno de sus derechos.

Pero éste es un grave error de planteamiento, más exactamente, es una falta de convicción en nuestros propios postulados. El «otro», cualquier «otro», tiene derecho, si desea realmente hacer uso de él, a un trabajo, a un hogar, a su integridad física, tiene derechos aunque sea un asesino, aunque sea un racista, tiene derechos, aunque sea un genocida, tiene derechos. Y por lo tanto no hay razón para que temblemos ante lo que Taguieff de una forma, Gosselin de otra, llaman «lo intolerable», porque lo intolerable no se puede tolerar ni al «otro», y eso ni quita ni pone un ápice a su estatuto utópico de igualdad, a nuestra solidaridad (que prestaremos con más ganas o haciendo de tripas corazón) en la consecución de sus derechos, si quiere usarlos. Queda por tanto lo más difícil, lo más doloroso: el por qué de esa utopía, el vacío circundante a una filantropía para la que no parece haber razón. Y tenemos que hacer un esfuerzo por enfrentarnos a la realidad de las cosas, a nuestra más íntima realidad del mundo.

Y así, si el racismo es occidental, propio de una perversión irreductible del Occidente, cualquier forma de elogio de Occidente se convierte en racista, cualquier forma de elogio del «otro» en antirracista, excepto si el primero lo hace un no-occidental. Lo cual es bastante alucinante.

El mundo es ya uno, aunque sea diferenciado enormemente y quizá todavía más enormemente desigual. La relación y la comunicación se efectúan a través de las diferencias y de las desigualdades, se realizan de hecho. Pero una contestación mundial, antes o después, parece inevitable y está ya amenazando desde diversos particularismos. Y una respuesta no-etnocéntrica y no-dogmática es necesaria y no se dan, realmente, atisbos de ella. Ante el neorracismo habría que decir que el aislamiento «protector» de las culturas (especialmente la propia) es sencillamente imposible. En la práctica se reduce a proponer que los inmigrantes, en vez de relacionarse aquí con los occidentales, vuelvan allí a seguir relacionándose con el poder occidental a través de las condiciones y los efectos de la economía mundo y de las condiciones y los efectos del orden político mundial. El que se queda allí vive como vive porque aquí vivimos como vivimos, en grandísima medida. La ausencia de aislamiento, la existencia de relación, no sólo es posible y deseable o bien no-deseada, es un hecho.

Si el horizonte que nos trazáramos fuera la dominación, todo se reduciría a un problema de medios, pero el planteamiento estaría claro: cuanto más poder tengamos y menos tengan «ellos», mejor. Si el horizonte es la igualdad, no debemos olvidar que se trata de una igualdad de derechos, que jamás implica identidad de todas las formas de pertenencia o similitud de modos de vida, jamás supone la abolición de cualquier diferencia y menos aún la imposición

universalista de nuestras particularidades. Sí supone, sin embargo, la negociación, paritaria para ser negociación, respecto a lo universalmente político, respecto a lo que vamos a considerar derechos universales, que tienen que anteponerse a las diferencias y no pueden trazarse, como se dibujan hoy, desde ninguna de ellas, y un acuerdo universal respecto al valor de la diferencia y los límites de la tolerancia mutua de nuestras mutuas diferencias, límite impuesto por esos derechos negociados y como parte de ellos, con esa cláusula restrictiva respecto a la equidad que implica abandono de posiciones de poder para todos por igual. Esta propuesta, a la que le auguro poco éxito pero que puede ser un horizonte antirracista, consiste en una propuesta de negociación. Es una propuesta desde lo particular a lo universal, en la cual el ser negociable es lo único que evita su etnocentrismo y la renuncia al poder es lo único que garantiza su negociabilidad.

4. Etnocentrismo y referentes culturales

Existe un referente étnico o cultural o como quiera que se acabe por llamar, en todos y cada uno de los seres humanos, que adquirimos por medio del proceso de enculturación y socialización y que configura estructuras mentales, potencia unas capacidades sobre otras, crea hábitos duraderos, interioriza modelos de relación entre las personas y valores culturales. Ese referente cultural es el que dota de sentido a la vida de cada uno, a los hechos vitales, a los datos de la experiencia personal y colectiva. Ese referente cultural es el que nos permite hablar y decir con sentido, relacionarnos, el que nos permite vivir. Pero no es determinado, ni completo ni totalmente coherente ni estático. No es siempre consciente, y esta parte de la historia el psicoanálisis la conoce bien. En páginas anteriores me he referido ya a algo de esto. Este substrato de *referencia cultural* de ninguna manera tiene por qué conducir necesariamente a un etnocentrismo, entendido como juicio de superioridad y/o proyección universalista de la particularidad, ni tiene por qué guiarnos hacia la militancia étnica, nacionalista o de cualquier otra índole, y menos aún determina la violencia contra los que exhiben diferencias. Pero yo creo que está ahí, y por tanto más vale verlo, asumirlo, conocerlo, criticarlo, conducirlo, que no simplemente negar su existencia en un nuevo exorcismo en favor de una manipulación, por muy antirracista que en este caso fuera.

Estoy de acuerdo con C. Geertz¹⁶ en que convendría distinguir entre un etnocentrismo activo, intencionado, agresivo, propio de situaciones de conflicto racista o de fundamentalismos de dominación, y un etnocentrismo común que existe siempre, que sepamos, y que por tanto se da también entre buena gente. El etnocentrismo, en su acepción peyorativa habitual, es autocomplaciente y seguro de sí mismo, es dogmático y tiende a la dominación y a la imposición. Por lo que hemos ido viendo, se podría distinguir en él:

- Un *etnocentrismo autocomplaciente y particularista* que propugna el aislamiento y desarrollo de lo propio, en una versión, o de lo propio y de lo ajeno separadamente, en otra. Y es falaz porque en el mundo en el que vivimos lo propio se posibilita por lo ajeno, e incluso puede ser su

¹⁶ C.GEERTZ (1985), «The uses of diversity», *Michigan Quarterly Review*, winter 1986.

resultado. En su versión radical, a la que no llega siempre, de ninguna manera, alimenta dos activismos correspondientes a sus dos versiones: un fundamentalismo cultural o neorracismo particularista (desarrollo de lo propio) y un antirracismo relativista radical (de lo propio y de lo ajeno separadamente). Por lo tanto los límites entre alterofobia y alterofilia son aquí confusos en la práctica.

- Un *etnocentrismo universalista, de nuevo autocomplaciente*, que postula lo universal desde su peculiaridad y que, también en este caso tendría dos versiones, aunque a diferencia del caso anterior claramente delimitadas y separadas entre sí por sus implicaciones prácticas y por sus postulados universalizados. Habría así en primer lugar, el etnocentrismo universalista que pretende la imposición de la cultura occidental, incluida su estructura de estratificación, y que en sus versiones extremas lleva a la alterofobia de la dominación, la explotación y el etnocidio. Habría por otro lado, aunque sea muy otro lado, un etnocentrismo autocomplaciente universalista que postula nuestros valores de igualdad, libertad y solidaridad, dignidad de todos los seres humanos y equidad de las relaciones entre las personas, es decir, valores particulares y no necesariamente exclusivos de un sector de nuestra cultura que se universalizan y que se tratan de imponer, en sus versiones extremas, por la dominación y la violencia. Compartiendo ambos la autocomplacencia (en diferentes valores de nuestra cultura) y la voluntad de imposición, sin embargo el propio contenido de los postulados apuntan hacia efectos prácticos muy diferentes. El primero sería un etnocentrismo universalista de dominación, el segundo salvífico.

Frente a este conjunto de etnocentrismos autocomplacientes podría también hablarse de un *etnocentrismo cándido* y un *etnocentrismo crítico*, ninguno de los cuales pretende la imposición de su proyección universal:

- Podríamos considerar un etnocentrismo crítico o, para nuestro consuelo, llamarlo *etnorreferencialismo crítico*. Propugnado de forma poco explícita y minoritariamente por ciertos antirracistas, implica la búsqueda consciente y el conocimiento del referente cultural propio, que necesariamente se vislumbra sólo en tanto se contrasta con otros referentes culturales ajenos y a la propia historia de cambios y mutaciones. Supone saberse orientado culturalmente en el doble sentido de conocer la autorreferencia étnica y en el de valorar opciones ofrecidas desde el interior de la cultura propia (como libertad, igualdad, solidaridad, filantropía) y por tanto implica fundamentarse en una paridad con cualquier «otro»; la consecuencia práctica de esos valores es que cualquier «otro» nos los puede exigir, no por lo que ese «otro» haga, piense, diga, sea, sino por el compromiso que con él aceptamos al asumir tales valores etnocéntricamente: los situamos en nuestro campo, son nuestros valores y nuestras convicciones y si las proclamamos se nos pueden exigir. Y supone, igualmente la consciencia de maleabilidad, el saberse cambiante, pensarse a uno mismo como capaz de ser convencido por los argumentos del otro.

- Por último volvería a Geertz. Nos dice que el etnocentrismo de cada uno provoca habitualmente una asimetría moral en nuestras relaciones, juicios y diálogos que se extendería a cualquier forma de etnocentrismo. Habla, por tanto, de un etnocentrismo que yo he llamado también etnorreferencial para distinguirlo del impositivo. Parte de ese substrato básico de referencias culturales que bajo formas distintas todos, creo, tenemos. Y postula entonces la existencia de un *etnocentrismo* común, que he llamado *cándido*, que no es el fagocita del que normalmente se habla sino el que se da inocentemente, acríticamente también (y en esto se distinguiría del anterior), entre la gente. Entre la buena gente, también.

Así pues, tampoco en el contexto de esta opción todos actúan «por malos» ni todos lo hacen «de puro buenos». Y también aquí se producen necesariamente opciones morales internas que contradicen unos principios frente a otros, igualmente asumidos: si se actúa por piedad ante el pañuelo de las musulmanas, se olvida la piedad ante las posibles condiciones en las que tenemos en Cataluña a esta población, se favorece la ley para castigar a los padres pero no a las autoridades que tienen obligaciones para con ellos que no cumplen. Si se actúa por la responsabilidad de saberse ignorante de las implicaciones, el significado y las consecuencias sociales de esta práctica y de los resultados de perseguirla, se contradice la piedad ante esas mujeres. Sólo quien (sea quien sea) está perfectamente auto-complacido no ya con su propia opción moral, que siempre es contradictoria, sino consigo mismo, con su infalibilidad al priorizar uno u otro principio en el seno de su opción global, sólo quien acompaña esa autocomplacencia con la priorización lineal de su derecho a usar la fuerza ante quien sea, como sea, con total ignorancia, con, más bien, convencimiento de lo irrelevante del conocimiento, a usar la fuerza para imponer su priorización concreta, cada priorización concreta de sus opciones valorativas y morales. Sólo éste está carente de ambigüedad, es decir, de humanidad, de duda, de autocrítica, de prudencia, sólo éste es el bárbaro.

Evidentemente las culturas son inconmensurables. Es imposible valorar racionalmente si *una* cultura es mejor o peor que *otra*, porque los criterios que gobiernan la comparación y el valor que se utiliza para emitir el juicio se formulan desde el interior de una sola de las culturas.

El contacto y convivencia entre dos culturas ha producido a veces sincretismo. Otras veces han coexistido, incluso absorbiéndose ambas por parte de los actores, de manera que ponen en juego una u otra en una decisión estratégica que suele ser función del contexto. Recuérdese la oposición kachin y lakher de Birmania expuesta por Leach¹⁷. O bien piénsese en la doble moral evangélica y financiera de muchos occidentales, que guían actitudes, comportamientos y discursos culturales antagónicos y contradictorios, incompatibles, en principio, según estén sentados detrás de la mesa del despacho o detrás de la camilla.

¹⁷ Cf. E.LEACH (1954), *Political Systems of Highland Burma*, London: LSE, Bell & Sons.

Yo creo que libertad, igualdad, solidaridad y cosmopolitismo son todos ellos valores propios de nuestra cultura occidental, de la ideología evangélica-económica, de la de los intentos de reforma de sus desviaciones desde San Francisco de Asís hasta Leonardo Boff (cada uno entendido en su tiempo histórico y concreto), de la valoración revolucionaria del individuo, efectivamente, desde el siglo XVIII, de las revoluciones comunistas inspiradas en el marxismo, de los actuales defensores de los inmigrantes extranjeros y de los gitanos marginados. Son nuestras propias ideas, no necesariamente exclusivas, nuestro proyecto universal. Pero no debe confundirse esta *universalidad del proyecto* con una inherente panhumanidad de estos valores. El que la igualdad, la libertad y la fraternidad y el cosmopolitismo no son valores universales, no tenemos que movernos de casa para contrastarlo y saber que no lo son. También estos valores son culturales, también se eligen entre los presentes y contradictorios de nuestra cultura, y también aquí es en contraste con ellos como se valoran las diferencias: también es sobre el referente de estos valores que nos *convencen*, como valoramos las características de otras culturas. Y de la nuestra. Si rechazamos la costumbre de Occidente y otros mundos de otorgar supremacía al hombre sobre la mujer o el empeño africano de la clitoridectomía, o el vendar y deformar los pies de las chicas en China o la brutalidad de la explotación colonial y neocolonial practicada por las potencias occidentales, o el fuego inquisitorial, o la práctica azteca del comerse al enemigo vencido, si discriminamos, clasificamos y adjudicamos un valor a todo esto, es porque estamos tomando referentes culturales que aceptamos, que no son universales ni tampoco exclusivos, ni de Occidente ni tampoco de cuatro xenófilos.

5. culturas, vecinos y negociación cívica

El anteponer el respeto cultural a cualquier otro tipo de consideraciones, simplemente confieso que no es mi opción. Si de verdad estuviéramos dispuestos a abrirnos por entero pluriculturalmente, multiculturalmente, transculturalmente, o como quiera que se acabe por decir, implicaría enfrentarnos a nosotros mismos y a la aceptación de todas las propuestas contradictorias de forma acrítica, precisamente. La tolerancia absoluta, el asumir cualquier elemento cultural de cualquier cultura, incluida la propia, requiere la aceptación de la explotación, la desigualdad, la injusticia, la insolidaridad, la supeditación, de aquí y de otras latitudes, de este tiempo y de otros. Y en la misma medida supone la aceptación simultánea de sus contrarios, también valores presentes en muchas culturas.

Los conjuntos culturales que forman parte de las culturas no sólo pueden ser contradictorios y cambiantes, pueden estar diversificados, porque las culturas interiormente no son homogéneas. Eso es lo que nos permite una fobia mutua a racistas y antirracistas en el interior del propio barrio, por ejemplo. Si entendemos esto, entendemos también que así como las culturas son inconmensurables la incompatibilidad y compatibilidad se muestra más bien, en la práctica, al nivel de los hechos culturales, de forma que el que los gitanos pobres canten flamenco gitano (que no es el payo) o que sean

«aleluyas»¹⁸ o que tengan grandes aptitudes, culturalmente estimuladas y pautadas, para la venta o para ciertas artesanías, no es nada que sea incompatible, aunque el significado de cada una de esas cosas en el contexto de su visión del mundo pueda resultar efectivamente inconmensurable. Que prefieran vivir en familias extendidas, una buena parte de ellos, ubicadas en hogares nucleares próximos y vinculados por parentesco, no es incompatible más que desde el criterio autoritario e impositivo de quien se empeña en que vivan en familias nucleares aisladas unas de otras (¿Es esto sólo etnocentrismo? Lo dudo).

Puede, por tanto, que ciertos modos, conjuntos de elementos, hechos culturales sean incompatibles con otros de «otros»; puede que algunos más no lo sean e incluso que sean complementarios o coincidentes. Puede que sólo a veces, y a veces sí, se trate de incompatibilidades reales y no de otros tipos de problemas. Y cuando la incompatibilidad en algo es genuina, habría que negociar, porque no tiene por qué serlo la cultura en general y sus gentes. El proyecto cultural, globalmente considerado, no es valorable de ninguna manera, pero una cosa es que demos igual valor a todas las culturas, por no poderles adjudicar ninguno sin valores culturales previos, y otra muy distinta es que valoremos igual todos los hechos culturales propios y ajenos. *Y siendo ésta una valoración particularista, no puede imponerse universalmente pero sí proponerse universalmente sin que implique ni una sublimación global de la cultura de la que parte la propuesta ni su descalificación total.* Tendríamos que encontrar ese lugar acogedor que Todorov¹⁹ buscaba frente al dogmatismo que pretende tener la verdad y contra el escepticismo que la niega. Tendríamos que dejar de hablar de diferencias de las culturas en términos holistas y hablar de hechos culturales, compatibles o incompatibles. Una cultura, menos aún una identidad étnica, no desaparece porque se modifique o desaparezca un hecho cultural. Tampoco «la nuestra». La negociación no implica dejar de ser, implica cambios específicos en hechos culturales concretos o en su relación. La negociación de compatibilidad del catolicismo, por ejemplo, no supone en absoluto su abandono sino la modificación de su versión integrista de intransigencia, exclusión e imposición inquisitorial. Fue esa la negociación incipiente y en buena parte abortada del ecumenismo católico a lo Juan XXIII, que sí se orientaba hacia hacerse compatible, vista desde el exterior del propio catolicismo.

Esa *identidad étnica*, identidad como pueblo, permite la variación de la cultura en su seno (lo que es evidente en cualquier pueblo) y culturalmente adopta y selecciona rasgos que sean capaces de simbolizar la diferencia con el o los opuestos. La selección de los símbolos identitarios es siempre diferencialista respecto a los opuestos ante quienes esa identidad se construye históricamente. Por lo tanto lo que la *militancia étnica* defiende son los intereses de un pueblo (o de los intereses particulares de quien habla en su nombre, que no necesariamente es lo mismo) a través del vehículo simbólico de los marcadores étnicos, en el lenguaje de la etnicidad, y es la protección y el aprecio de esos símbolos étnicos, seleccionados del conjunto del contenido

¹⁸ Pentecostales de la Iglesia Evangélica Gitana de Filadelfia.

¹⁹ TODOROV (1989: 70-71), *op.cit.*

cultural, lo que se entiende que es la protección y el aprecio de la propia identidad, aunque la referencia cultural respecto al conjunto del *contenido cultural* sea incluso mínima en muchos casos. El romaní, la lengua más extensa de los gitanos europeos, suele identificarse como símbolo de gitaneidad por los propios gitanos. Lo que el romaní signifique para cada grupo, varía, lo que cada grupo piense que son las características comunes de los gitanos, varía (y suele ajustarse poco a la realidad de lo que piensan y hacen todos ellos, suele ser sub-etnocéntrico), el uso estrictamente cultural, no sólo cultural-identitario, que hagan de su lengua va de la comunicación cotidiana al más perfecto desconocimiento. En este caso el símbolo étnico puede seguir incluso sin su total existencia.

Critica Todorov la afirmación de una progresión necesaria desde la comunicación intercultural a la homogeneización y de ésta a la desaparición cultural e identitaria. Hay demasiados datos empíricos en contra. Aceptando sin dudar que hay mayor homogeneidad en la sociedad industrial que se expande, que el ideal democrático y la ciencia se están llevando a los confines del mundo, Todorov cuestiona seriamente que se produzca indiferenciación y señala el papel relevante que la diferenciación juega hoy, precisamente. Suponer que esas expansiones implican indiferenciación equivale a suponer que la única causa de la diferencia radica en la incomunicación y el mutuo desconocimiento y expone cómo «las diferencias [en este proceso] se desplazan y se transforman pero jamás desaparecen»; de la forma más chocante, el desarraigo y la desestructuración parecen mayores cuando se pasa del campo a la gran ciudad en el interior de una misma sociedad moderna de la que se da, por ejemplo, entre exiliados políticos que conviven entre sí y con gentes de otras culturas en la sociedad de acogida²⁰. Por mi parte, esto es lo que tengo en contra de aquellas propuestas antirracistas actuales que se reducen al diálogo entre culturas. Parecen suponer que si se dialoga y se llega a la mutua comprensión y al mismo conocimiento, la convivencia (y en algunas propuestas más ingenuas incluso la equidad) está garantizada. Muy al contrario, cualquier propuesta de convivencia y de un estatuto cívico universal igualitario en derechos comunes, pasa por la comunicación y el conocimiento; pero en la medida en que tal convivencia y tal estatuto dependen de la superación de intereses dispares, desigualdades y diferencias con contenido y con relaciones asimétricas, *el diálogo es tan necesario como insuficiente*. Se precisa una *negociación* y para ella, tanto como para que antes pueda darse el diálogo, una paridad. El problema entonces es que la inclusión de una paridad en semejante contexto relacional, no hay dónde asentarla si no es en una filantropía que, por serlo, no justifica racionalmente la renuncia a la ventaja que otorga el poder. Hablaré de esto más adelante.

Y en todo caso, respecto a inconmensurabilidad e incompatibilidad de las culturas respecto a su irreductibilidad, la esperanza es encontrar ese lugar ni dogmático ni escéptico, un relativismo relativista, una esperanza fundada: parece bastante más difícil que un francés que sea miembro de SOS Racismo se entienda, comunique y negocie con Le Penn que con un argelino que

²⁰ TODOROV (1989: 93), *op.cit.*

participa en una manifestación de SOS Racismo. E incluso si no participa. Y por esta razón, el problema de la *capacidad en principio* de la comprensión entre las gentes parece sucumbir como problema del lado más inesperado y salvarse como esperanza de la manera más cotidiana.

La *integración o inserción social* hace pues referencia a la inclusión de quienes se expulsa o margina de *lo político*, es decir, de los derechos cívicos, de manera que puedan dar respuestas a sus necesidades y acceso a sus derechos tal como se conciben y adjudican en nuestra sociedad. Que desde ahí puede intentar cambiar esas concepciones y esas estructuras es, asimismo, consecuencia de su integración, es desde ahí desde donde puede conocer y elegir a sus compañeros de viaje de entre los miembros de su grupo étnico, del nuestro y/o de otros. Frente a esto, *asimilación* implica la sustitución de la identidad étnica y la total aculturación, la aceptación de la cosmovisión y de los cauces para su plasmación social que se ofrecen en la sociedad receptora. Sin embargo, y es algo que no conviene olvidar, existe siempre aculturación de uno u otro tipo, en mayor o menor grado, y la aculturación suele ser selectiva, referenciada por la cultura inicial y orientada por la dinámica de la integración económica y política. De esta forma, sobre todo, nada se opone a que un inmigrante africano o un gitano ahora marginado puedan obtener un DNI, tener un empleo, una cartilla del Seguro, una vivienda normalizada, una escuela para sus hijos y coger un carrito en los grandes almacenes con sus esposas, el africano, o con su última esposa, el gitano, mientras que uno es fiel al Islám y el otro bautiza a sus hijos pero no se casa siempre por la Iglesia, uno prefiere cocinar sémola y el otro odia los purés, uno es machista y el otro también y también lo son los receptores. Y nadie nos quita que tengamos que pelearnos con los tres de vez en cuando. Pero mientras tanto, la escuela y la Iglesia y el Ayuntamiento incorporarían el respeto por el Islam y lo conocerían, de paso, y las guardarías a las que van niños gitanos no impondrían los purés indiscriminadamente, y el Estado podría reconocer las bodas gitanas activando los trámites civiles y, posiblemente, también la poligamia para comunidades étnicas polígamas.

La convivencia es posible. La identidad étnica y la nacional, estatal o no, puede florecer con independencia de transformaciones, renuncias y aceptaciones en la dialéctica de una relación abierta a las culturas, directamente negociadora. No es una utopía mayor que cualquier otra respetable orientación utópica (el cristianismo, por ejemplo, o el paraíso marxista). Es lo que Don Juan, el indio sabio de Castaneda, llama un «camino con corazón», de destino incierto pero que merece la pena simplemente recorrerlo.

6. La igualdad abstracta y los contornos de la igualdad

Como era de esperar, llegamos a uno de los puntos más oscuros de nuestro particular intento desesperado de clarificación: igualdad y diferencia. En los trabajos más recientes sobre racismo y antirracismo se plantea el problema de su implicación antinómica. No podemos pedir al mismo tiempo

que la gente seamos iguales y seamos diferentes²¹. Y supone, qué duda cabe, el mayor motivo de depresión que nos podía caer. Sin embargo, tengo que confesar que (quizá por la pura resistencia a deprimirme) no acabo de ver clara esa antinomia.

Diferencia versus igualdad, en abstracto ¿no son antinómicas en la medida en que se supone que ambas lo son en lo mismo, en relación a lo mismo? Diferencia e igualdad *en qué*. Una y otra denotan una comparación. Y toda comparación supone la existencia de algo en común que permite aislar las diferencias, un criterio de examen de similitud. Y no me parece que diferencia cultural o étnica e igualdad de derechos específicos apunten al mismo criterio. En este sentido, «igual» no se opone a «diferente» sino a «jerarquizado»; «diferencia» no se opone a «igualdad» sino a «idéntico», a «similitud». No estamos utilizando los mismos criterios cuando afirmamos la igualdad de todos los seres humanos y cuando afirmamos la existencia de diferencias entre ellos. Es el propio criterio de comparación el que varía en uno y otro caso. El postulado de igualdad hace referencia a derechos de los seres humanos. Podría decir a «dignidad de los seres humanos», pero es excesivamente abstracto, inconcreto, excesivamente manipulado, connotado, sometido a la corrupción constante de su afirmación en el vacío de compromiso. Prefiero hablar de igualdad de derechos (y reclamar la negociación de sus enunciados). Por lo tanto son esos derechos especificados que establecen un nivel vinculante y solidario entre todos los seres humanos, los que pueden ser exigidos por igual por cualquiera de ellos, por encima y a través de sus diferencias mutuas. Hoy, son los que se especifican en la Declaración Universal de los Derechos Humanos. Son los que tenemos y, al menos, los tenemos. Son etnocéntricos en muchos aspectos y están siendo constantemente subvertidos, manipulados y desvirtuados. Pero al menos están ahí. Quizá algún día haya una declaración universal de los derechos estipulados por el conjunto de los seres humanos. Los que tenemos hoy eran una impensable utopía en el siglo XVI. «Igual», no es por tanto una abstracción en este contexto. Es el resultado de comparar el derecho que los seres humanos tienen a los derechos estipulados como universales.

Por otra parte, el postulado de la diferencia se refiere a los atributos empíricos de los seres humanos o, con frecuencia, a las adjudicaciones prejuiciosas de atributos a «otros» seres humanos. Es decir, *la igualdad es una convención, es un pacto de derechos universales fundamentado no en una teoría contrastable (no es un enunciado científico), sino en una creencia, en una fortísima convicción*. Lo es en la misma medida en que también es una creencia la necesidad de jerarquización. Brevemente, si las diferencias fueran irreconciliables con la igualdad, gordos y flacos, calvos y peludos, afectuosos y ariscos, católicos y anglicanos, tendrían que ser lógicamente desiguales ante la ley y en el sueldo. Pero así como la similitud no supone necesariamente igualdad (miremos por la ventana a la calle), así las diferencias no son todas generadoras de desigualdades. Pueden serlo (diferencias de propiedad, de equipo bélico, etc.) pero pueden también ser perfectamente neutras o incluso neutralizables. Examinemos de nuevo nuestro propio entorno, para que no nos queden tantas dudas de interpretación etnocéntrica: hay diferencias notables

²¹ Ver por ejemplo los trabajos ya citados de P.A.TAGUIEFF (1987), G.GOSSELIN (1992) y el de GIL DELANNOI (1993), «La teoría de la nación y sus ambivalencias», Teorías del Nacionalismo, Barcelona: Paidós.

de lengua entre los poderosos (inglés, alemán, francés) que en el contexto mundial se jerarquizan (el inglés antes) pero que no siempre esa jerarquización es automática y puede neutralizarse por otras vías (el uso del alemán en Europa es relativamente reducido en relación al francés y al poder de Alemania). Otras, millones de otras, son perfectamente indiferentes. Lo más curioso es que nos estemos planteando si es posible la igualdad de derechos si hay diferencias de, por ejemplo, color de piel o forma de matrimonio, en un contexto en el que los miembros de partidos políticos contrincantes o incluso de equipos de fútbol contrarios pueden llegar a odiarse a muerte sin que a nadie se le pase por la cabeza (digo yo) reducir a ese «otro» a la esclavitud o echarle al mar en La Línea o Finisterre. Nuestro sentido de equidad mínima (raqúitica) pan-humana es infinitamente más tolerante con otras «irreducibles diferencias» que con las étnicas.

Quizá el objetivo común, objeto de diálogo para cualquier declaración negociada de los derechos de los seres humanos, puede encontrar un referente básico en aquella *piEDAD* roussoniana que rescata J. Aranzadi²², para hacer de ella un substrato orientativo de las acciones y actitudes de *unos* para con *otros*. La apuesta está, por tanto, en una *filantropía*. Pero no hay razón alguna para ser filántropo ni alterófobo. Los especímenes empíricos de los “nuestros” y de los “suyos”, si nos abandonamos a las valoraciones racionales, siempre etnocéntricas, ni nos mueven al amor ni irremisiblemente al odio.

Pero detengámonos un momento en pensar de qué igualdad hablamos cuando defendemos la igualdad. En principio, parece que nos referimos a un postulado universalista y *abstracto* de equidad panhumana que fundamentaría diversas ideologías igualitaristas de nuestra cultura actual. Pero esa abstracción debilita sus versiones prácticas, en las que, al chocar con los hechos, los intereses, las facciones, las diferencias (especialmente de poder), permite diversas interpretaciones en el tiempo, el espacio y los distintos segmentos sociales que dicen compartir el igualitarismo. En él cabe todo o nada y caben por tanto todo tipo de interpretaciones restrictivas guiadas por relaciones generadoras de desigualdad. Cabe en ella un contenido ingrátido como «todos los hombres son iguales en dignidad», que es una manera elegante de no decir nada. Pero caben también múltiples fórmulas restrictivas. Dice A. Sayad que «la posibilidad de delimitar el territorio político permite conciliar el derecho (esto es, la "pasión democrática" de la igualdad) y el hecho, es decir, la discriminación, la segregación, que se encuentran de esta manera regulados, legitimados...lo que permite al orden democrático del Estado-Nación el pensarse a sí mismo como "transparente", o sea, arbitrariamente unificado, homogéneo, a través de o gracias a la identificación que así se otorga»²³. Y me recuerda al PRD que circulaba por Andalucía en los años 70 (Partido Racial Democrático) y que propugnaba la expulsión de todos los no-blancos y no-nacionales más gitanos y judíos (nacionales no-negros) en orden a conseguir el ideal universalista de la igualdad entre los que quedaran. La igualdad democrática parece por tanto circunscribirse afanosamente por unos criterios de inclusión y exclusión de su cuerpo político y sus derechos

²² Aranzadi, J.(1991)

²³ A.SAYAD (1983: 303), *op.cit.*

cívicos y por unos criterios de desigualdad interna a él, asimetría entre los supuestamente iguales en su inclusión política.

El pensar en igualdad, a secas, comprometería a vivir sin fronteras, es decir, perjudicaría a nuestros propios intereses igual que los perjudicaría un reparto igualitario de la riqueza en el mundo. Nuestro injustificado privilegio (el de la inmensa mayoría de «nosotros», si se ve a escala mundial), sólo se pone de manifiesto realmente ante la imagen de la igualdad proyectada sobre nosotros mismos. Es el pánico que puede llegar a producirnos esa imagen, el más dramático esperpento de nuestra calidad de igualitarios restrictivos, de igualitarios en el interior de nuestra frontera.

Así pues profesamos una fe de *igualdad restrictiva*: sólo somos iguales en oportunidades, pero no en resultados, lo que subvierte la equidad de la oportunidad, y encima sólo somos iguales los que somos «nosotros» y no los «otros» y los que, todavía más, somos nosotros de entre «nosotros». Es decir, no sólo la igualdad canija nos afecta únicamente si somos ciudadanos, sino si somos de la nación, si blancos, si payos o si gitanos, si obreros o si empresarios, si de la misma secta, partido, facción, división y pandilla. Es la restricción por exclusión, la negación esencialista de la igualdad universal por medio del subterfugio de restringir el universo a nuestro entorno más conveniente.

Y por último, el postulado universal de igualdad del que hablamos, cuando descende de la entelequia, es un *principio de igualdad condicional* además de ser restringida. Porque de inmediato lo que nos preguntamos no es tanto cómo ensanchar la igualdad sino qué requisitos vamos a pedir para el acceso restrictivo a la igualdad. Así, los derechos se vinculan al cumplimiento del pacto social, en el que, por ejemplo, se piensa que es el gitano el que tiene que empezar él primero a cumplir, o se condiciona a la catadura moral del candidato a igual, con lo que podemos dejar fuera a los racistas, a los de derechas, a los vagabundos que no hacen nada de provecho en la vida, a los presos, que por algo lo están, a los infieles, por coherencia terminológica. Y así, poco a poco, nuestro postulado universal de igualdad, ese que tanto miedo tenemos de imponer por si molestamos a la sensibilidad cultural ajena, es en realidad un pequeño patio de vecindad, en unos casos, un club de yuppies, en otros, un café de diletantes, en otros más. El problema de su innegable etnocentrismo lo será el día que nos tomemos la igualdad universal en serio.

7. Negociación y filantropía irracional

Hay por tanto una racionalidad del diálogo y una ética del diálogo que tienen que regir para que se produzca comprensión y comunicación. Ante el fundamentalismo cultural, lo que importa es que no es cierto que haya incomunicabilidad, imposibilidad de comprensión. El diálogo y la traducción son cosas posibles y que ocurren. Pero tanto, si no más, es la difusión intercultural. La negociación es posible porque la comunicación es posible y porque existen fines comunes por encima de las diferencias de cada interlocutor. No es ese, por tanto, el problema, sino el de la imposición, el del monólogo al que un «otro» desconocido sólo asiste como audiencia que después deberá repetir. Problema de monólogo interminable y de sordera

Pero no hay razón alguna para ser filántropo ni alterófono. Los especímenes empíricos de los «nuestros» y de los «otros», si nos abandonamos a las valoraciones racionales, siempre etnocéntricas, ni nos mueven al amor, no por cierto, ni diría tampoco que nos empujen irremisiblemente al odio

La filantropía es un compromiso ético asumido empáticamente y totalmente carente de racionalidad científica. ¿Por qué, filántropos? No hay ninguna razón para tolerar ni para llegar a acuerdos a los que no necesitamos nosotros mismos llegar que no sea un imperativo religioso, una Revelación, laica o religiosa, que dote de fe y convicción. De no ser así la filantropía carece de base, esto es, somos filántropos porque queremos serlo, por una convicción o una fe sin revelación como todas las que nos someten a principios asumidos conscientemente y ante las que la ciencia es absolutamente muda, porque nada puede decir. Max Horkheimer concede un lugar al optimismo que se podría entender como fundamento filantrópico²⁴: «Consiste en eso que debemos, a pesar de todo, intentar hacer...». No hay razón, no hay por qué. Somos antirracistas porque somos filántropos. Podríamos haber sido otra cosa y ellos podrían ser nosotros. Pero queremos serlo.

La filantropía precisa un fin que sustituya los fines del etnocentrismo, y creo que Aranzadi, con quien no comparto algunas otras cosas, tiene razón en señalar *la piedad, el dolor por el dolor ajeno*, como elemento orientador de la filantropía. Por lo que yo sé, parece que, quizá salvo excepciones, los seres humanos preferiríamos sufrir lo menos posible. La piedad sería entonces esa identificación con un «otro» sufriente que hace del sufrimiento un interés intersubjetivo. Y puede ser, y en muchos aspectos llega a ser, el movilizador político de la filantropía. Si no hay piedad, no hay base para orientar la crítica ni la acción filantrópica. A la crítica por sí sola no se le puede encomendar el cometido de enfrentarse a la barbarie, que la limitaría, ni a la piedad se llega por la crítica, que es impotente para ello. La crítica y la piedad son similitudes coactuantes en el espíritu de mucha gente, transculturalmente hablando, que implementan una filantropía. Yo estoy de acuerdo en la necesidad de análisis del antirracismo. Es necesario porque nos ayuda a clarificar nuestra posición y descubre los motivos de nuestra angustia y confusión y quizá también es bueno porque deja al descubierto a los vividores de la ideología. Pero el discurso racista y el fundamentalista cultural y el antirracista, parece que tienen como propósito legitimar, y sin embargo constantemente dejamos de lado aquello que legitiman y quizá en ello exista algún indicio del sufrimiento, alguna insinuación del imperativo ético. Anoche escuché por la radio las voces de «os meninos da rua». No están incluidos en estos libros, quizá se nombran de paso, puede que los tenga presentes Gosselin. Por lo demás son un término de la antinomia. Cualquier aproximación antirracista debería recoger celosamente la crítica de Taguieff, y añadir a ella a «os meninos da rua».

8. Raciación, alterofobia y filantropía

²⁴ M.HORKHEIMER (1978), «La Théorie critique hier et aujourd'hui», en L.FERRY (1978), *Théorie Critique*, París: Payot: 369. Citado por TAGUIEFF (1987: 422), *op.cit.*

La consideración del proceso de «raciación», del fraccionamiento de la Humanidad en grupos que produce, se contemplaría como *un mismo fenómeno* que implicaría «raciaciones» negativas de grupos estigmatizados y «raciaciones» positivas de grupos admirados y elogiados y situaciones intermedias, supongo. Podríamos así ver unas en relación a las otras, ver el por qué de las distintas atribuciones a partir de las propias relaciones entre ellas y frente a ellas.

El estudio de la alterofobia yo creo que pasa por tener en la cabeza un cuadro preciso de relaciones y de correspondencias. Y pasa por considerar la etnicidad (identidad, cultura, relaciones, marcadores físicos o no) como criterio de representación de relaciones diferenciadas y como instrumento de futuras diferenciaciones en las relaciones, en sociedad. Estoy convencida que obtendríamos así mayor comprensión del fenómeno y de las situaciones y mejores y más potentes explicaciones.

Quizá precisamente por este aislamiento del grupo victimizado respecto a otros que mantienen relaciones similares, diferentes u opuestas, quizá también por esto, el antirracismo ha olvidado a algunas minorías racializadas peyorativamente, objetos del racismo olvidados, acosados aún más porque al racismo ideológico y activo se suma la historia de raciación y la indiferencia antirracista en un descomunal racismo práctico. El caso de los gitanos es aleccionador también aquí.

En esta misma perspectiva podrían recogerse cosas que ya se saben, como que no necesariamente se discrimina al de otro color de piel y al de diferencias observables patentes. No se discrimina necesariamente al diferente sino al que por alguna razón se categoriza como diferente a partir del uso de algún marcador, de manera que en un momento histórico como el actual las diferencias con Japón pueden juzgarse menores, asumibles, frente a las diferencias con Creta. Eso implica a su vez un tema poco tratado y necesario de consideración: el *valor* de la diferencia, no sólo el estigma. E implica también que, por esa valoración, unas diferencias puedan ser inasumibles, como las de los judíos para los nazis, mientras que la localización efectiva del judío era un asunto laborioso porque la diferencia no era precisamente perceptible de forma evidente.

Por fin, qué decir tiene que la situación mayoría/minoría no es estática ni tampoco carece de relatividad. Una mayoría puede serlo en un área geográfica o en una situación determinada (judíos en Israel) y no serlo en otra (en Francia). En una calle los gitanos pueden ser minoría, mayoría en el barrio y minoría de nuevo a niveles superiores. Y tanto su posición relativa en cada nivel como la relación jerárquica entre los tres niveles afecta a la situación concreta de racismo en cada uno de ellos, pudiendo producirse variaciones ideológicas y de actitud, pero sobre todo de comportamiento. La consideración complejo relacional/complejo ideológico y la de una raciación o clasificación en

términos globales y al tiempo múltiples (no sólo por el criterio del estigma) creo que podría ser útil en todo esto

Hace muchos años que comparto la necesidad de acercarse al «otro» intentando captarlo multidimensionalmente, desde sus condiciones concretas hasta la relación de esas condiciones con el contexto global en el que se inscriben. Lo he intentado en mi propio trabajo con los gitanos y lo intentamos los que actualmente trabajamos en un equipo de mi Universidad en la situación de grupos culturales minoritarios tanto aquí como en el lugar de origen intentando abarcar y relacionar aspectos diferentes del proceso²⁵. Por esta razón estaba ya muy sensibilizada a este tipo de perspectiva cuando leí a A. Sayad en *L'ordre de l'immigration*. Lo que yo llamaría multidimensionalidad se refiere principalmente a dos aspectos. Por un lado Sayad nos recuerda que una parte del estatuto de inmigrante, político y jurídico, es la condición que impone en él el ser captado a través de los problemas a los que se le asocia, los que su presencia supone realmente a sus receptores y los que se le atribuyen. Se trata de un filtro por el cual se percibe la inmigración y al inmigrante, por lo que tal filtro, precisamente, tendría que ser objeto de estudio. Por otra parte me interesaría añadir a esto que el inmigrante, a su vez, tiene problemas políticos y jurídicos, que Sayad señala, pero también sociales y culturales, que asimismo se derivan de su condición de inmigrante de un tipo particular (trabajador del Tercer Mundo, especialmente) y del filtro que se le aplica por parte de la sociedad: problematización social de su presencia y raciación.

Por otro lado, Sayad apunta que el inmigrante lo es desde el momento en que «llega» al país receptor. La sociedad de acogida lo percibe así, sin referencia ni interés alguno por su vida anterior, por su historia ni biografía, de forma que «...el inmigrante "nace" ese día para la sociedad»²⁶. Es otro tipo de etnocentrismo que se aprecia no sólo en los trabajos políticos y jurídicos sino en los estudios de las ciencias sociales, incluso de la Antropología, aunque hay que decir que en menor medida. Es el etnocentrismo de sólo conocer a quien, lo que, la parte de quien, nos interesa. «Es la necesidad de saber, lo que crea el saber», dice Sayad, acogiendo y despreciando aspectos distintos de la realidad en función de los intereses de quien describe, explica, considera o actúa respecto a los inmigrantes. Y así, al país receptor le interesa la inmigración y al país de origen la emigración. Pero sin olvidar que en los países de origen los factores de emigración tienen mucho que ver con la acción internacional de los países de acogida. Es este aspecto «práctico e interesado del saber» el que conduce a contemplar al inmigrante tal como se construye, reducido a su condición de inmigrante (o al gitano como gitano), no como personas con derechos sino como portadores de problemas sociales. corregirse también en el trabajo de los intelectuales²⁷. Hay por tanto que considerar, en primer lugar, la «doble dimensión del hecho colectivo y del itinerario individual» en tanto que es emigrado e inmigrado, y considerar lo que esto significa, especialmente en las transformaciones posteriores. Así el

²⁵ Grup de Recerca en Antropologia Fonamental i Orientada, Universitat Autònoma de Barcelona, SGR Generalitat de Catalunya

²⁶ Cf. A.SAYAD (1991: 15), *op.cit.*

²⁷ *Idem*: 15-16.

aspecto de emigrante es más permanente aún que el de inmigrante. El emigrante sólo muy rara vez desaparece, porque aún siendo inmigrante y aún dejando de serlo jurídicamente, el emigrante permanece. Continúa no sólo porque muchos países de origen no aceptan la doble nacionalidad y por tanto lo siguen contando como miembro de su polis (incluso siguen contando a sus hijos, nacidos ya fuera, en el caso de algunos países). Continúa también porque su condición «exterior» a la nueva polis le marca socioculturalmente de manera mucho más duradera que su condición jurídica de extranjero, prolongándose cuando este estatuto se ha conseguido cambiar ya por el de nacional.

Esto tiene que ver parcialmente con mi empeño en no separar el análisis del «discurso notable» de análisis de los comportamientos, tanto notables como cotidianos, y del discurso popular. Si los *skin heads* apalean en Londres a vendedores de periódicos y a personas de origen pakistaní, si la extrema derecha francesa levanta tumbas de un cementerio judío, si el neonazismo alemán mata familias turcas y si en España se queman chabolas gitanas con sus ocupantes dentro, hay que preguntarse, desde luego, qué tiene todo esto en común. Sin *eso* común no se puede hacer ningún análisis del discurso bien tramado y sin las diferencias entre cada uno de esos casos, unidas a *eso* en común, no se puede intentar establecer factores y funciones del racismo.

El antirracismo actual en su vertiente hegemónica situada en la lucha política y en el discurso académico, creo que se está circunscribiendo en exceso al asunto de la *ciudadanía*. Es cierto que la negativa de los racistas a «contaminar la pureza de la nación» tiene como objetivo inmediato expulsar y, antes aún, negar la ciudadanía a los inmigrantes. Pero cuando digo que se está circunscribiendo a ella en exceso, no quiero decir que carezca de importancia (por el contrario, es crucial), sino que me refiero a la forma contraída en la que se está tratando, es decir, reducida a sus aspectos burocráticos y reguladores.

Esto apoyaría la comprensión de por qué los gitanos, siendo ciudadanos, son objeto de discriminación, prejuicio y «extrañamiento», sin extranjería alguna. La nacionalidad, la ciudadanía, es un paso con resultados jurídicos concretos, pero no creo en absoluto que sea la condición de disolución del prejuicio racista ni del comportamiento de exclusión y discriminación. Lo que tienen en común gitanos e inmigrantes del Tercer Mundo en España no es pertenecer a diferentes naciones sino *no pertenecer a ninguna*, social y políticamente hablando. El prejuicio no lo crea la falta de ciudadanía, es independiente de ella y puede actuar contra nacionales y extranjeros. El prejuicio pasa por encima de la otorgación o del automatismo de la ciudadanía, se instala precisamente en su función de evitar que se produzca como hecho social, esté o no presente por derecho.

Como tema vinculado al de los marcadores, deberíamos resucitar también otro viejo objetivo de la investigación sobre la heterofobia, aunque en un

contexto teórico e ideológico diferente al que proponían Glazer y Monyhan²⁸: se trata del uso de la propia ración como *recurso social y político* de la minoría, actualizado por la proliferación de movimientos étnicos y de asociaciones, tanto nacional-estatalistas como de minorías nacionales como de inmigrantes; es un fenómeno cada vez más extendido del que hay que ir dando interpretaciones y explicaciones y del que también habrá que plantearse un análisis de los discursos que me parece cada vez más urgente y que, estoy segura, va a proporcionar resultados bastante inesperados.

No he intentado ni remotamente hacer una relación de objetivos de investigación necesarios en el estudio del fenómeno de la alterofobia y sus formas y de las «raciones» en general. He señalado tan sólo algunos de los que me interesan, como forma de expresar la necesidad de apertura del dominio teórico a muchos otros aspectos que hoy se han olvidado o no se consideran o reciben una atención muy minoritaria o se «prohiben» como objetos de investigación. Son, en realidad, ejemplos que evidencian la reducción que no deberíamos de seguir aceptando y practicando.

Esta alteralización de los seres humanos en órdenes valorados etnocéntricamente y referenciados a las relaciones efectivas respecto al orden en el que el sujeto se inscribe, supone síntesis ideológicas esencialistas o al menos de exclusividad de los órdenes de uno u otro tipo, y se implementan desde unos postulados INTEGRISTAS en el caso de la ALTEROFOBIA. Esta alterofobia no necesariamente implica fobia a los otros, aunque puede serlo, sino *fobia a la mezcla* de otros órdenes con el propio. Pero la alteralización puede implicar igualmente una ideología ALTEROFÍLICA en la que el postulado central es el aprecio por la otredad y el de la posibilidad de mezcla y negociación de lo propio con lo ajeno.

En estos últimos años de debate sobre el racismo, mientras estuve preparando mis clases en la Universidad, realizando pequeñas prospecciones de campo o estudiando, no fui del todo consciente (o quizá lo había llegado a olvidar) de que el mayor nivel de exigencia se presenta cuando sientes que te encuentras ante la responsabilidad de tener que añadir, necesariamente, a lo que sabes, por qué es por lo que apuestas. Pude moverme con relativa soltura en una posible antinomia de proclamar la igualdad y fascinarme por la diferencia mientras no tuve la plena consciencia de todas las contradicciones y mientras el hacer no suponía la responsabilidad de realizar sino sólo de debatir.

Después, creo haber llegado a semi-saber dos cosas. La primera se trata, en resumen, de una filantropía sin razón y una piedad que orienta la dirección de una filantropía del porque sí. En último término, ni racistas ni antirracistas tendríamos argumentos científicos para serlo, si la comunicación se hace evidente pero se valora insuficiente, si la similitud se hace evidente pero se valora insuficiente, si las diferencias se hacen evidentes y se valoran suficientes, si la igualdad se evidencia como no-universal pero se valora como bien para la Humanidad o como mal para la nación. Si no tuviéramos ya ningún

²⁸ N.GLAZER y D.P.MONYHAN (1975), *op.cit.*

argumento en qué basarnos, estaría dispuesta a afirmar que somos antirracistas sin lógica y sin apoyo empírico, que lo somos porque participamos del dolor ajeno por encima del progreso de la nación. Sin lógica y sin apoyo empírico, como tampoco los racistas tienen.