

El Racismo. Consideraciones sobre su definición conceptual y operativa

José Fernando Troyano

Área de Sociología. Universidad de Málaga.

España

Recepción: 13/10/2010

Aceptación: 02/11/2010

Publicación: 01/12/2010

Correspondencia: José Fernando Troyano. Área de Sociología. Universidad de Málaga. Málaga. España.

© Revista Internacional de Estudios Migratorios. CEMyRI. UAL (España)

Resumen

El artículo tiene como objetivo hacer un repaso por las diferentes definiciones de racismo así como su operacionalización. Para llegar a la conclusión que ninguna de ellas mide con exactitud el fenómeno.

Palabras clave: racismo, identidad.

Abstract

The article has as aim do a revision for the different definitions of racism. To come to the conclusion that none of them measures with accuracy the phenomenon.

Keywords: racism, identity

1. Introducción

Este artículo expone y cuestiona concepciones, definiciones y mediciones del racismo que han contribuido al desarrollo de la teoría y la medida del fenómeno. Si, como se ha repetido según una fórmula que es de frecuente aplicación en las ciencias sociales, no hay una sino muchas definiciones de racismo, sólo caben dos conclusiones: bien ninguna de esas definiciones es buena, porque ninguna define de buena manera lo que intenta definir, bien pretenden definir lo que por no ser un mismo fenómeno no admite una misma definición. La también frecuente explicación de que los fenómenos sociales son difíciles de definir debido a su complejidad, siendo cierta como explicación no es válida como justificación. (No menos complejos que los fenómenos sociales son los naturales.) La distinción de sus formas históricas y actuales no define el fenómeno. Como reconoce Etienne Balibar (1991:67) acerca de las formas teóricas del racismo: “Estas distinciones no sirven tanto para clasificar tipos de comportamiento o de estructuras idealmente puras como para identificar trayectorias históricas. Su pertenencia relativa nos conduce a la sensata conclusión de que no existe un racismo invariable, sino unos racismos que forman un espectro abierto de situaciones”.

Las variaciones se presumen, tanto si el fenómeno es de origen europeo y se remonta a la conquista de América, como, con mayor razón, si es universal, pero los tipos sólo se pueden construir derivados de la lógica común que los define como variaciones del mismo fenómeno. Por sensata que sea la conclusión de que el racismo es variable, también lo es la conveniencia de saber qué tienen en común todas sus variaciones. La cuestión es cómo definir el racismo, cualesquiera que sean sus variantes.

Las dificultades para una definición del racismo derivan (1) de que la palabra remite a una categoría inexistente, la raza, y (2) de que se refiere, a veces indistintamente, a unas ideas, una actitud y un comportamiento hacia esa categoría. Tzvetan Todorov ha diferenciado entre comportamiento racista e ideología racista (racialismo), subrayando que no han de darse necesariamente al unísono, pues quien se comporta como un racista no piensa necesariamente como racista (carece de ideas que lo justifiquen) y quien piensa como un racista no se comporta necesariamente como racista (no actúa según sus ideas respecto al otro) (Todorov, 1991). Por si esta incongruencia no fuese dificultad por sí sola para observar y medir el racismo, ocurre además que los compor-

tamientos son observables, las actitudes menos y las ideas aún menos. Los comportamientos racistas precisan determinada forma de relación con el otro, no sólo de su presencia. Las actitudes se activan con la presencia del otro. Las ideas sólo necesitan del conocimiento (cierto o falso) del otro (real o imaginario). Lo imaginario de la categoría a la que hace referencia no es una cualidad exclusiva del racismo sino propia de muchos fenómenos que tienen por objeto una construcción social, pero que en este caso alcanza una magnitud especial, pues algunas de esas categorías sociales no por ser construcciones sociales son menos objetivas (casos, por ejemplo, de la nacionalidad, el género o la edad), pero la idea de raza carece de una realidad objetiva y puede ser aplicada a individuos incluidos en la misma categoría desde la que el racista descalifica a quienes considera extraños. Ni la raza ni las relaciones raciales son la razón de ser del racismo, son su consecuencia, una construcción imaginaria y negativa, hecha de miedos y prejuicios, para la que el racismo busca objeto en un sujeto real. Lo ha señalado la judicatura inglesa al explicar los delitos de odio (entre los que se incluye el odio racial): lo que determina el odio racial en la comisión de un delito no es que vaya dirigido contra una o más personas por ser miembros de una raza (que no existe) sino la creencia del agresor de que son miembros de esa raza imaginaria¹. En consecuencia, el fenotipo diferente ayuda a dar apariencia de realidad a la fantasía del racista, pero no es necesario para el racismo. No siempre será fácil diferenciar por su apariencia entre un payo y un gitano, un palestino y un judío, un japonés y un coreano, y en ocasiones esa apariencia conducirá a confusión.

La falsa alteridad es común con otras formas de discriminación prejuiciosa, pero rara vez se establece respecto de las características personales propias y sí respecto de las grupales. Si en el curso de un discurso, excluyente o no, se llama a los musulmanes “ellos”, insisto en que se les llame sólo musulmanes y, cuando me replican porqué, si “nosotros” no somos musulmanes, contesto que no he hecho declaración pública de mis creencias religiosas, que podría ser musulmán y que no por ello me sentiría uno de “ellos” sino también de “nosotros”, siempre que no se me excluya. Pero en este caso, la persona que considera “otros” a los musulmanes no es musulmana, mientras que puede ocurrir que una persona defina a otra como diferente por diferencias raciales entre am-

¹ En el caso que provocó la ejemplar sentencia, la agredida era una mujer a la que un conductor de autobús, negro, llamó “*african bitch*”. La defensa argumentó que no cabía juzgar al agresor por odio racial porque los africanos no eran una raza.

bas inexistentes. Esta cualidad convierte al racismo en una forma de discriminación tan especial: no es sólo un medio de exclusión social entre grupos sino también entre individuos con independencia de su adscripción grupal, dependiendo sólo de la voluntad del excluyente, al que este prejuicio confiere absoluta arbitrariedad. El racista se siente superior a otro por incluirse e incluir al otro en categorías a las que ninguno de los dos pertenece. Ni siquiera tienen porqué ser categorías relacionales, ya que el sentimiento de superioridad racial puede darse en contra de la realidad social más institucionalizada. Se puede proferir un insulto racista contra el propio padre, contra un hijo o contra cualquier persona genéticamente muy próxima a la que se quiere distanciar socialmente. Bien es cierto que el significado de la interacción depende de los sujetos que actúan y que, por consiguiente, el racismo explícito en una interacción verbal puede no serlo entre distintos sujetos que interactúen de forma semejante. No posee el mismo significado que llame “negrata” a otro quien no es “negro” que quien sí lo es, pero, aun así, la expresión puede ser racista incluso entre personas del mismo color.

El racismo manifiesta, en consecuencia, un conflicto de identidad. La persona racista evidencia con su prejuicio qué no quiere ser, no qué no es. Cuando un marroquí llama africano a un senegalés, marcando una diferencia entre ambos que un europeo no establece, no actúa necesariamente como un racista, pero define una identidad diferencial, la suya respecto a la de los africanos del centro y el sur del continente². Si una persona de piel negra llama negrata a otra de su mismo color, el lenguaje es ya por sí racista, consecuente y probablemente también las ideas que son su referente, se acompañe o no de una actitud racista. Si un español llama a un marroquí moro y lo acompaña con un insulto, es un insulto racista. En consecuencia, como es común a cualquier fenómeno sociológico, la estructura confiere su significado a la interacción. Otra vez en palabras de Etienne Balibar (1991:67): “Una configuración racista determinada no tiene fronteras fijas, es un momento de una evolución que sus potencialidades latentes y también las circunstancias históricas, las relaciones de fuerza en la formación social, desplazarán a lo largo del espectro de los racismos posibles”.

² Que los marroquíes tengan un referente identitario más fuerte que el continente africano es muy lógico, no sólo y ni siquiera principalmente porque África sea el continente negro, sino especialmente porque Marruecos ha sido desde hace muchos siglos un país mediterráneo, orientado históricamente hacia el norte, que conoció la colonización romana y más recientemente la de otras potencias europeas. No hay que interpretar, pues, la identidad más mediterránea que africana de los marroquíes como una actitud racista, aunque pudiera serlo, sino como una consecuencia lógica de su historia.

La mayoría de las personas quieren ser ellas mismas y no otras, desean conservar su identidad personal. Las mismas personas desean poseer determinadas características y no otras, pero estas características no son siempre las mismas, varían con las coordenadas sociales que definen la identidad social. Porque esas coordenadas definen la identidad social, condicionan la forma del racismo. Esta variabilidad es común entre los fenómenos sociales. Sólo si España estuviese donde está Grecia y viceversa, sus identidades y sus prejuicios serían otros, condicionados por sus respectivas situaciones geográficas, definirían qué no quieren ser de forma distinta, con seguridad por referencia a identidades geográfica e históricamente más próximas y vigentes. La relación entre la historia y el racismo, tópico de los estudios sobre racismo, es una evidencia incuestionable. Pero la existencia de un racismo que se explica por el factor histórico no explica todas sus formas ni su profunda raíz. Si los conflictos entre dos categorías nacionales fuesen expresión xenófoba, la común nacionalidad podría ser una solución, pero cuando Samuel P. Huntington advierte de los riesgos para la identidad nacional de la hispanización de los EE.UU. lo hace de una diferencia no coyuntural, que para comprender debemos diferenciar de la vecindad con Latinoamérica, aunque haya un factor geográfico que ayude a explicarla (Huntington, 2004). Entre España y Portugal se está produciendo un acercamiento que facilita una identidad compartida (distinta de la europea), lo que excluye la proximidad geográfica como condición necesaria de la identidad negativa y subraya la diferencia entre racismo y xenofobia. Es el mismo principio aplicado cuando se llama ellos (otros) a los musulmanes, a los judíos y a otras categorías, un prejuicio persistente incluso cuando la diferencia es ya parte de nuestra identidad o ha dejado de ser seña de la misma (que permanece latente, pero no desaparece).

2. Las razas, diferencias imaginadas

El título de este epígrafe se justifica de dos maneras que resumen además su contenido: (1) el racismo (comportamiento, actitud e ideología) no precisa de la raza (conjunto de personas definibles según unas características orgánicas, psicológicas o sociológicas), (2) la sociología del racismo debe desarrollarse con absoluta independencia de cualquier categoría natural que agrupe a un conjunto de personas (objeto del racismo).

Michel Wieviorka (1992) lo ha expuesto con meridiana claridad: Pero, se archive o se mantenga abierto, ese debate [sobre la razón o la sinrazón biológica o genética

de las razas], en el caso de que alimente las posiciones doctrinarias tanto de los racistas como de los antirracistas, nunca constituirá un verdadero análisis del racismo. ¿Cabe esperar de los sociólogos de las religiones que tomen postura sobre la existencia de Dios, de la que, por ejemplo, deducirían explicaciones sobre la fe o sobre el ateísmo? La sociología del racismo únicamente puede construirse diferenciándose resueltamente de los estudios y las polémicas sobre la raza.

La distinción entre un viejo racismo justificado por la biología y un nuevo racismo justificado por la cultura ha sido una forma de resolver teóricamente la existencia de un racismo sin razas. Al poner en evidencia lo ficticio de las distinciones basadas en las apariencias, la ciencia negó al racista justificación ideológica³. Pero como el racismo no es una ideología basada en la ciencia sino en el prejuicio, la falta de justificación científica no le limita, más bien lo contrario: si la ciencia no define razas (subespecies) en la especie, el prejuicio no tiene límites para su aplicación. Si no se cuenta con la ayuda de la genética, se acude a otras ciencias (o sucedáneos) que permiten otras formas de diferenciar más artificiales, pero con criterios supuestamente consolidados y resistentes al cambio. Así se habla de lo que más difícil resulta definir, sean civilizaciones o culturas, omitiendo que la humanidad vive cada vez de forma más evidente en una misma civilización, la impuesta por el desarrollo científico y tecnológico, y que el estudio de la cultura puede dar de sí resultados semejantes a los que proporciona la genética, acercándonos a los que creíamos distantes y alejándonos de los que creíamos próximos. Con una particularidad, la dificultad de seleccionar los elementos esenciales que permitan evaluar la distancia o la proximidad cultural.

Desligar la ciencia social de la ciencia natural, la indiferencia absoluta hacia la existencia de una categoría natural que explique el fenómeno sociológico, ése era (y continúa siendo) el desafío de la sociología que no comprendieron quienes, no obstante,

³ Los individuos de la especie humana pueden diferenciarse entre ellos con criterios naturales, distintos del sexo y la edad, que lo son naturales y sociológicos, el color de piel, la forma del cráneo, la estructura ósea, la proximidad genética, etcétera. Ahora bien, la imposibilidad de construir categorías con ellos es consecuencia de que no hay un criterio mejor que otro. Así pues, según apliquemos uno u otro criterio, los mismos individuos aparecerán en una u otra categoría. Aplíquese uno que parezca lógico, si lo que se pretende es establecer la proximidad/distancia entre los individuos: el porcentaje de genes compartidos. Puede ocurrir que un español blanco esté más cerca de un senegalés negro y un chino amarillo que de un italiano, portugués o francés con su mismo color de piel y con otros rasgos parecidos, por efecto de una circunstancia muy simple: el antepasado compartido o común es más cercano con ese negro y ese amarillo que con esos otros blancos.

contribuyeron de forma importante a la construcción de la sociología del racismo, como Robert Ezra Park, Max Weber o Ruth Benedict. La sociología del racismo no puede depender en absoluto de lo que las ciencias naturales digan sobre las razas humanas, como la sociología no puede depender de lo que la física diga del ser humano. Sustituir el enfoque centrado en la raza por otro centrado en las relaciones raciales (Robert Ezra Park), las relaciones étnicas (Max Weber) o los patrones culturales (Ruth Benedict) no solucionaba el problema teórico, pues puede decirse de la sociología del racismo (como de la teoría sociológica en general) que según las relaciones raciales que estudie, las conclusiones son distintas. La antropóloga, en sus más famosas obras, *Patterns of Culture* (1945) y *The Chrysanthemum and the Sword* (1947), había centrado sus estudios en la cultura y los japoneses, que justificaban la relación entre racismo y cultura, pues que un pueblo secularmente pacífico se volviese agresivo a partir del siglo XIX, al importar una forma de organización económica que le era extraña, demostraba (en este caso) lo aprendido y en consecuencia variable de unos caracteres que equivocadamente se asocian con la naturaleza de los pueblos (*Race and Racism* [1940])⁴. Escribe Ruth Benedict (1987:124): “La raza no es, por tanto, una superstición moderna, pero el racismo sí. El racismo es el dogma según el cual un grupo étnico está condenado, por la naturaleza, a la inferioridad congénita y otro grupo se halla destinado a la superioridad congénita”.

3. El racismo, desigualdades ciertas

Si no sorprende al europeo del siglo XXI que sus continentales de cinco siglos atrás no cuestionaran no ya la forma de colonizar otros territorios, sino el no reconocimiento por parte de nadie, ni siquiera los más famosos defensores de los nativos, de que el colonizador era sencillamente un invasor y que sólo cabía, en consecuencia, una forma de reconocimiento de los derechos de los nativos, la retirada, puede ser porque cinco siglos después comprende (o comparte) la legitimidad de la conquista⁵. La creencia en la superioridad del colonizador sobre el colonizado justifica la dominación, cualesquiera que sean las causas de esa creencia y las formas de esa dominación. El salvaje es al niño como el civilizado es al adulto, según la fórmula de Auguste Comte, que criticaba el

⁴ Por resumir sus argumentos: (1) la lengua no depende de la raza, (2) las invenciones de una civilización han sido utilizadas y desarrolladas por otras y (3) pueblos que fueron violentos son ahora pacíficos (escandinavos, por ejemplo) y pueblos que fueron pacíficos son ahora agresivos (japoneses, por ejemplo).

colonialismo por razones pragmáticas, por su ineficacia para la civilización de los pueblos, pues en definitiva el proceso civilizatorio es una maduración que no se puede forzar. Además de comportamientos, ideas y actitudes, el racismo es también la aceptación tácita de un estado de cosas. El paralelismo con el machismo es en este punto también muy claro: por muy igualitario que sea el ideario, no se hace campaña por una desigualdad que no perjudica sino que beneficia. El racismo no es sólo el prerrequisito del colonialismo sino también su efecto, en el colonizador y en el colonizado. En el colonizador porque la dominación colonial respalda su supuesta superioridad y porque confunde la diferencia entre él y los otros con una desigual capacidad para la asimilación de unos patrones culturales que no se cuestionan, obviando además que las oportunidades y el tiempo disponibles para la enculturación han sido muy desiguales. En el colonizado porque sólo se le ofrecen dos alternativas: aceptar esta competencia desigual, negando su identidad, u oponerse a esta forma de reconocimiento, reafirmando su identidad o redefiniéndola por negación de la del colonizador.

El racismo es una forma negativa de definir la identidad, mediante la cual el racista, con su comportamiento, sus actitudes o sus ideas acerca de otros, dice quien no es y consecuentemente quien es. Piénsese en las diferentes e incoherentes formas de identidad de las poblaciones que conviven en los EE.UU. Los hay que se llaman afroamericanos, porque sus antepasados proceden directamente de África, otros se llaman hispanos, porque hablan español y/o porque ellos o sus mayores proceden de un país americano de habla española, muchos hispanos prefieren llamarse latinos, porque los países de donde proceden fueron colonizados por una potencia europea que siglos antes había sido civilizada por Roma, otros se llaman angloamericanos, porque sus antepasados llegaron desde un país europeo de habla inglesa, otros italoamericanos, por ser descendientes de italianos, etcétera. Estas identidades responden a diferentes criterios: en unas es la procedencia geográfica, que entre los afroamericanos se refuerza con el hecho de que fuesen llevados a América como esclavos, en otros la lengua, en otros un concepto más amplio (cultura o civilización) y en otros un país. Si se estableciesen uno o varios criterios comunes para categorizar a la población, las anteriores identidades serían imposibles. Con un criterio de procedencia geográfica, los europeos residentes en América serían afro-asiático-euro-americanos y muchos hispanos serían afro-asiático-americanos

⁵ Muestra de ello pueden ser las celebraciones del V Centenario, de las que en España sólo oímos y leímos la opinión crítica de Rafael Sánchez Ferlosio.

(ni latinos ni hispanos), formas con las que nadie se identifica, porque sirven a un propósito contradictorio con la identidad social, que define por identificación y diferenciación, y que no puede identificar sin diferenciar. Cualquiera que sea el criterio de clasificación objetiva, el resultado es distinto de las categorías que sirven a la identidad social, sean clases sociales, etnias o razas⁶. (Cierto es que hay categorías objetivas que se corresponden con identidades sociales con más facilidad, como el sexo y la edad, porque la influencia de la naturaleza es suficientemente grande para que nos sintamos miembros de una de estas categorías con mayor independencia de la lógica social que en otras categorías.)

Ni la identidad ni consecuentemente el racismo, que necesita definir quien soy y quien no soy, son efectos de una tipología sino de una diferenciación. Los mecanismos de construcción de la identidad y del racismo carecen de criterio común que dé lugar a los resultados. Una tipología señala las diferencias y las semejanzas, una clasificación diferencia sin criterio necesario. Si como seres humanos nos incluimos entre los mamíferos vertebrados, lo hacemos por efecto de unas características que compartimos con unas especies y nos diferencian de otras, pero si “científicamente” nos llamamos *homo sapiens sapiens* no es por aplicación de la misma lógica científica, sino porque la comunidad científica ha decidido (vanidosamente) llamarnos así, como podíamos habernos llamado de otra forma. Por egocentrismo, llamamos homínidos a otras especies (porque se nos parecen y no porque nos parecemos a ellas). En nuestro nombre científico (convencional) hay distinción y jerarquía. Para la denominación que nos identifica podían haberse utilizado otros nombres y otros criterios si su función hubiese sido clasificarnos según un código universal. Más claramente, el color blanco referido a la piel humana es pura fantasía, construida para acentuar el contraste con otros colores. Cabe una tipología de colores de piel, aunque ese criterio nada tenga de científico responde al menos a las apariencias, pero el blanco, más que el amarillo o el negro, no es resultado de ese logotipo. Al subrayar las semejanzas entre el saber primitivo y el moderno, Claude Lévi-Strauss omite las diferencias (*El pensamiento salvaje*). Los primitivos jamás tuvieron nada comparable a la tabla periódica de los elementos o a un código genético. Con ellos

⁶ Ocurre como se ha visto anteriormente con la categorización por características naturales, cualquiera es válida, si la intención es exclusivamente clasificar, pero ninguna produce el resultado pretendido de las razas (entiéndase: diferenciar una del resto). Cualquier elemento de la identidad es válido, si para identificarnos sirve, pero que los resultados no se confundan: las identidades, nacionales, raciales, sexuales, etcétera, no son tipos de una tipología.

mismos y con cuanto observaban construyeron mapas del universo, pero ningún código universal, con enlaces reales entre las formas de vida que conocían. Estos mapas fijaban los elementos observados de forma invariable y servían para saber quien soy y quienes son por fijación de las posiciones correspondientes, no para viajar o cambiar. Así son también los mapas racistas, donde cada raza, cada etnia, cada clase, cada género y cada persona ocupan su lugar, para siempre.

Con el racismo y con las categorías que configuran, raza, etnia y pueblo, se diferencia y se jerarquiza. En palabras de Ruth Benedict: “El racismo es, esencialmente, un modo pretencioso de decir *yo soy de los mejores*” (Benedict, 1987:125). Identificarse como andaluz o catalán no conlleva por sí una idea de desigualdad entre ambas identidades, sólo de diferencia. Puede haber andaluces que se sientan superiores a los catalanes y viceversa, pero el sentimiento de superioridad no es condición de estas identidades. El nacionalismo no es racista necesariamente, aunque puede serlo. Cualquier forma americana de eurofilia conlleva un sentimiento de superioridad sobre otras identidades americanas. Este sentimiento de superioridad es uno de los elementos que definen el racismo, lo diferencian y lo asemejan a otros prejuicios y formas de exclusión. Por eso muchos autores señalan a los inmigrantes como las últimas víctimas del racismo y no de la xenofobia. Según esta idea (que comparto) un español puede ser xenófobo con un residente inglés, francés o alemán (a quienes no considerase inferiores), pero por la misma actitud o el mismo comportamiento sería racista con uno marroquí, ecuatoriano o senegalés (a quienes considerase inferiores).

Teóricamente, se ha extendido el uso analítico del racismo al estudio de las relaciones entre pueblos, etnias, clases y sexos, por lo que como prejuicio tiene de común con los criterios de exclusión entre esas categorías, el sentimiento de superioridad. La extensión teórica, debe estar limitada por otro elemento definidor del racismo: lo artificioso de las categorías que lo hacen posible, raza, etnia, pueblo o género. Como ya se ha señalado, el racismo no necesita de una idea de raza coincidente con una categoría natural de diferenciación de la especie, en realidad nunca precisó apoyo de la ciencia, que actualmente es más un obstáculo que una ayuda. De la extensión del prejuicio racial a las relaciones entre los pueblos y las etnias (que, en consecuencia, se considerarán relaciones raciales) hay abundantes pruebas históricas, desde una España obsesionada con la pureza de sangre e ideológica, tras la expulsión de los judíos, hasta la Alemania nazi.

La aplicación teórica del racismo a las relaciones entre clases (que, en consecuencia, se considerarán relaciones raciales) necesita justificarse lógicamente y no resulta fácil.

Es frecuente que se diga: no soy racista, pero sí clasista. Quiere ello decir que la fijación de cualidades que el supuesto racista hace a la categoría raza, el supuesto clasista las hace a la categoría clase social. Dicho de otro modo: este clasista piensa (siente o actúa) como un racista, no define una clase social por unas variables sociológicas sino por unas cualidades personales constantes. Para los teóricos marxistas del fenómeno y especialmente para Immanuel Wallerstein, el racismo es la forma de legitimación de la desigualdad en la economía mundo capitalista, la raza es al sistema mundial capitalista como la clase al sistema nacional capitalista. Aunque esta aplicación teórica resulta operativa para la esclavitud en América, no se entiende porqué el sistema mundo capitalista debía justificar ideológicamente un fenómeno existente desde tiempo inmemorial. Pues el racismo ideológico es resultado de la colonización europea, pero el comportamiento racista es universal. Una religión universal también aspira por definición a su universalidad y no precisa justificación ideológica para los prejuicios que ha admitido o fomentado. Igualmente cristianos, humanos o inteligentes son el amo y el esclavo en Roma, el siervo y el señor en Europa. Se observa en Wallerstein respecto del capitalismo y el racismo una consideración análoga a la que Simone de Beauvoir hizo respecto del cristianismo y la prostitución, cuando quiso explicar la segunda por el primero, omitiendo la relativa juventud del cristianismo y la sabida antigüedad de la prostitución (*El segundo sexo*).

Robert Miles aplica la explicación teórica de modo más matizado al racismo en el Caribe. Según él, durante los siglos XVII y XVIII, la región estaba al margen de una economía productiva y los esclavos negros se consideraban una categoría inferior de seres humanos sin más justificación que una burda categorización apoyada en el fenotipo. Pero la racionalización económica, al integrar en el sistema de producción al trabajador negro libre, necesitaba una ideología que legitimara la desigualdad efectiva (Miles, 1987). Aunque se entiende que la libertad de los esclavos negros obligaba a legitimar de otra forma una desigualdad que anteriormente estaba sancionada por la ley y se consideraba reflejo del orden natural de las cosas (como la desigualdad entre hombres y

mujeres, por ejemplo)⁷, no se entiende la necesidad de una ideología legitimadora. No es evidente que los actores sociales necesiten justificar cada una de sus acciones y menos aun que necesiten hacerlo con una ideología. ¿Acaso es un teórico cada racista o cada machista? Un modelo teórico puede ser muy útil, pero también puede ser como un zapato de un número que no es el nuestro: por más que lo forcemos, no nos calza bien. El racismo no calza como efecto del capitalismo ni como efecto del colonialismo exclusivamente, aunque ambos han contribuido a configurarlo. Si el racismo fuese efecto de un sistema económico, la desaparición de la causa conllevaría la del efecto. Como bien han gustado repetir los teóricos marxistas durante décadas: la liberación de una minoría sólo puede llegar de la liberación conjunta por la acción revolucionaria. La evidencia empírica no favorece esta idea. Como ejemplos dos países, Cuba y Brasil, que distan de la igualdad racial (véase, Twine, 1998). Bien es cierto que esa evidencia no contradice la mayor: la igualdad socioeconómica conduce a la igualdad social, porque no es efectiva ni en Cuba ni en Brasil. Pero el racismo hacia los judíos, que no fueron esclavos ni más pobres ni reconocibles por la apariencia anatómica, no puede ser explicado de igual forma.

De la frase ya señalada, de quien dice ser clasista pero no racista, se concluye que iguales hábitos de clase, entre gitanos y payos, negros y blancos, moros y españoles, etcétera, disuelve la diferenciación jerárquica. La clasista sí (por definición, es decir, por ser la clase una categoría socioeconómica), pero no la racista. La cuestión confunde tanto al racista como a su víctima. Común entre los marroquíes residentes en España es la queja de que los españoles exigen a los trabajadores marroquíes lo que no exigen a los árabes ricos, de donde concluyen que la discriminación es esencialmente económica. La misma confusión se observa entre muchos españoles para quienes el racismo hacia los negros depende de la pobreza del negro y no de su color. Cierto es que la riqueza abre puertas que la pobreza cierra, al árabe, al negro y a cualquiera, pero no borra el prejuicio racial. Para un blanco racista, el árabe y el negro ricos son mejores

⁷ Léase sobre el colonialismo la obra de Frantz Fanon, de interés no sólo por la fuerza de su denuncia, sino especialmente por la inteligencia con la que observó la relación colonizador-colonizado. Nacido en la Martinica francesa, formado como psiquiatra en la Francia continental y ejerciendo como médico en la Argelia francesa (muere un año antes de la independencia del país magrebí), el colonialismo fue el filtro con que analizó las relaciones raciales. El racismo de los colonizadores y el complejo racista de los colonizados son efectos de la dominación colonial. El sentimiento de superioridad justifica la colonización, que se legitima como misión civilizadora. La colonización define la identidad de un colonizado a quien niega sistemáticamente el derecho de definirse a sí mismo (la analogía con el machismo es patente en este aspecto).

(como yernos, conciudadanos o vecinos) que el árabe y el negro pobres, pero no son iguales (como yernos, conciudadanos o vecinos) que el blanco igual o menos rico.

La relación entre racismo y sexismo se ha añadido a los estudios del fenómeno. Immanuel Wallerstein ha sido inspirador ideológico de esta relación. “El sexismo no es sólo la asignación de un trabajo diferente o incluso menos apreciado a las mujeres, como el racismo no es sólo xenofobia. El racismo trata de mantener a la gente en el interior del sistema de trabajo y de no expulsarla de él; el sexismo persigue el mismo objetivo” (Wallerstein, 1991:58).

El autor lleva más allá la analogía cuando añade “del mismo modo que pretendemos que el trabajo del ama de casa no crea plusvalía, pretendemos que las múltiples aportaciones en trabajo de los no asalariados jóvenes y de edad avanzada tampoco la producen (Wallerstein, 1991:59).

Una misma perspectiva teórica de partida, señalar como factor común de sexismo y racismo al imperialismo capitalista, permite a Wallerstein enmarcar juntos la negación de la contribución productiva de mujeres, jóvenes y ancianos, y a Bell Hooks, denunciar la diferencia entre el sexismo sufrido por las mujeres blancas y el sufrido por las mujeres negras como ella en los EE.UU. “Aunque las feministas que argumentan que el imperialismo sexual es más endémico en la sociedad que el imperialismo racial estén probablemente en lo cierto, la americana es una sociedad en la que el imperialismo racial sustituye al imperialismo sexual (Hooks, 2001: 371).

Ambos autores señalan al imperialismo europeo como causa común, pero, pese a ello, creo que no señalan la misma causa. Ambos llaman imperialismo a la expansión mundial de la economía capitalista, que comienza con la conquista de América. Una economía que fija a determinados conjuntos de población a determinadas tareas y niega o falsea por defecto la realización productiva de esas tareas y consecuentemente de la población que las realiza. Wallerstein subraya la vieja fórmula marxista según la cual el trabajador es al empresario como la esposa al esposo (Engels). ¿Por qué no a la familia sino sólo al esposo, si los hijos, los padres y los suegros pueden salir más beneficiados de esta explotación femenina que el marido? Porque en cualquier caso el beneficiado es el capitalista, ya que la mujer trabaja sin recompensa para la reproducción de la fuerza

de trabajo que el capitalismo explota. Cuando hay un solo verdugo, los demás son víctimas. Pero Bell Hooks escribe de sí misma: “I am a black woman. I attended all-black public schools. I grew up in the south where all around me was the fact of racial discrimination, hatred, and forced segregation” (Hooks, 2001:373). Cuando la discriminación, el odio y la segregación raciales están por todos lados, es imposible señalar a un único responsable. Una situación como la descrita tiene dos efectos posibles: un racismo por reacción de las víctimas y una mala conciencia en la población que, por aceptar la discriminación y la segregación, ha sido cómplice de los verdugos.

Reales o imaginarias, el racismo se sirve igualmente de ellas. Como bien señalaba Colette Guillaumin: “razas imaginarias y razas reales desempeñan el mismo papel en el proceso social y por lo tanto, desde el punto de vista de ese funcionamiento, son idénticas: ahí reside precisamente el problema sociológico” (Guillaumin, 1972: 63). El racismo construye su objeto, elige sus víctimas, sin necesidad de definirlos con un mínimo de consistencia y congruencia, pero las víctimas del racismo son muy reales como personas, por imaginarias que sean como categorías. Fuese o no alguna vez condición suficiente para la identidad social el color de piel (como el sexo o la orientación sexual), que haya sido objeto de discriminación, segregación, odio y genocidio lo ha convertido en seña de identidad. Existe evidencia de que el color de la piel se aprende socialmente a percibir (como las diferencias sexuales), pero por artificiosa que sea esa percepción, por imaginaria que sea la categoría raza negra, un siglo de esclavitud más otro de segregación hacen realidad lo imaginario. Si el racismo es real, las víctimas también lo son. El racismo del blanco hacia el negro confirma que la raza es efecto del racismo, no sólo la raza víctima (negra, judía, etcétera) sino también la raza verdugo, pues nadie por racista que sea puede ignorar la evidencia de que no sólo los judíos eran indistinguibles de los alemanes *puros* y por eso fueron obligados a llevar una estrella amarilla, sino también la de que el blanco no es el color de piel de ningún ser humano, de ahí el sinsentido de diferenciar racialmente entre, por ejemplo, caucásico, latino, mediterráneo, etcétera. También el *homo blanco* (permítaseme este sarcasmo) es efecto de una fantasiosa identificación negativa.

Así pues, habría tres razas ejemplares por su modo de producción: la negra, la judía y la blanca (identidad, esta última, que es causa por negación de las anteriores), y por eso se puede afirmar que los teóricos marxistas utilizan un *calzado teórico estrecho*

para el pie racista cuando lo explican como efecto de la expansión del capitalismo y la colonización, ya que el pueblo judío nunca ha sido colonizado ni dominado por el hombre blanco. El *homo blanco* se ha presentado como la gran esperanza del hombre negro, como su civilizador, pero esa estrategia nunca ha sido posible con el judío, que por sentirse pueblo elegido ha sido la horma de su zapato. Enfocar para explicar el racismo, no a la raza, real o imaginaria, no a las relaciones raciales, sino al racista, fue la importante contribución de John Dollard, a quien han seguido en esta perspectiva analítica Gunnar Myrdal, Adorno y Julia Kristeva.

La reorientación analítica es comprensible, sin perjuicio de su mérito. Si la víctima es una categoría arbitrariamente construida, ni natural ni sociológica, la explicación sólo puede estar en el racista o, mejor aun, en cómo el racista construye sus relaciones sociales, pues no hay actor social sin relaciones sociales. El prejuicio hacia judíos y negros (Dollard, Myrdal) no es posible sin ellos, la personalidad autoritaria (Adorno) no se ejerce sin otros, ni el exorcismo de la alteridad (la expresión es mía) (Kristeva).

John Dollard enuncia lo que llamaré condiciones ambientales del racismo: el contagio (no de la víctima, de la que se puede ignorar más que saber, sino de la actitud racista); la agresión efectiva o la agresividad manifiesta; la permisividad social de las anteriores y la identificación de la víctima, pero subraya que la causa del racismo es un prejuicio suficientemente arraigado del racista, que convierte al otro en chivo expiatorio de sus frustraciones (Dollard, 1988). La crítica de la identificación de la víctima era fácil, pues, ni siquiera en el caso del racismo blanco hacia el negro, que hace fácil la identificación, la condición es evidente, pues *negros* eran quienes tuviesen ascendencia negra en cualquier grado, cualquiera que fuese el color de su piel, señal del rechazo al mestizaje de la sociedad norteamericana. El contraste con la sociedad brasileña, donde el *emblanquecimiento* mediante el mestizaje ha sido la fórmula practicada, apoya las conclusiones de Gunnar Myrdal (*Un dilema americano*). Se observa la sorpresa en el economista sueco ante la cuestión: ¿cómo explicar el rechazo que el blanco siente hacia el negro, profundamente grabado en la psicología del pueblo americano? La respuesta de Myrdal la resume un policía en la película *Arde Mississippi*, cuando contesta a la pregunta de su compañero: “Mi padre vivió toda su vida enfermo, por la miseria y el alcohol. Teníamos un vecino negro. Yo y mis hermanos jugábamos con sus hijos. A

base de trabajo, nuestro vecino prosperó lo suficiente para comprarse un caballo, que él utilizaba para el trabajo y los niños montábamos. Un día el establo se incendió y el caballo murió, y yo supe que mi padre había provocado el incendio. Mi padre, al sentirse descubierto, me dijo: hijo mío, lo último que puede ser uno es menos que un negro.” Myrdal observa que el rechazo es mucho más fuerte entre los blancos pobres, más próximos socialmente a los negros (Tocqueville y Weber ya lo habían señalado), que entre los de clase media y alta. También que el tabú del mestizaje es más grave en las parejas de hombre negro y mujer blanca, unión que los blancos rechazan especialmente. Aunque ambas observaciones fuesen acertadas, actualmente requieren una revisión.

La pregunta habitual de los cuestionarios acerca de a quiénes se prefiere como vecinos no tiene el mismo sentido en un barrio de clase alta que en uno obrero, pues la pregunta nunca será la misma referida a un hecho hipotético que a uno probable o real⁸. Los matrimonios mixtos han tenido en los EE.UU. una evolución diferente a la que se podía prever por lo observado por Myrdal, son más frecuentes las uniones entre varón negro y mujer blanca que entre varón blanco y mujer negra. Dicho de forma que no admita analogías erróneas: las mujeres blancas (y los hombres negros) aceptan hijos mulatos más que los hombres blancos⁹. Pese al dato anterior y salvaguardando las consideraciones que puedan derivarse del triple plano del racismo, el comportamiento, las actitudes y la ideología, el blanco no posee el monopolio del racismo, como prueban especialmente los japoneses y algunos otros pueblos. Aplicar la preferencia de Charles W. Mills, llamar al racismo supremacía blanca global (global white supremacy), y definirlo como un sistema de dominación del blanco sobre los no blancos tiene (a mi parecer) inconvenientes (Mills, 1997). El racismo como ideología es una construcción europea que se ha aplicado allí donde se ha extendido la dominación colonial europea, pero la

⁸ La diferencia de sentido es comparable a la que hay entre estas dos preguntas: (1) ¿Cree usted en el demonio? y (2) ¿Cree Usted que el demonio tiene rabo y cuernos? Quienes contestan afirmativamente a la segunda pregunta pueden ser llamados de muchas maneras que no son quienes contestan de igual modo a la primera, pero, porque creen en el demonio quienes no saben cómo es, pueden darse las circunstancias para que lo vean con rabo y cuernos. La creencia en el demonio, cualquiera que sea su forma, hace posible que, si se dan las circunstancias, luchen contra él los más y los menos creyentes. No sólo lo sabía el Partido Nacional Socialista Alemán cuando demonizó a los judíos, también algunos partidos políticos democráticos cuando demonizan, por ejemplo, prendas de vestir.

⁹ Que las mujeres blancas acepten con más facilidad que los hombres blancos hijos de un color diferente al suyo (fruto del mestizaje) induce a suponer razones no sociológicas que lo expliquen (y puede que las haya), pero, por cada mujer blanca que lo acepta hay un hombre negro que también lo hace (antes o después, la *decoloración* es inevitable). En consecuencia, las

raza o el color de piel blanco es imaginario y, en consecuencia, también lo es la categoría no blanco. El principio que aplicó el tribunal inglés en la sentencia comentada, según el cual no es necesaria la raza para el comportamiento racista, lo fue a un comportamiento concreto de un hombre con una mujer, ambos no blancos. Como identidad negativa, el blanco se diferencia de los no blancos, y en este sentido Charles W. Mills estaría cargado de razón, pero los sujetos del racismo no pueden reducirse al blanco (como agresor) y los no blancos (como víctimas), porque el racismo se encuentra en el interior de todos los colores, construye una diferencia imaginada (no sólo por el color), no se apoya en ella. Lo expuesto hasta ahora construye esa idea, que además avalan los análisis de T.W. Adorno y Julia Kristeva. El primero se inspiró en el antisemitismo, horrorizado por el holocausto judío, que explicó como efecto de la personalidad autoritaria, de una intolerancia que, fermentada por las circunstancias, explica los horrores racistas (Adorno, 1950). Julia Kristeva explica las formas de rechazo y violencia con el otro, como la negación de una parte de nosotros mismos. Estos comportamientos ven en el otro el nosotros que niegan. Forma extrema, por así decir, del chivo expiatorio, al que no tanto culpamos de lo que nos ocurre, sino atacamos por ser como somos y no queremos ser (Kristeva, 1991). Se comprende así que el racismo no ataque al extraño propiamente, sino al próximo. Explicación que es aplicable a cuanto comportamiento, actitud o ideología, contribuyan a una identidad negativa, como el machismo y la homofobia, y que incluye el comportamiento manifiestamente agresivo y la tácita aceptación de las “quemadas de brujas” que se han dado en las experiencias racistas. Así se comprende, también, que la aceptación de la diferencia conlleve una reconciliación con nosotros mismos, una nueva identidad, por reconocimiento del *extraño* que hay en nosotros.

A modo de conclusión teórica sostenemos del racismo lo siguiente:

El fenómeno racista se detecta en un triple plano: (a) el comportamiento; (b) las actitudes, entre las que cabe diferenciar (b.1) dispuestas y (b.2) tácitas; (c) las ideas (racismo).

Existen formas históricas de racismo, pero es universal como comportamiento y actitud, aunque como ideología nace en Europa. El racismo de los japoneses con core-

explicaciones sociológicas no quedan descartadas, salvo para el racista (objeto de estudio de la sociología del racismo).

anos y chinos es inexplicable como efecto del colonialismo, europeo o capitalista, al igual que los episodios racistas ocurridos entre africanos negros.

Siempre y necesariamente hay dos sujetos: el agresor y la víctima, pero no es necesaria una relación para que haya racismo.

El aparente sinsentido del punto anterior es posible porque la raza es una categoría imaginaria y como tal arbitraria, no construida con cualidades (natural) o variables (sociológica).

El racismo se sirve de circunstancias socioeconómicas, pero no se explica por ellas. No es sólo (ni principalmente) un medio de exclusión social, es efecto de una causa más profunda.

El racismo es una forma negativa de definir la identidad, define lo que somos rechazando lo que no queremos ser (quizás porque lo somos). Así se explican su universalidad y la profunda raíz del prejuicio que lo alimenta.

El racismo es un mecanismo de *inferiorización* del otro (y *superiorización* del yo).

Aunque imaginarias, las razas existen, porque la creencia las hace posibles. Para el racista porque con su comportamiento se afirma a sí mismo (negar la raza es negar la identidad que quiere afirmar), para la víctima porque los agravios y el daño son reales, por imaginarios que sean los motivos (negar la raza es reducir al absurdo el daño¹⁰). Que las razas no existen es una evidencia científica, pero un absurdo para los agresores y las víctimas. Una vez más se cumple que las falsas percepciones tienen efectos reales, las falsas diferencias refuerzan desigualdades ciertas.

¹⁰ Imagínese que la mujer agredida en el autobús de Londres hubiese sido caribeña y no africana, que la defensa del agresor hubiese argumentado a favor de éste que ella no podía sentirse ofendida por no ser africana y que el tribunal hubiese sentenciado que, efectivamente, no hubo ofensa por esa razón. El horror destroza el argumento para quien no participa sino como testigo, pero para la víctima no es necesario un daño extremo para sentirse ofendida.

4. La medida del racismo

Como es bien sabido, construir una definición operativa para medir un fenómeno del que tenemos una definición conceptual plantea dos tipos de problemas, de validez y de fiabilidad. De ambos, el que más afecta a una buena medición del racismo es la validez. El ejemplo puesto anteriormente para justificar la diferencia entre actitud de disposición y actitud de tácita aceptación, la pregunta habitual en los cuestionarios acerca de las preferencias por diferentes categorías de vecinos, cuestiona que la misma pregunta conduzca a resultados comparables en áreas de diferentes densidades de las categorías referidas, como bien muestra la investigación de Herranz (2008). Si el racismo define negativamente identidades, no lo hará con los mismos referentes en Japón que en India, en Grecia que en Finlandia, en Canadá que en Chile, etcétera. Si la xenofobia es el rechazo al extranjero no tendrá la misma medida si el extranjero cuida tu jardín y tu piscina que si compite por recursos escasos susceptibles de usos alternativos. Las mediciones y las consecuentes comparaciones internacionales del mismo aplican una definición operativa de la que resultan medidas no comparables cuando observamos un universo suficientemente amplio. Con o sin definición, temperatura es lo que mide el termómetro, lo mida en Madrid o en Moscú, gracias al mercurio y su dilatación, pero, ya que a una misma medida del termómetro no corresponde un mismo sentido de calor y frío de madrileños y moscovitas, no podemos saber qué temperatura hay en ambas ciudades preguntando a sus residentes. Esta dificultad se obvia cuando se procede al análisis comparativo de las respuestas que los europeos damos a las preguntas comunes.

Entre las identidades sociales (o compartidas) que una persona posee, no todas se hacen manifiestas al mismo tiempo ni de la misma forma en distinto tiempo. El nacionalista defiende su identidad frente a otras, pero no frente a cualquiera, nacional o no. ¿Cómo se explicaría, si no fuese así, que los grupos ultranacionalistas de Europa se organicen en defensa de sus respectivas identidades nacionales, europeas, blancas y cristianas? Por efecto de la misma lógica, el racista lo es frente a otros, pero no frente a todos los otros necesariamente. La tolerancia de los españoles hacia las minorías se transforma en intolerancia cuando esas minorías tienen nombre propio: gitanos y marroquíes. Preguntar hasta qué punto importaría que una persona que ha venido a España de otro país y es de la misma raza o grupo étnico o de una raza o grupo étnico diferente que la mayoría de los españoles sea jefe/a o se case con un familiar cercano del entrevistado.

tado permitiría medir un rechazo abstracto hacia la diferencia racial y étnica si tal abstracción existiese, pero no permite saber la medida real del prejuicio que se manifiesta en las actitudes.

Cea D'Ancona (2004) ha construido con los datos del Eurobarómetro 53 del año 2000 una tipología de países europeos según sus actitudes hacia las minorías, que presenta los siguientes resultados expresados en porcentajes de población:

Tabla 1. *Eurobarómetro 53 del año 2000*

ORDEN	PAÍS	INTOLERANTE	AMBIVALENTE	PASIVAMENTE TOLERANTE	ACTIVAMENTE TOLERANTE
1	Grecia	27	43	22	7
2	Bélgica	25	28	26	22
3	Alemania	18	29	29	24
4	Francia	19	26	31	25
5	Portugal	9	34	44	13
6	R.U.	15	27	36	22
7	Austria	12	30	37	20
8	Irlanda	13	21	50	15
9	Dinamarca	20	17	31	33
10	Italia	11	21	54	15
11	Luxemburgo	8	32	33	28
12	Holanda	11	25	34	31
13	España	4	18	61	16
14	Finlandia	8	21	39	32
15	Suecia	9	15	43	33
	Total U.E.	14	25	39	21

Fuente: Cea D'Ancona (2004). Elaboración propia.

Ángeles Cea D'Ancona (2004:28) cuestiona la fiabilidad de estos resultados cuando se pregunta: “¿Realmente el Eurobarómetro 53 refleja las verdaderas actitudes de los europeos ante las minorías étnicas? ¿Son los españoles tan poco intolerantes como de él se deduce?”

Pettigrew y Meertens, mediante dos escalas que miden lo que ellos llaman *prejuicio manifiesto* (o explícito) y *prejuicio sutil* (o actitud defensiva de los valores del endogrupo), han hecho un estudio comparativo en Holanda, Alemania, Francia y Reino Unido. En España, estas escalas se han aplicado, de forma que no permite generalizar las conclusiones, para medir el prejuicio hacia gitanos, magrebíes y negros africanos.

Entre otras, los autores llegan a la conclusión de que “existen diferencias significativas en la expresión del prejuicio medido por ambas escalas, siendo el grupo gitano el colectivo hacia el que se manifiesta el mayor prejuicio –tanto manifiesto como sutil-, seguido por el grupo de magrebíes y el de negros africanos” (Rueda y Navas, 1996: 131-149).

Por lo expuesto hasta ahora, la validez también plantea dudas en estas mediciones. Cuando las preguntas en España mencionan expresamente a los gitanos, se evidencia que como bien se ha dicho los gitanos son para la sociedad española como los negros para la estadounidense. El prejuicio se construye más frecuentemente sobre la polaridad: blanco *versus* negro, viril *versus* afeminado, occidental *versus* oriental, payo *versus* gitano, español *versus* marroquí, etcétera. Pues su finalidad es descalificar al otro acentuando unas características imaginarias y contrarias a las propias. El caso puede resultar anacrónico, pero su ejemplaridad impide olvidarlo: José Cadalso, en la introducción de sus *Cartas marruecas*, considera a Marruecos como opuesto a España en religión, clima y gobierno. Difícil es determinar lo opuesto en religión y gobierno, más incluso entre España y Marruecos en el siglo XVIII – cuando ni la secularización ni la democracia los distanciaban- pero que un gaditano considere opuesto el clima de un país a 14 kilómetros de la costa de Cádiz sugiere un exorcismo de quien no reconoce como suya su propia espalda. Sirva este ejemplo de despedida para reflexionar sobre cuánto siguen vivos nuestros prejuicios y cuánto se han corregido (que de todo hay).

Referencias.

- Adorno, T. W. (1950): *The authoritarian personality*. Nueva York: Harper.
- Beauvoir, S. (1998): *El segundo sexo*. Madrid: Ediciones Cátedra.
- Balibar, E. y Wallerstein, I. (1991): *Raza, nación y clase*. Madrid: Iepala.
- Benedict, R. (1989): *El hombre y la cultura*. Barcelona: Edhasa.
- Benedict, R. (1974): *El crisantemo y la espada*. Madrid: Alianza.
- Benedict, R. (1987): *Raza: ciencia y política*. México: FCE.
- Cea D'Ancona, M.A. (2004): *La activación de la xenofobia en España ¿Qué miden las encuestas?* Madrid: CIS.
- Díez Nicolás (1998): *Actitudes hacia los inmigrantes*. Madrid. OPI
- Dollard, J. (1988): *Caste and Class in a Southern Town*. Madison: University of Wisconsin Press.
- Guillaumin, C. (1972): *L'ideologie raciste*. La Haya: Mouton.
- Herranz de Rafael, G. (2008): *Xenofobia y multiculturalidad*. Valencia: Tirant lo Blanch.
- Hooks, B. (2001): "Racism and feminism. The issue of accountability", en Back, L. y Solomos, J. *Theories of race and racism*, Londres, Routledge.
- Huntington, S. P. (2004): *Who we are?* Nueva York: Simon & Schuster.
- Kristeva, J. (1991): *Extranjeros para nosotros mismos*. Barcelona: Plaza y Janés.
- Lévi-Strauss, C. (1994): *El pensamiento salvaje*. México: FCE.
- Miles, R. (1987): *Capitalism and Unfree Labour: Anomaly or Necessity?* Londres: Tavistock.
- Mills, Ch. (1997): *The Racial Contract*. Ithaca: Cornell University Press.
- Myrdal, G. (1944): *An American Dilemma: The Negro Problem and Modern Democracy*, Nueva York: Harper & Row.
- Rueda, J.F. y Navas, M. (1996) *Hacia una evaluación de las nuevas formas de prejuicio racial: las actitudes sutiles del racismo*, en *Revista de Psicología Social* vol.11, nº 2.

Todorov, T. (1991): *Nosotros y los otros*. México: Siglo Veintiuno.

Twine, F.W. (1998): *Racism in a Racial Democracy. The Maintenance of White Supremacy in Brazil*. New Jersey: Rutgers University Press.

Wieviorka, M. (1992): *El espacio del racismo*. Barcelona: Paidós.