

# Los desplazamientos de la «raza»: de una invención política y la materialidad de sus efectos <sup>1</sup>

## *Displacements of «race»: On a political invention and the materiality of its effects*

Carmen ROMERO BACHILLER

Universidad Complutense de Madrid  
Facultad de CC. Políticas y Sociología  
Departamento de Sociología V  
Carmensita71@hotmail.com

### RESUMEN

*Este artículo propone un recorrido por el concepto de «raza» partiendo de las críticas al racismo biológico que desmentían la existencia de «razas» en su definición biológico-genética. De la mano del «giro lingüístico» y el socioconstruccionismo las «razas» pasan a ser entendidas en términos «meramente culturales», esto es, se pasa de una explicación «naturalista» donde el elemento privilegiado de la explicación es la naturaleza, a una donde el elemento privilegiado es la sociedad.*

*Pero los planteamientos socioconstruccionistas han sustentado también una nueva versión de racismo: el «racismo cultural». En un giro perverso de los planteamientos culturalistas de respeto a la diversidad, desde el racismo cultural se considerará que si las diferencias son culturales y las culturas inconmensurables, éstas no se deberían mezclar para preservar la identidad propia de cada una. Las «culturas» se consideran compartimentos estancos sin relaciones entre ellas.*

*Por otro lado desde versiones liberales de este modelo culturalista surgen llamadas a promover el llamado «multiculturalismo». Se entiende que hay múltiples culturas, todas ellas respetables y que deben «tolerarse» unas a otras ya que habitan en el mismo espacio.*

*El artículo analiza las materialidades de estos discursos en las prácticas políticas cotidianas y cómo estas «racializan» determinadas subjetividades mediante prácticas performativas que inscriben determinados cuerpos, espacios y representaciones como otros. Se analizan también ciertas narrativas del multiculturalismo y las implicaciones de tales discursos tratando de visibilizar las materialidades que (re)producen y las exclusiones que (re)crean, ensayando un artefacto teórico que permita dar cuenta de las complejas formaciones de subjetividades racializadas, generizadas, sexualizadas y incorporadas en discursos de clase. Una elaboración que permita ir más allá de ideas de ejes de opresión yuxtapuestos e isomórficos, y que atienda a las situaciones en las que una marca de exclusión determinada se convierte en la condición no marcada para la actuación de otra.*

---

<sup>1</sup> Agradezco la colaboración y los comentarios, ideas y críticas de Silvia García Dauder a la hora de realizar este artículo.

## ABSTRACT

*This article proposes a journey around the concept of «race», starting from the critiques to biological racism that refute the existence of «races» in its bio-genetic definition. With the «linguistic turn» and the arise of social constructionism, «races» come to be understood in «merely cultural» terms, that is, a move from a «naturalist» definition where the privileged element in the explanation is nature, to one where the privileged element is society, occurs. However, social constructionists perspectives have also sustained a new version of racism: «cultural racism». In a perverse twist of culturalists ideas of respect to diversity, cultural racism perspectives claim that if differences are cultural and cultures incommensurable, they should not mix to preserve their own identity. Cultures will be then considered as watertight compartments without any relation between them.*

*From liberal versions of this culturalist model claims appear to promote «multiculturalism». It is understood that there are multiple cultures, all of them respectable and they should tolerate each other, as they inhabit a common space. This article analyzes the materialities of these discourses on everyday political practices and how they «racialize» particular subjectivities through performative practices, which inscribe concrete bodies, spaces and representations as others. It analyzes also some narratives of multiculturalism and the implications of these discourses highlighting the materialities they (re)produce and the exclusions they (re)create, by proposing a theoretical artifact that may allow to give account to the complex formations of subjectivities racialized, genderized, sexualized and incorporated into class discourses. An elaboration that allows going beyond the ideas of juxtaposed and isomorphic axis of oppression, and paying attention to the situations where a particular mark of exclusion becomes the unmarked condition for the action of some other.*

**SUMARIO** 1. Genealogías, científicismos, imperialismos: haciendo "razas". 2. razas=culturas 1: incommensurabilidades, racismo cultural y esencialismos culturales. 3. razas=culturas 2: tolerancia y multiculturalismo, ¿de y para quiénes? 4. Cuerpos, espacios y representaciones: materializando "momentos-posiciones de inscripción performativa". 5. Referencias bibliográficas.

La proliferación de discursos en torno a las diferencias se ha convertido en una constante en los ámbitos sociales, políticos y académicos en esta sociedad globalizada de principios del siglo XXI. Esto es particularmente relevante en los países occidentales y con relación a las diferencias definidas en términos «raciales» o «étnicos» que se solapan y confunden con diferencias religiosas o de procedencia nacional. En este sentido, se multiplican los ejercicios que pretenden reforzar y asegurar las fronteras que delimitan los espacios «nacionales» frente a personas definidas como «otras»: las férreas fronteras de la «nación» son reforzadas hacia el interior de los estados, y en ocasiones — en el caso concreto del estado español — fundidas con determinados conceptos de «Europa» que entretujan ciertos discursos, cuerpos y espacios en versiones étnico-raciales particulares en las que se incorpora a las personas que pasan a ser definidas o bien como «europeas» o bien como «otras».

Esto sucede en un momento en que el consenso en torno a la inexistencia biológica de «razas» es enormemente amplio y el «racismo» es condenado en los discursos oficiales. Sin embargo, resulta difícil no definir como racistas ciertas afirmaciones y flagrantes exclusiones e injusticias constitutivas y solidificadas en los «cuerpos legales» que regulan aspectos de la circulación de personas, o en los discursos y representaciones que constituyen ciertos «hechos periodísticos». La afirmación de la inexistencia de las «razas» parece dejarnos desarmadas para enfrentar un racismo que se difumina en términos de «conflictos culturales» o de «xenofobia».

Más aún, lejos de desaparecer, el término «raza» parece circular pletórico de energía en los discursos cotidianos e inscribirse sólidamente en los cuerpos, espacios y representaciones marcados racialmente como «no blancos»: las personas «blancas», mientras tanto, aparecen sistemáticamente como no ra-

cializadas. Si la «raza» es una «invención política» (Tommy Lott, 1999), sin duda tiene poderosos –y dramáticos– efectos de realidad. ¿Nos encontramos acaso ante uno de esos conceptos imposibles y necesarios, por lo que se requiere que sean leídos, pero «bajo la tachadura» una vez deconstruidos (Gayatri Chakravorty Spivak, 1980)? ¿Necesarios en qué sentido? ¿Es posible eliminar los efectos del racismo tan sólo anulando el término «raza»? ¿El repetirlo incorporándolo a sus contextos de producción puede descargarlo de las jerarquizaciones que delimitan privilegios y exclusiones en términos de «raza»?

Lejos de los biologicismos raciológicos y de ciertos construccionismos culturalistas ingenuos, la movilización del aparato semiótico-material<sup>2</sup> (Donna Haraway, 1995) «raza» se constituye en una poderosa ficción reguladora mediante la que determinadas diferencias pasan a ser significativas en determinados contextos, estabilizando jerarquías y confiriendo ciertas características encarnadas como legitimadoras de opresiones y exclusiones, privilegios y dominaciones. De ahí que no se pueda considerar la «raza» como un atributo, o como una sustancia que tenga una existencia previa y separada de las relaciones en las que se incorpora, sino como un proceso complejo y siempre parcialmente incompleto de múltiples interpelaciones e identificaciones. Un proceso por el cual somos incorporadas a la socialidad en tanto que «racializadas», de tal forma que cuestiones como el color de la piel, los acentos, la religión, las formas de vestir, o las formas de ocupar el espacio cobran un sentido particular, se convierten en significativas «marcando» determinados cuerpos, espacios y representaciones.

En este artículo intento plantear por un lado una profunda crítica al concepto de «raza» y los planteamientos racistas que lo sustentan atendiendo y visibilizando las formas en que cotidiana y sistemáticamente se *hacen*

«razas», qué exclusiones producen y qué privilegios legitiman. Para ello realizaré un breve recorrido del concepto desde sus primeras elaboraciones de la mano de la raciología moderna, centrándome principalmente en las versiones a las que, una vez desalojado de su «realidad biológica», ha sido empujado el término «raza». En este sentido consideraré la paradójica posición de ciertas versiones del construccionismo social sobre las que se han cimentado nuevas versiones del racismo, definidas esta vez en términos culturales<sup>3</sup>. Finalmente esbozaré una aproximación a los procesos de racialización que, por un lado, intenta dar cuenta de las complejas formaciones de la subjetividad como proceso relacional que delimita los momentos-posiciones sujeto que habitamos –efecto de articulaciones precarias de múltiples diferencias. Por otro lado, y dado que resulta insuficiente cualquier análisis que considere tan sólo los efectos de la racialización, intentaré engarzar estos procesos con las formas en que otras diferencias –de género, de clase, de sexualidad, o de edad, por ejemplo– confieren especificidad particular a las posiciones racializadas en una u otra dirección.

### 1. Genealogías, científicisms, imperialismos: haciendo «razas»

La "raza" no es un dato espontáneo de la percepción y del conocimiento, es una idea construida, lentamente construida, a partir de elementos que pueden ser tanto rasgos físicos como costumbres sociales, que pueden ser tanto particularidades de orden lingüístico como instituciones jurídicas, y que, bautizadas con el nombre de "raza", se agrupan y homogeneizan bajo el dictado de que todas estas cosas son en definitiva fenómenos biológicos. (Collette Guilloumin, 1992: 55).

El desarrollo de la raciología y de la idea de la existencia de diferentes «razas» con desiguales posiciones en la escala evolutiva, a la ca-

<sup>2</sup> El concepto de «aparato semiótico-material» (Haraway, 1995) incide en la imposibilidad de separación de materialidad y significación: no es que el significado preceda o inaugure la materialidad en formas concretas como se podría defender desde posiciones socioconstruccionistas, sino que las cosas son producto de la relación indisoluble de materialidad y significación.

<sup>3</sup> Si bien el construccionismo social se presenta como una estrategia teórica de emancipación, el simple énfasis en la génesis social de un fenómeno concreto, no garantiza prácticas progresivas o de liberación (Ema López, García Dauder, Sandoval Moya, 2003, en este mismo número).

beza de las cuales se encontraría el varón blanco europeo, está profundamente imbricado en la configuración del pensamiento moderno. No podemos desvincular estos planteamientos del expansionismo colonial europeo y de una búsqueda de legitimación tanto para la apropiación de los territorios colonizados como para las prácticas esclavistas. Tampoco podemos considerarlos como aspectos secundarios de los idearios de la modernidad: en los universales modernos y en las declaraciones de derechos del Hombre y del Ciudadano, no sólo se excluía a la mitad de la población (mujeres), sino que se jerarquizaba a la población mundial sobre la base de aspectos como el color de la piel o la ascendencia cultural<sup>1</sup>.

Las primeras clasificaciones sistemáticas de los grupos humanos han sido atribuidas a Carl von Linné, que consideraba que los diferentes grupos humanos constituían clases distintas. En otra dirección George Louis Leclerc, conde de Buffon, planteaba que la humanidad pertenecía a una misma especie y las variaciones entre los grupos humanos «sólo» podían ser definidas en términos de «raza», ya que como resultado de los cruces entre ellos se daba lugar a descendencia fértil. Estos primeros intentos clasificatorios van a inaugurar dos escuelas de pensamiento en torno a la concepción de la «raza»: la poligénica y la monogénica. La teoría de la poligenia sostenía que la humanidad era constituida por especies distintas, sin orígenes geográficos y biológicos comunes. Por otro lado, los teóricos de la monogenia defendían un único origen común a la especie humana, del que habrían surgido las distintas «razas» por medio de diferentes procesos de degeneración debidos a condiciones medioambientales. Si bien la teoría monogénica fue la mayoritaria en los siglos XVIII y XIX especialmente en Europa, las teorías poligénicas tuvieron un importante desarrollo, particularmente en Estados Unidos en lo que se conoció como la Escuela Americana

de Antropología (Siobhan Somerville, 2000; Carles Lalueza, 2002). Esto no resulta especialmente sorprendente, ya que esta teoría se usó sistemáticamente para legitimar el esclavismo y cuestionar la humanidad de las personas negras. En cualquier caso la profusión de clasificaciones y las múltiples definiciones de lo que constituía una «raza» ponen de relieve lo contestado de estos términos ya desde sus primeras formulaciones<sup>2</sup>.

Resulta reseñable, así mismo, la intrincada vinculación entre los dispositivos de producción de verdad de la ciencia y la expansión imperialista desarrollada por las potencias europeas, tanto en términos militares como económicos. No es baladí en este sentido destacar cómo las teorías raciológicas dan la mano al desarrollo de la biología en tanto que rama del saber. Ambas dependen de un contexto determinado en que la biología aparece como discurso legitimado para describir y determinar la naturaleza de las cosas.

Las teorías eugenésicas y evolutivas que se desarrollaron entreveradamente con los planteamientos de la raciología, no sólo dirigieron su atención a la cuestión racial, sino a aspectos como la «naturaleza de la mujer», la sexualidad, la criminalidad o las diferencias de clase que sistemáticamente eran vinculadas a parámetros hereditarios. Plenamente incorporadas a discursos y dispositivos institucionalizados cimentadores de las normatividades hegemónicas, estas cuestiones se tornaron en campos privilegiados donde dirimir pertenencias y exclusiones al cuerpo social –que tomaba la forma del estado-nación. En esta dirección apunta el concepto de *biopoder* elaborado por Michel Foucault (1992, 1998), control de poblaciones y disciplinamiento de los cuerpos destinado a preservar la «pureza de sangre» de una población, no sólo amenazada en términos raciales, sino en términos de conductas y comportamientos inadecuados e inaceptables. Una «pureza de sangre» que no sólo hay que vigi-

<sup>1</sup> No es de extrañar por tanto que uno de los autores que se disputa el discutible honor de ser el inventor del concepto de «raza» sea el propio Kant, tal como señala Roberto Bernasconi (2001), que afirma que si bien no es el primero en usar el término «raza» –ese «privilegio» lo detentará Buffon– sí que es el primero en desarrollar una teoría de la raza «digna de tal nombre» (Bernasconi, 2001:14).

<sup>2</sup> Esto resulta evidente, si observamos por ejemplo las diferencias técnicas y las clasificaciones derivadas de las mediciones craneológicas, por ejemplo, una de las formas favoritas en el ámbito de la raciología del XIX. (Lalueza, 2002).

lar en las fronteras administrativas o en las relaciones coloniales, sino cada vez más al interior de los estados. De este modo se procede al internamiento de las personas que suponen una amenaza, separándolas y aislándolas del resto para evitar peligrosos contagios: manicomios, prisiones, hospitales y asilos, alcanzaron su apogeo a finales del XIX llenándose de mujeres histéricas, invertidos/as sexuales, niñas y niños masturbadores, criminales o locos. La vigilancia de las fronteras que aseguran los límites corporales (individuales y colectivos) se hace continuada y los cuerpos «apropiados», adecuados a la normatividad establecida, se presentaron como sistemáticamente amenazados y vulnerables a la contaminación. Resulta de algún modo paradójico este énfasis en el contagio que viene a contradecir —y al tiempo a sostener— la creencia en el carácter innato y hereditario de los cuerpos, conductas o personas consideradas como «impropias» o «anormales». Así la segregación impedía, por un lado, posibles contactos y mezclas que pudieran llegar a cuestionar la legitimidad de las normatividades hegemónicas, y por otro lado, la segregación y aislamiento, acompañadas de otras prácticas como esterilizaciones masivas, se dirigían a la paulatina erradicación de los elementos considerados «no aptos».

La formulación conjunta de las distinciones sexuales y raciales a lo largo del XIX hace que en las definiciones de cada una de estas categorías se entreveren aspectos de las otras. Esto se evidencia en las tendencias a hipersexuali-

zar a las personas marcadas racialmente como no-blancas, bien sea en forma de una «masculinidad animal depredadora» en el caso de los varones negros —recordemos el mito del «violador negro» (Angela Davis, 1983; Tommy Lott, 1999)— o en la forma de una «feminización homoerótica» en el caso de los varones orientales (Edward Said, 1990) y en ocasiones de los varones negros (Anne McClintock, 1995; Frantz Fanon, 2001). Estas visiones se maximizan en el caso de las mujeres, por un lado *exotizando* y presentando como sexualmente accesibles a las mujeres racializadas como no blancas, y por otro lado preservando como baluartes de la «pureza de la nación» y de la «raza» —definida como étnicamente blanca— a las mujeres blancas. En un contexto victoriano que presentaba a las mujeres —blancas y de clase media/alta— como «ángeles asexuados», la imagen de las mujeres negras como sexualmente activas, las masculinizaba peligrosamente y convertía su sexualidad en potencialmente «invertida»<sup>6</sup> (Somerville, 2000; Margaret Otis, 1913). En este contexto, el *mestizaje* (*miscegenation*) aparecía como un peligroso proceso de degeneración —racial y sexual— que se intentó evitar mediante legislaciones que condenaban las uniones interraciales —como en el caso de EE. UU. (Somerville, 2000)— o que retiraban la ciudadanía o reclusión en prisiones a las mujeres que se casasen o mantuviesen relaciones sexuales con varones indígenas —como en el caso de las colonias holandesas (Ann Laura Stoler, 1995)<sup>7</sup>.

<sup>6</sup> En un curioso artículo de 1913 que Somerville (2000) comenta, Margaret Otis expresaba su preocupación por las relaciones amorosas que en los correccionales para chicas jóvenes se producían entre chicas negras y chicas blancas. No queda claro, en cualquier caso, si su preocupación venía más de que se tratase de relaciones entre mujeres (el peligro de la inversión sexual), o que se tratase de relaciones interraciales (el peligro del mestizaje). En este caso los peligros de contaminaciones sexuales y raciales se solapan y multiplican, si bien se repite el esquema que sitúan a las chicas negras como actrices activas y a las blancas como pasivas y vulnerables.

<sup>7</sup> Las contaminaciones parecen tener direcciones claras: son las mujeres particularmente las mujeres blancas las que se van a considerar como susceptibles de ser contaminadas, mientras que los varones son sistemáticamente mostrados como agentes contaminadores, pero inmunes a la contaminación. El cuerpo de las mujeres, vinculado en gran medida a la capacidad reproductora se va a constituir en un ámbito privilegiado donde se dirimen las pertenencias a la «nación» —definida como étnicamente homogénea, y en los estados occidentales colonizadores, como blanca (Anne McClintock, 1995). Además se reproducen imágenes de la «naturaleza» de hombres y mujeres, incidiendo en una diferencia sexual que se establece de forma aguda en la época: los varones y la masculinidad serán definidos en términos de actividad y capacidad de agresión, mientras que la feminidad y las mujeres se vincularán a la pasividad y a la vulnerabilidad. Es interesante señalar asimismo como en la actualidad las tornas parecen invertirse de algún modo: son las mujeres inmigrantes las que se convierten en amenaza —y promesa— en las sociedades europeas. Su potencialidad reproductora las torna en una amenaza que introducirá «elementos extraños» en ideas de nación y de ciudadanía convenientemente solapadas y confundidas con versiones étnico-raciales blancas.

Los denodados intentos de delimitar en términos biológicos y psicológicos las supuestas diferencias raciales, de demostrar que dichas diferencias son causa de capacidades diversas, y de sistematizar clasificaciones que jerarquizaran dichas «razas», han resultado fallidos. Ni la craneología, ni los tests de inteligencia, ni el actual desarrollo del proyecto del Genoma Humano que promete «desvelar» nuestros más íntimos secretos han podido sustentar los planteamientos de la raciología y apuntalar «científicamente» las concepciones racistas que vehiculaban. Por el contrario, los científicos parecen estar de acuerdo en que la variación genética entre las personas humanas es ínfima y en cualquier caso, las diferencias intragrupalas son más agudas que las existentes entre un grupo y otro, por lo que no se pueden considerar significativas.

De hecho, las ideas de la raciología y el racismo biológico fueron enormemente contestadas desde sus primeras formulaciones. La tensión entre esencialismo/biologicismo y construccionismo/culturalismo —entre aquellos que entendían las diferencias como innatas y con base biológica y aquellos que las consideraban adquiridas mediante complejos procesos de socialización— la podemos ver ya en la controversia que enfrentó a Immanuel Kant y a Gottfried Herder a finales del XVIII. Kant elaboró el concepto de «raza» en términos de Buffon, como una respuesta a los planteamientos poligenistas. De esta forma, Kant planteaba que las diferentes «razas» se habían generado mediante diversos procesos de degeneración y de adaptación a medios y climas específicos, a partir de un origen común —la «raza» blanca situada en los climas templados de Europa— (Bernasconi, 2001; Kant, 2001/1788). Pero Kant consideraba estos cambios como irreversibles y hereditarios, además de reproducir una versión jerarquizada de los mismos: situaría en el lugar preeminente a los varones blancos europeos y más específicamente a los alemanes (Kant, 1997/1764).

Herder, sin embargo rebatió seriamente este planteamiento, rechazando el recurso a la idea de «raza» como forma de contestar a los partidarios de la poligenia. Por el contrario, defendía que los «pueblos» constituían las unidades fundamentales de la historia, y que sus características particulares venían definidas en términos culturales. En este sentido, Herder reclamaba —en una línea que nos resulta muy actual— el reconocimiento de la diversidad, de tal forma que cada pueblo pudiera desarrollarse de acuerdo con sus tradiciones y su cultura propia (Gerd Baumann, 2001). Esto no evitaba que mantuviese, por otro lado, la creencia en una cierta base biológica en las diferencias pero, «mientras Kant centraba su atención en divisiones basadas en el color, Herder veía continuidad: "los colores se funden unos en los otros".» (Bernasconi, 2001: 28). Mas aún, Herder cuestionaba el planteamiento kantiano que apuntaba a la permanencia y carácter hereditario de las diferencias, como actualización de disposiciones originales existentes en los individuos, dado que en su opinión los principios vitales eran modificados de acuerdo a variaciones en las condiciones externas (Bernasconi, 2001).

Así, es la vía abierta por Herder la que se va a seguir en el desarrollo de una cierta antropología cultural y es la cultura la que va a acabar imponiéndose en gran medida como explicación aceptable de la diversidad entre los colectivos, fundamentalmente tras la Segunda Guerra Mundial<sup>3</sup> (Verena Stokle, 1998; Eduardo Terrén, 2002). Una diversidad que pasa a describirse en términos de «etnia», de tal forma que la cultura se va a convertir en espacio privilegiado y controvertido donde dirimir las diferencias entre los grupos. Pero este énfasis en la cultura no anula los planteamientos racistas y las jerarquizaciones justificadoras de exclusiones y privilegios. Se produce, de este modo, un desplazamiento de la biología a la cultura, o en términos de Bruno Latour (1993), del polo de la naturaleza al polo de la sociedad.

<sup>3</sup> Donna Haraway (1997) describirá como se produce un paso del concepto de «raza» vinculado a aspectos biológicos, al de «población» donde priman aspectos sociales y actualmente se privilegia el «genoma» como intento de explicar las diferencias.

## 2. Razas=culturas 1: inconmensurabilidades, racismo cultural y esencialismos culturales

La perniciosa ficción de identidades separadas pero igualadas emplazadas en patrias concretas marcó un importante cambio en el que la idea de tradiciones nacionales y étnicas enfrentadas se empleó para legitimar y racionalizar el movimiento de las jerarquías naturales a las culturales. (...) Naturaleza y cultura podían haber funcionado como polos excluyentes en los modelos del primer pensamiento moderno, pero tal como revelan las notas orgánicas de la palabra "cultura", las fronteras entre ellos siempre han sido porosas. El Nuevo Racismo incorporó la idea de diferencia natural en las demandas de culturas nacionales mutuamente excluyentes, que ahora se oponían unas a las otras. (Paul Gilroy, 2001: 33).

La vinculación de las diferencias entre los diversos colectivos humanos con formas culturales adquiridas parecería garantizar la ruptura con jerarquizaciones que solidificasen opresiones y exclusiones de unos grupos humanos por otros. Tal sería la promesa de emancipación de las perspectivas socioconstruccionistas que enfatizan el carácter construido, de «invención social» de las realidades solidificadas con las que nos enfrentamos diariamente. Si la «raza» es producto de momentos socio-históricos y posiciones geopolíticas determinadas, las consecuencias de la «raza» en cuanto diferenciador social, así como las exclusiones o privilegios que justifica pueden ser cuestionados y modificados. Los ejercicios genealógicos y deconstructivos se constituyen para el socio-construccionismo en herramientas político-epistemológicas privilegiadas que procuran dirimir las relaciones en las que se inscribe la aparición de un término y su vinculación con formas políticas, económicas, sociales o institucionales concretas. De esta forma los términos son restaurados en sus contextos y relaciones de producción: pierden la solidez incuestionada que los presenta como fenómenos naturalizados.

Pero el énfasis en el carácter «construido» o en la procedencia social de un fenómeno —en este caso de las diferencias descritas como «étnicas» o «raciales»— no garantiza la denuncia del mismo, ni asegura una estrategia de emancipación (José Enrique Ema López, Silvia García Dauder y Juan Sandoval Moya, 2003). Esto resulta especialmente visible en el caso que nos ocupa con las formulaciones del

llamado «nuevo racismo» o «racismo cultural»: va a ser en los espacios de la cultura donde parecen concentrarse las mayores disputas que *marcan* «racializando» ciertos colectivos humanos en tanto que «otros» —frente a los «unos» que se auto-representan como no-racializados/no-etnizados.

Tal como apunta Etienne Balibar (1991) las propuestas de intención emancipadora del culturalismo antropológico, —un planteamiento que sistemáticamente dirigió sus esfuerzos por un lado, al reconocimiento de la diversidad y la igualdad entre las culturas, y por otro, a la preservación de las culturas amenazadas por los imperialismos homogeneizadores occidentales—, vieron como sus argumentos construccionistas eran paradójicamente utilizados para justificar el racismo y la xenofobia. El «nuevo racismo» recogió tales planteamientos al pie de la letra pero con un giro perverso: es porque la preservación de la diversidad y autenticidad de las culturas se tornan de vital importancia, que el máximo peligro se presenta en términos de contaminación y mezcla. Desde esta perspectiva la cultura es considerada como un todo integral que confiere identidad y marcos de sentido. Identidades y marcos de sentido mutuamente excluyentes y continuamente amenazados de contagio y mestizajes degenerativos: la autenticidad y la pertenencia se describen en términos de pureza competitiva. De este modo, la cultura funciona como una auténtica segunda naturaleza que fija y determina el carácter de las personas de formas bastante rígidas, con lo que los conflictos interétnicos e interculturales se presentan como «naturales» e inevitables: la xenofobia y el racismo hacia los «otros» se constituyen así en componentes básicos en la definición de la identidad propia. Así, las formas culturales se solidifican y naturalizan de tal modo que se constituyen en determinantes difícilmente modificables, al tiempo que se incide en su irremediable fragilidad: las culturas y las identidades se convierten en totalidades de sentido, en realidades inconmensurables y las mezclas e hibridaciones no son más que perversas contaminaciones empobrecedoras.

Esto lleva a enfatizar la necesidad de preservar distancias y «umbrales de tolerancia»

entre las culturas (Balibar, 1991), y se promueven doctrinas que hablan de culturas «iguales pero separadas»<sup>7</sup>: aspectos ambos que se constituyen en base ideológica de regímenes como el segregacionismo en Estados Unidos o el *apartheid* sudafricano (McClintock, 1995) y que están presentes en los discursos movilizados por muchos de los partidos neorracistas en Europa, desde las doctrinas de Lowell<sup>8</sup> en Gran Bretaña a principios de los 70, hasta los planteamientos actualmente desarrollados por Le Pen en Francia o las declaraciones realizadas por Berlusconi en Italia<sup>9</sup>. Pero son las categorías *inmigración e inmigrante* las que van a funcionar como piedras de toque en estos discursos que se desvinculan mayoritariamente del término «raza» y rechazan el calificativo de racistas. La prioridad se dirigirá a delimitar y preservar ciertos «nosotros» –en tanto que «no otros»– donde se funden pertenencias nacionales y adscripciones étnicas homogéneas –léase blancas– con derechos de ciudadanía.

Los solapamientos entre el énfasis en cuestiones culturales y las incorporaciones de la raciológia y racismos biológicos son constantes en las prácticas discursivas del llamado «racismo cultural». De esta forma los aspectos tomados como significativos en los planteamientos del biologicismo raciológico –mayoritariamente el color de la piel– se van

a convertir en signos de pertenencia a la nación en tanto que cultura. Tal como señala Paul Gilroy:

Lo que resulta novedoso del Nuevo Racismo, veinte años después de que esta perspectiva se usase por vez primera, no es tanto el revelador énfasis en la cultura que fue su sello intelectual, sino el modo en que sus ideólogos refinaron los viejos opuestos –naturaleza y cultura, biología e historia– en una nueva síntesis: un bioculturalismo que como Barker ha señalado, extrajo su energía determinista de los recursos intelectuales proporcionados por la sociobiología. (2001: 33).

Estas complejas fusiones se evidencian, encarnan y solidifican, por ejemplo, en el hecho de que en el estado español el Tribunal Constitucional dictase sentencia afirmando que la «raza» –en tanto que color de la piel no blanco– podía justificar un requerimiento de identificación por parte de las fuerzas del orden<sup>10</sup>. El color de la piel, por tanto se constituye en una «marca» significativa, un «indicio» de conducta delictiva, y sobre todo en frontera encarnada que establece los «afueras» y los «adentros» de la pertenencia al estado y de los consecuentes derechos de ciudadanía que acompaña tal condición. Los cuerpos, espacios y representaciones «alienados» –separados, reconocidos como ajenos, como *aliens*– han de ser delimitados y en última instancia expulsados en el proceso continuado

<sup>7</sup> Siobhan B. Somerville (2000), por ejemplo, va a destacar en este sentido la jurisprudencia generada en los EEUU –la doctrina «Jim Crow»– destinada a mantener y preservar el modelo segregacionista se vinculaba a la retórica de «iguales pero diferentes», una retórica mediante la cual se excluía y apartaba sistemáticamente a las personas negras de determinados espacios, trabajos, etc. Para una descripción similar sobre la situación en el Apartheid Sudafricano ver McClintock (1995: 299 y ss.).

<sup>8</sup> John Lowell fue un parlamentario conservador británico que defendía el retorno de los inmigrantes a sus poblaciones de procedencia: las culturas e identidades étnicas se vinculaban así con un «nicho ecológico» concreto. La nación británica se definía como cultural y étnicamente homogénea, y más aún, como blanca, si bien esta característica raramente se explicitaba.

<sup>9</sup> Por no comentar las posiciones desarrolladas en el propio estado español, ya sea desde el propio gobierno cuando Álvarez-Miranda, en ese momento Secretario de Estado para la Inmigración, dijo que había que favorecer una inmigración que fuera católica practicante y de habla hispana, o como los comentarios de Marta Ferrusola –esposa de Jordi Pujol Presidente de la Generalitat de Catalunya– afirmando que había que preservar la identidad y la cultura catalana, amenazada por la inmigración.

<sup>10</sup> Tal como se recogía en un artículo de *El País*, el viernes 16 de Febrero de 2001, el Tribunal Constitucional negó el amparo a una mujer a la que se le pidió que se identificara (no sólo por el hecho de ser negra, no tenía apariencia de estar realizando actividad delictiva alguna, pero sí un color de piel concreto –no blanco– se convierte en «marca» de sospecha. ¿qué es lo que se está vigilando? Las fronteras se diluyen de su supuesta linealidad física entre los estados y proliferan en todo tiempo y lugar. Las fronteras se vigilan también en el interior, más aún los cuerpos, los espacios, las imágenes, los acentos, son parte de dichas fronteras, fronteras en tanto que *fronteras encarnadas/encarnizadas* donde se multiplican los controles. Con esa decisión, ¿qué cuerpos está delimitando el Tribunal Constitucional como (in)propios en el estado español?



de producir la «nación», para «garantizar» la existencia y autenticidad de la nación en tanto que «no-otra»<sup>13</sup>.

Pero el ejercicio de mantenimiento y fijación de fronteras no es exclusivo de las imbricaciones de los discursos del «racismo cultural» en las producciones del cuerpo social de la nación. Determinadas perspectivas antirracistas y ciertas políticas desarrolladas por grupos cultural y étnicamente minoritarios han defendido igualmente la preservación de las diferencias y el mantenimiento de idiosincrasias particulares frente a mestizajes e hibridaciones —en este caso efecto de las tendencias homogeneizadoras que delimitan la normatividad hegemónica particularmente en las sociedades occidentales. Al margen de las limitaciones y trampas que puedan plantear estas estrategias —muchas veces tachadas de *esencialistas*— resulta problemático igualarlas a las perspectivas neorracistas, dado que tanto sus condiciones de posibilidad como sus capacidades de movilización y de conformación de hegemonías resultan claramente desiguales. Además habría que señalar la importancia de movimientos como el del «Poder Negro» en Estados Unidos a la hora de reapropiarse y revalorizar términos y posiciones que eran sistemáticamente infravaloradas y despreciadas por la normatividad occidental blanca, además de cuestionar el racismo que atravesaba los marcos epistémico-políticos de la modernidad occidental<sup>14</sup>.

Los esfuerzos por constituir una comunidad distinguible son relevantes en particular

en el caso de las comunidades de inmigrantes en las sociedades de acogida: tanto como un modo de preservar las identidades, como un modo de establecer redes de apoyo y espacios de relación en un ámbito muchas veces hostil y con diferencias idiomáticas, culinarias, o religiosas significativas. En el esfuerzo por *hacer presente* una comunidad o cultura determinada —particularmente en situaciones de *diáspora*<sup>15</sup>— éstas son muchas veces *hechas desde el presente*, esto es, son delimitadas y recreadas como comunidades homogéneas y con claros signos distintivos: se recuperan o reinventan tradiciones, se delimitan las pertenencias y se patrullan las fronteras de las identidades, que, de nuevo, son entendidas como de pertenencia exclusiva. De tal forma que en ocasiones se reclama una *autenticidad* que excluye a las personas que de una u otra forma no se pliegan a definiciones «unitarias» o «simples» de identidad. Éste ha sido el caso, por ejemplo, del propio «Poder Negro» en cuya definición de la identidad negra no sólo quedaban excluidos planteamientos feministas sino también personas lesbianas, gays y transexuales: las «verdaderas» mujeres negras habían de velar por la nación negra supeditadas a los varones, y la homosexualidad se consideraba como una forma de degeneración introducida por las personas blancas para debilitar a las personas negras<sup>16</sup>.

Tanto en los planteamientos del «racismo cultural», como en las formas de «esencialismo» vinculadas al desarrollo de identidades

<sup>13</sup> Constituirían, de algún modo, lo que Julia Kristeva (1982) denominaría «lo abyecto», esa presencia intermedia —que no es sujeto ni objeto, sino una especie de cuasi-sujeto/cuasi-objeto—, presencia constitutiva y necesaria al sujeto que ha de ser expulsada para garantizar la vida y el «ser así» de este sujeto: asegura las fronteras del sujeto en tanto las marca en el proceso de ser expulsado del cuerpo, del sujeto.

<sup>14</sup> Resulta reseñable en esta dirección el ejercicio deconstructivo que realiza Edward Said (1990) en relación con las perspectivas Orientalistas.

<sup>15</sup> Las comunidades de *diáspora* son aquellas constituidas por personas con «un lugar común» de procedencia o de referencia significativa y cultural, lugar que se convierte en un espacio mítico continuamente re-citado, re-actualizado y por tanto desplazado desde un presente que está alejado espacial y temporalmente del lugar reclamado como «propio», convirtiéndose en lugar de deseo, mito de origen y espejo que hay que emular, especialmente para «garantizar» una identidad y pertenencia en una sociedad de acogida que habitualmente resulta hostil y ajena (Clifford, 1999; Bhabh, 1996).

<sup>16</sup> Estos planteamientos eran mantenidos por pensadores de la talla de Frantz Fanon, como recoge Diana Fuss (1995) y fueron denunciados desde el feminismo negro lesbiano estadounidense ya desde los setenta, como podemos ver en Barbara Smith (1983). La misma situación fue también denunciada por autoras feministas negras y lesbianas en el seno del feminismo estadounidense que era mayoritariamente blanco, heterosexual y de clase media, y dentro del propio feminismo negro hubo sistemáticas denuncias a la homofobia —particularmente lesbofobia— de muchas mujeres negras.

más o menos minoritarias u oprimidas definidas en términos «étnico-raciales»<sup>7</sup>, se comparten visiones de las culturas como totalidades incommensurables e incontrovertibles. Lejos de considerar la cultura como un proceso contingente y situado, se considera como algo dado y cerrado en sí mismo. No hay espacios para las traducciones o hibridaciones que se entienden como peligrosas pérdidas de identidad y autenticidad por lo que sistemáticamente se invisibilizan o rechazan: en ambos casos el énfasis se va a centrar más bien en delimitaciones de pertenencias y exclusiones. Paul Gilroy (2001) describe estos posicionamientos teórico-políticos como «mentalidades de facción» (*camp mentalities*) producto de complejos ejercicios de síntesis en los que se funden consideraciones biologicistas y culturales con:

apelativos a la "raza", la nación y la diferencia étnica, a la sabiduría de la sangre, los cuerpos y las fantasías de una identidad cultural absoluta (...). [Todos ellos] trabajan mediante llamamientos al valor de la pureza nacional o étnica. Su potencial biopolítico eleva inmediatamente cuestiones sobre profilaxis e higiene. "como si el cuerpo (social) tuviera que asegurarse su identidad propia expulsando los materiales de desecho." (Gilroy, 2001, p. 83).

Pero esos «materiales de desecho» —que para estas mentalidades de facción constituirían «lo abyecto» (Kristeva, 1982), lo que es necesario expeler para preservar y conformar continuamente una identidad definida en términos de pureza— no dejan de proliferar y multiplicarse. ¿Qué ocurre entonces cuando las mediaciones desbordan los encordados fronterizos, cuando lo que queda «en medio» (*in between*) (Bhabha, 1996a) cuestiona la fijación de los polos —ya sean éstos naturaleza y cultura o bien diferentes culturas como realidades incommensurables?

### 3. Razas+ culturas 2: tolerancia y multiculturalismo, ¿de y para quiénes?

El recurso a las ideas de *tolerancia* y *multiculturalismo* viene siendo una de las estrategias

más reiteradas para enfrentar la diversidad creciente de las sociedades occidentales. Pero lejos de suponer una clarificación, el recurso al «multiculturalismo» no hace sino confundir dado que tal como apunta Stuart Hall (2000) el término resulta ser un cajón de sastre de expansión heterogénea que se ha venido a transformar en una palabra vacía o demasiado llena. El multiculturalismo despierta todo tipo de reacciones, y sobre él se acumulan versiones y significados que van desde *formulaciones conservadoras* que abogarían por alguna forma de asimilación de las minorías en las costumbres de la mayoría (Giovanni Sartori, 2001), hasta *versiones críticas* que destacarían los potenciales enriquecimientos mutuos de los encuentros e hibridaciones entre culturas (Hall, 2000; Baumann, 2001). Pasando por las más habituales *formulaciones liberales meritocráticas* defensoras de un modelo de ciudadanía y unos derechos universales individuales en los que todo el mundo debería integrarse y que circunscribiría las particularidades identitarias a la esfera privada. Así como por *versiones pluralistas* que defienden la ampliación de la formulación de los derechos a las comunidades o grupos identitarios, ya sea desde perspectivas de corte más *liberal* (Charles Taylor, 1994; Will Kymlicka, 1996); o articuladas con *formulaciones social-demócratas* que tratan de integrar demandas redistributivas vinculadas con un universalismo igualitario y demandas de reconocimiento de la diversidad (Nancy Fraser, 1997; Iris Marion Young, 2000; María Xosé Agra Romero, 2000). En cualquier caso, los solapamientos, reforzamientos y deslizamientos entre las diferentes versiones del multiculturalismo hacen que cualquier intento clasificatorio, por otro lado necesario, resulte vago e incompleto dado que las distintas perspectivas se mezclan de formas promiscuas y contradictorias.

A pesar de todo, el multiculturalismo supone un reseñable intento de dar respuesta a la diversidad y heterogeneidad culturales de las sociedades actuales y un cierto reconocimiento

<sup>7</sup> Esta crítica no pretende anular el evidente valor político de planteamientos que han partido de un cierto «esencialismo estratégico». Por el contrario, es evidente el potencial político de reclamar términos que continúan siendo «mareados» por opresión y exclusión en determinados contextos, pero sin olvidar igualmente que se trata de «okupaciones» contingentes y precarias y sin solución de continuidad.

de la legitimidad de esta diversidad, si bien no deja de plantear problemas que es necesario considerar, particularmente por el tipo de desplazamientos teórico-políticos que ocasiona. En este sentido cabe destacar como el propio sustantivo «multiculturalismo» parece incidir en la idea de varias culturas independientes habitando un espacio común —*multi(ples)-culturas* (Lamo de Espinosa, 1995). Esto sugiere la ya criticada idea de que las culturas constituyen entidades separadas y cerradas en sí mismas que si bien se encuentran en un plano físico-espacial, no lo hacen en un plano simbólico: se preservarían y reforzarían las fronteras entre culturas e identidades, claramente delimitadas a pesar de la aparente cercanía. Desde esta perspectiva nos encontraríamos ante una *versión pluralista liberal* del multiculturalismo, cuyo máximo representante sería Charles Taylor (1994), y que Nancy Fraser (1997) define en términos de «multiculturalismo central»: las culturas continuarían presentándose como compartimentos estancos, que inscribirían cuerpos, personas, representaciones, fiestas, o alimentos en universos coexistentes y paralelos con unas identidades propias que deben ser respetadas. Se trata según Fraser de una «reassegnación superficial del respeto entre las identidades existentes de los grupos existentes [que] apoya la diferenciación entre los grupos» (1997: 45).

De esta forma puede generarse la falsa imagen de que todas las culturas se encuentran en la misma situación, tienen idéntica capacidad de generar hegemonías y de movilizar sentidos. Esta perspectiva puede invisibilizar las hegemonías establecidas *de facto* por una sociedad de acogida que define lo diverso como propio de las «otras» culturas: lo otro del uno, lo diferente de lo idéntico, lo «extranjero» de lo «nacional». Como apunta Homi Bhabha, «el lenguaje identificatorio de la discriminación opera al revés: "la identidad racial/cultural del los 'nacionales verdaderos' permanece invisible, pero es deducida de ... la visibilidad cuasi-alucinatoria de los «nacionales falsos» — judíos, italianos, inmigrantes, indios, nativos, negros".» (1996b: 55). Ésta es una de las razones por las que los intentos multiculturalistas de dar cabida a identidades minoritarias de forma no-discriminatoria me-

dante la afirmación de las posiciones que ocupan estas minorías no acaban de lograr sus objetivos: la simple afirmación no llega a cuestionar las hegemonías que establecen y solidifican diferenciaciones marcadas y jerarquizadas. Así, el reconocimiento de las comunidades e identidades minoritarias o excluidas «requiere de la negociación de una peligrosa indeterminación, en tanto que la visibilidad excesiva del otro cuestiona el sujeto nacional auténtico pero nunca garantiza su visibilidad o certeza.» (Bhabha, 1996b: 56).

En este sentido y para corregir las discriminaciones establecidas sobre diferencias étnico-raciales, religiosas, de género o sexuales, se han venido desarrollando diversas estrategias tendentes a la afirmación de tales diferencias. Las estrategias afirmativas pueden dirigirse, principalmente, o bien a la promoción de la *igualdad de oportunidades* — las clásicas intervenciones de *acción positiva* reservando *cuotas* o respaldando a personas de grupos sociales reconocidos como desfavorecidos—, o bien a la promoción de la *representación* y el *reconocimiento*, buscando la participación democrática de los diversos grupos, particularmente de carácter étnico-racial en las decisiones de una sociedad.

Pero este tipo de políticas no carece de problemas tal como se viene alertando desde posiciones *pluralistas social-demócratas*. En el primer caso los problemas surgen porque, si por un lado las *acciones positivas* responden de forma directa y urgente a exclusiones sociales concretas, por otro y como estrategia única pueden tener el efecto perverso de incrementar la imagen de dependencia e insuficiencia por parte de las personas que se acogen a tales políticas (Fraser, 1997). En esa misma dirección, la simple repetición de los términos marcados de «otra forma», sin un cuestionamiento general de las jerarquizaciones y exclusiones hegemónicas en una sociedad concreta que invisibiliza los privilegios de la mayoría «no-marcada», resulta insuficiente: para que el cambio sea efectivo requiere de una modificación generalizada en las condiciones de posibilidad.

En el caso de las políticas de reconocimiento y representación (Young, 2000; Fraser, 1997) de las diversas comunidades o grupos étnico-raciales en un estado, si bien se trata de medidas imprescindibles, pueden tener el ya

mencionado problema de reproducir exclusiones al interior de las comunidades. Además pueden ofrecer la errónea impresión de que las posiciones y las identidades se constituyen de forma excluyente: son únicas y estáticas. Más aún, al «conceder voz» a los grupos oprimidos, se reproducen las jerarquizaciones, esta vez en la forma de paternalismo: es la comunidad mayoritaria, el grupo hegemónico invisibilizado en sus marcas, el que en un acto de voluntarismo altruista «concede voz» a los «otros» que siguen siendo contemplados como otros. En cualquier caso ninguna de estas críticas pretende rechazar unas estrategias francamente positivas en su respuesta a «lo urgente» (Kitzinger, 1999), sino más bien señalar sus insuficiencias y ambivalencias si no van acompañadas de acciones «deconstructivas» y «transformativas» (Fraser, 1997).

Una postura distinta la encontramos en ciertas *versiones liberales meritocríticas* que defienden la necesidad de que las leyes y las instituciones sean ciegas a las diferencias: la ciudadanía y los derechos han de ser iguales para todas las personas independientemente de sus ascendencias étnico-raciales, su religión, su género o su sexualidad. Las intervenciones dirigidas a favorecer a ciertos grupos son entendidas como un atentado al ejercicio de la libertad y un freno a la iniciativa individual. En esta perspectiva se aboga por incorporar al modelo democrático representativo occidental a todas las personas con independencia de su procedencia o identidad, ignorando las críticas al pensamiento moderno por su etnocentrismo: la situación de producción de los dispositivos de ordenamiento de la modernidad queda excluida de los análisis. De este modo no se atiende a las denuncias que apuntan cómo los universales abstractos modernos son más bien particularismos con pretensiones de universalidad: particularismos que sustentan un ordenamiento global concreto que jerarquiza las culturas, los estados y a las personas, y justifica y reactualiza la situación de dominio del occidente blanco.

Así mismo, este argumento liberal meritocrítico ignora, de nuevo, las jerarquizaciones que permean todos los ámbitos de la sociedad y que recrean y actualizan las discriminaciones en las prácticas cotidianas encarnadas que marcan determinados cuerpos, espacios o repre-

sentaciones como «otros»: miradas, distancias corporales, sospechas, estereotipos, ropas... Esta ignorancia profundiza la invisibilización de los mecanismos de exclusión y de generación de privilegios, con lo que se tienden a justificar las exclusiones sociales como resultado de prácticas exitosas o fallidas de carácter individual. Por otro lado, este tipo de discurso que prioriza la igualdad ante la ley sólo funciona entre aquellas personas con acceso a la ciudadanía. En el caso de las personas inmigrantes, que no son reconocidas como ciudadanas de pleno derecho en las sociedades de acogida, es la propia legislación, su propio status legal, el que recrea y actualiza las distancias y asegura jerarquizaciones excluyentes: se trata de ciudadanos de segunda o tercera categoría—dependiendo de la posesión o no de «papeles» y de la calidad de los mismos.

Entre los planteamientos multiculturalistas nos encontramos además con ciertas versiones que podríamos denominar *integradoras*. Una primera forma de *multiculturalismo integrador* se caracteriza por su talante *conservador*, y vendría a conformar una estrategia paralela y superpuesta a las de separación y distanciamiento en el «racismo cultural», pero desde un cierto voluntarismo paternalista. Una segunda forma, esta vez de carácter *liberal-socialdemócrata*, aparece vinculada a las ideas occidentales de democracia representativa y de derechos universales.

En el primer caso—*conservador*—habría que apuntar a los sistemáticos esfuerzos que desde los primeros desarrollos coloniales han venido realizando las potencias colonizadoras por extender «la civilización» e incorporar a ésta al resto de la humanidad: resultan reveladoras en este sentido las políticas de enculturación y aculturación a las que se han visto sometidas tanto las poblaciones colonizadas como las personas inmigradas a diversos territorios—particularmente occidentales. Homi Bhabha ha descrito en términos de *mimesis* (*mimicry*) el proceso por el cual las personas colonizadas—particularmente la élite de las mismas (varones)—*eran* (son) educadas e incorporadas al conocimiento occidental—convertido en *el* conocimiento—con la promesa de llegar a «ser como» las personas colonizadoras. Pero el «ser como» mímico que está detrás de las promesas de la integración implica, de hecho, una distancia insalvable dado que la iguala-

ción sólo se produce entre términos disímiles: una sólo puede ser hecha igual a otra, porque no es igual a esa otra (Bhabha, 1996a; Elena Casado Aparicio, 1999)<sup>18</sup>. Es en este sentido que habría que interpretar el énfasis y los requerimientos occidentales actuales de «integrar» –*asimilar*– a las personas inmigrantes en las sociedades de acogida –argumentos que habitualmente se entrelazan e imbrican con las demandas profilácticas de separación y distanciamiento del «nuevo racismo»– como parte de esa promesa de llegar a «ser como» las personas occidentales. Una promesa que se torna una y otra vez imposible por las vinculaciones de las sociedades occidentales con aspectos «étnico-raciales» determinados –blancos–, así como una creciente recuperación del *ius sanguinis* –el derecho de sangre, que vincula la nacionalidad de una persona a la de sus progenitores– frente a un reconocimiento del *ius solis* –derecho de suelo, que prima el lugar de residencia o nacimiento para otorgar la nacionalidad<sup>19</sup>.

En su *versión liberal social-demócrata* la *integración* no se presenta en términos de asimilación, como en el caso anterior –al menos en un principio–, sino como la necesidad de respetar un ordenamiento social y jurídico común que garantice los derechos de las personas y de las/os ciudadanas/os. Estos planteamientos suelen sustentarse sobre versiones universalistas consensuadas que se basan en las declaraciones de derechos –humanos, de las mujeres, etc. El recurso a valores y normas universales se justifica en estos planteamientos de forma pragmática y contextual, como un marco donde poder establecer encuentros y comunicaciones, y evitar las temibles consecuencias del «relativismo» que es descrito como el mayor de los peligros. Más aún, como describe Héctor C. Silveira Gorski la defensa de los modelos universalistas de derechos se establece no tanto ignorando su contexto de producción occidental, sino como parte de

una defensa de los intereses y valores de la sociedad receptora –que se tiende a presentar como homogénea–, destacando «el derecho legítimo que toda sociedad tiene a salvaguardar su identidad y su forma de vida» (2000: 25). Este planteamiento, cuyo mayor válido intelectual lo encontramos en Habermas, puede ser reconocido en la mayoría de las políticas de inmigración y extranjería de la Unión Europea, en muchas ocasiones de la mano de ideas características del «racismo cultural» ya descrito. Pero este autor, a diferencia de las lecturas que se vienen planteando de su propuesta de «patriotismo constitucional», parece considerar que la defensa de la identidad de la sociedad de acogida no constituye un argumento válido para restringir la inmigración. Su propuesta pasa, así, por una distinción un tanto arbitraria entre la cultura de los grupos que habitan un territorio –ya sean mayoritarios o minoritarios– y lo que denominará una «cultura política común», en tanto que reglas básicas de juego democrático a las que todas las personas habrían de someterse (Silveira Gorski, 2000). A través de esas reglas de juego se podría entablar un diálogo, una comunicación democrática por la que llegar a consensos sociales sobre aspectos culturales y formas de vida.

Parece evidente, a pesar de lo que apunta Habermas, que esta forma de integración política se asemeja en demasía a formulaciones asimilacionistas, particularmente porque la capacidad de participación de las personas inmigrantes o los grupos minoritarios y excluidos viene profundamente limitada por las restricciones al acceso a la ciudadanía y por las desigualdades constitutivas de las sociedades actuales: no todas las personas tienen igual capacidad de desarrollar argumentos válidos y de movilizar consensos. La integración política en estos términos no invalida las diferencias, ni las descarga de su significación excluyente, sino que las domestica. Si bien se

<sup>18</sup> Pero tal como apunta Bhabha (1996a), será en esa tensión ambivalente, en ese ejercicio mimético incapaz de reproducir clónicamente un original inexistente, donde, y de modo paradójico, se abrirán potencialidades de traducciones traidoras que cuestionen las distancias y la incommensurabilidad entre culturas, así como sus ordenamientos jerárquicos.

<sup>19</sup> No tenemos más que observar el sentido que parece regir en la legislación correspondiente a extranjería, naturalización y ciudadanía en la Unión Europea en general y en el estado español en particular.

presenta como promesa de solución de los posibles conflictos ocasionados por las fricciones entre culturas e identidades diferentes, supone de hecho el reconocimiento y sometimiento a un ordenamiento jerárquico entre culturas: son las personas inmigradas las que han de adaptarse adoptando la «cultura política común» de la sociedad de acogida (Silveira Gorski, 2000).

Finalmente, en las *versiones más críticas del multiculturalismo* se tienden a enfatizar aspectos de mestizaje e hibridación entre culturas, por lo que en muchas ocasiones prefieren denominarse *interculturales* –incidiendo precisamente en las permeabilidades y contaminaciones mutuas. Desde estas posiciones se enfatiza la idea de que ninguna identidad es pura, original y radicalmente otra, sino que siempre es parcial, híbrida, política y con un alto grado de indeterminación. Además, se cuestiona la posición de las identidades no marcadas de los «verdaderos nacionales» que se descubren ellas también resultado de hibridaciones constantes (Bhabha, 1996a). Pero si las hibridaciones se multiplican esto no implica que se produzcan entre posiciones equivalentes, sino que, por el contrario, se generan en campos de fuerzas en los que las capacidades de movilización son enormemente disímiles. Por otro lado, estos planteamientos se funden con aquellos que defienden el recurso a acciones afirmativas y las demandas de reconocimiento y mejora de las condiciones de las posiciones sistemáticamente excluidas. Desde esta perspectiva se considera además que las diferentes identidades no constituyen atributos estáticos y excluyentes, sino que surgen a través de múltiples procesos que se solapan y refuerzan, se contradicen y se modifican, de tal forma que los momentos-posiciones de sujeto que ocupamos de formas precarias y contingentes son el efecto de articulaciones de múltiples diferencias significativas encarnadas (Hall, 2000).

#### 4. Cuerpos, espacios y representaciones: materializando «momentos-posiciones de inscripción performativa»

“Es duro ser Negro. ¿Has sido negro alguna vez? Yo fui negro una vez... cuando era pobre.” Larry Holmes ex campeón WBC de pesos pesados. (Joyce Carol Oates, 1990: 81).

A lo largo de este artículo se ha venido realizando un desplazamiento desde el concepto de «raza» como un atributo dado, una característica fija e innata, propia de la naturaleza de los seres humanos y que se evidenciaba físicamente, hasta la descripción de la «raza» como *proceso de racialización*, a través del cual cada una de nosotras llega a ocupar en un contexto concreto una posición racialmente marcada o no marcada. Más aún, se ha apuntado cómo en la conformación de los momentos-posiciones sujeto que precariamente habitamos no sólo inciden cuestiones raciales, sino que las diferencias consideradas significativas en las sociedades occidentales actuales proliferan e implosionan de formas complejas: no sólo hablaremos de *racialización*, sino de *generización*, o de procesos por los que ocupamos una posición de clase determinada o nos situamos –siempre precariamente– en la matriz del deseo y la sexualidad.

Alejándonos de realismos biologicistas o de construccionismos socio-lingüísticos deberíamos considerar los procesos de formación de subjetividades en tanto que «procesos semiótico-materiales» (Haraway, 1995) donde la materialidad y la significación forman un tándem inseparable y mutuamente irreductible, un tándem que se recrea en cada actualización: la significación instauro la materialidad de una forma concreta, y la materialidad *objeta*<sup>20</sup> (Latour, 2000) ofreciendo unas condiciones de posibilidad e imposibilidad particulares, así como unas *tozudeces*<sup>21</sup> constreñidoras que limitan el juego fluido de significaciones. Se trata de relaciones inestables y contingentes que «inauguran» la «realidad» de formas con-

<sup>20</sup> Bruno Latour (2000) destaca la capacidad de los objetos para *objetar*, esto es, para generar desplazamientos y distorsiones y no ajustarse a los planes humanos.

<sup>21</sup> Con la idea de *tozudez* se pretende destacar el aspecto sedimentado, rígido de muchos ordenamientos sociales que resultan difícilmente alterables (García Selgas, Romero Bachiller, García García, en prensa) y (Ema López, García Dauder, Sandoval Moya, 2003, en este monográfico).

cretas que siempre resultan frágiles y fallidas, esto es, que siempre generan restos, *excesos* inaprensibles e incontrolables. Pero, con este planteamiento ni se pretende recuperar los planteamientos esotéricos del realismo —«la realidad está ahí fuera»—, ni aceptar las versiones de un construccionismo social «omnipotente» (Ema López, García Dauder, Sandoval Moya, 2003, en este mismo número) que apunta a que todo lo que es, es en tanto construcción o significación humana. No hay duda de que somos herederas de la tradición socioconstruccionista, pero si bien resulta generalmente aceptado que no hay espacio accesible fuera de la significación, parece cuanto menos pretencioso suponer que toda significación es *exclusivamente* humana. Por el contrario, y de la mano de perspectivas como la teoría del actor-red o autoras como Donna Haraway habría que atender a las ordenaciones concretas de elementos humanos y no humanos, relaciones enormemente disímiles, pero en las que las capacidades de significar no son *únicamente* humanas: si bien la humanidad aparece sistemáticamente escindida de sus relaciones con otros elementos no-humanos, es sólo en esas relaciones con múltiples elementos no-humanos que somos humanas de modos concretas y que determinadas significaciones y formas de lo social se vuelven posibles (Latour, 1993; 1998; Callon, 1998; Law, 1992; Haraway, 1999). En este sentido tampoco podría considerarse que la «realidad» sea creada de la nada, *ex novo*, en cada interacción (Ema López, García Dauder, Sandoval Moya, 2003, en este mismo número), sino que siempre responde a condiciones de posibilidad e imposibilidad determinadas que limitan las capacidades de actuación, así como a inercias y hegemonías mantenidas —eso sí— por la reactualización continuada de los vínculos que las constituyen.

En este sentido, y en relación con los aspectos «étnico-raciales», habría que apuntar cómo éstos no resultan ser reflejo de una realidad biológica, ni sólo efecto de interpretaciones y ordenamientos sociales, sino producto de múltiples relaciones profundamente desiguales entre elementos como cuerpos, aparatos legislativos, imágenes periodísticas, lugares concretos, fiestas, comidas, acentos, miradas, controles policiales, vestidos, miedos, actividades científicas, economía globalizada, descripciones del genoma humano, papeles o su falta, posiciones en el mercado laboral, racismos, etc. De este modo las formas por las que cada una de nosotras adopta una posición étnico-racialmente definida requieren del reordenamiento concreto de estos y otros elementos, de las formas en que actualizamos e inscribimos los «discursos» en torno a la «raza» —nunca únicamente discursivos sino también materiales— encarnándolos y viviéndolos performativamente: re-citando, y por tanto desplazando reiteradamente supuestos «originales» que son *hechos* en cada práctica (Butler, 1999; 1993).

Las sofisticadas y tecnológicamente mediadas transformaciones de Michael Jackson (Haraway, 1997); las tristemente crecientes operaciones de agrandamiento de los párpados por parte de adolescentes orientales que intentan responder al imperante modelo de belleza occidental (Margarita Aizupuru Domínguez y Ber Sichel, 2002); pero también el paso de interpretar un determinado color de piel como producto de la exposición al sol o como muestra de pertenencia a un grupo «étnico-racialmente» infravalorado (Sara Ahmed, 1999)<sup>22</sup>; los procesos por los que una persona procedente del Sur de Europa pasa a ser «racializada» como «oscura» en el Norte de Europa o una persona del Este europeo —rubia y

<sup>22</sup> Sara Ahmed (1999) en un interesante artículo recoge una anécdota personal cuando de niña la policía la detuvo pensando que por su tono de piel era aborigen —un grupo étnico sistemáticamente discriminado por la hegemonía blanca anglosajona australiana y sistemáticamente vinculado con delincuencia. Ella descendiente de padre pakistaní y madre blanca, no acababa de ajustarse al aspecto supuestamente adecuado de una zona residencial de clase media —y por lo tanto supuestamente «blanco»— a no ser que el color tostado de su piel proviniera de una actividad vinculada al ocio y al cuidado corporal como es tomar el sol:

«Me pararon dos policías en un coche mientras paseaba cerca de mi casa en Adelaida [Australia] cuando tenía catorce años. El primer policía preguntó, «¿Eres aborigen? Yo repliqué «no» bastante indignada. El segundo policía me hizo un guiño y dijo, «Es tan sólo bronceado solar, ¿verdad?» Yo sonreí y no dije nada.» (1999: 94-95).

con ojos azules» es también «racializada» como *otra* en el estado español: son todos ellos ejemplos que muestran la movilidad de aspectos aparentemente tan estáticos como las características «étnico-raciales». Pero hablar de movilidad no pretende de modo alguno insinuar que no se trate de aspectos de enorme rigidez. Por el contrario, son cuestiones profundamente *tozudas*, en tanto que difícilmente modificables, *resistentes* al cambio: las relaciones que aseguran la significación de las marcas «étnico-raciales» encarnadas están densamente inscritas en múltiples dispositivos que actúan como poderosos inscriptores de las hegemonías que jerarquizan entre lugares de procedencia o colores de la piel.

Al mismo tiempo, y vinculada a esta idea de movilidad, habría que considerar cómo los procesos de racialización nunca se producen escindidos de los procesos de ocupación de un género, una clase o una sexualidad determinadas. Tal como se muestra en la cita con la que abrimos este apartado, la interrelación de aspectos descritos en términos «étnico-raciales» y en términos de clase —«Yo fui negro una vez... cuando era pobre»—, pero también en términos de género —varón supone un ejercicio de articulaciones complejas que se constituyen mutuamente en la conformación de subjetividades. De esta forma, un análisis que sólo atienda a uno de estos aspectos resultaría francamente reductor. Hablar de «raza», «género», «clase» o «sexualidad» como instancias o ejes separados que se yuxtaponen podría dar la errónea impresión de que existe un algo «raza» —o «género», o «clase», o «sexualidad»— con lo que nos revestimos, cuando los discursos en torno a tales aspectos no son sino estilizaciones abstraídas de las prácticas y vivencias concretas. Hablar de yuxtaposición de ejes de

diferenciación tiende a mantener una imagen de totalidad constitutiva de identidad por parte de cada uno de tales aspectos —como si en un momento fuésemos mujeres, en otro blancas, en otro precarias y en otro lesbianas, pongamos por caso—, así como ofrecer la errónea impresión de que se trata de elementos equivalentes, cuando en nuestra cotidianidad las precarias y contingentes posiciones de sujeto que habitamos son resultado de ordenamientos concretos, altamente jerarquizados si bien inestables, en los que las diferencias implosionan, presentándose con la consistencia de «saturaciones» encarnadas. (Romero Bachiller y García Dauder, 2003).

Tal como se ha venido apuntando a lo largo de este artículo, parece evidente que las capacidades para constituir visiones hegemónicas de determinadas identidades y culturas resultan enormemente disímiles, tanto por parte de los grupos mayoritarios y/o hegemónicos en una sociedad concreta, como por parte de los grupos minoritarios y/o oprimidos. Además, las capacidades de generar opresiones y exclusiones, así como las relaciones y las posiciones de dominio y privilegio a las que se da lugar, son enormemente móviles y dependen del contexto, de tal forma que un elemento que aparece como marca de exclusión u opresión en un contexto puede serlo de dominio o privilegio en otro. Por todo ello se hace necesario abordar las diferencias en su complejidad constitutiva, analizando las particulares relaciones que dan lugar a ordenamientos determinados: ordenamientos siempre en proceso y por lo tanto incompletos y parciales, contradictorios y heterogéneos, en los que no todos los elementos-actantes son «simplemente» discursivos o «simplemente» humanos.

## 5. Referencias bibliográficas

- AGRA RÓMERO, María Xosé, (2000): «Multiculturalismo, justicia y género», en Celia Amorós, (ed.), *Feminismo y Filosofía*, Madrid, Síntesis. (pp. 135-164).
- AHMED, Sara (1999): «“She’ll Wake Up One of Those Days and Find She’s Turned into a Nigger”: Passing Through Hybridity», Vikki Bell, (ed.), *Performativity & Belonging*, Londres, Sage. (pp. 87-106).
- AIZPURU DOMÍNGUEZ, Margarita y STEHEL, Ber (eds.) (2002): *El bello género: Convulsiones y Permanencias Actuales*, Madrid, Servicio de Publicaciones de la Comunidad de Madrid.
- BALIBAR, Etienne (1991): «¿Existe un neorracismo?», en Immanuel Wallerstein y Etienne Balibar, *Raza, Nación y Clase*, Madrid, Iepala. (pp. 30-48).



- BANTON, Michael (2000): «The Idiom of Race», en John Solomos y Les Back (eds.), *Theories of Race and Racism. A Reader*. Nueva York y Londres, Routledge. (pp. 51-63).
- BAUMANN, Gerd (2001): *El enigma multicultural*. Barcelona, Paidós.
- BERNASCONI, Robert (2001): «Who Invented the Concept of Race? Kant's Role in the Enlightenment Construction of Race», en Robert Bernasconi (ed.), *Race*. Oxford, Blackwell. (pp. 11-36).
- BHABHA, Homi (1996a): *The Location of Culture*. Nueva York y Londres, Routledge.
- (1996b): «Culture's In-Between», en Stuart Hall y Paul du Gay, (eds.), *Questions of Cultural Identity*. Londres, Sage. (pp. 53-60).
- BRAH, Avtar (1996): *Cartographies of Diaspora*. Nueva York y Londres, Routledge.
- BUTLER, Judith (1993): *Bodies that Matter: On the Discursive Limits of 'Sex'*. Londres, Routledge.
- (1999): *Gender Trouble. Feminism and the Subversion of Identity*. Nueva York y Londres, Routledge.
- CASADO APARICIO, Elena (1999): «Cyborgs, nómadas, mestizas... Astucias metafóricas de la praxis feminista», en Gabriel Catti e Iñaki Martínez de Albéniz, (coord.), *Las astucias de la identidad*. Zarautz (Guipuzkoa), Servicio Editorial de la Universidad del País Vasco. (pp. 41-59).
- CLIFFORD, James (1999): *Itinerarios Transculturales*. Barcelona, Gedisa.
- CALLON, Michel (1998): «El proceso de construcción de la sociedad. El estudio de la tecnología como herramienta para el análisis sociológico», en Miquel Doménech y Francisco Javier Tirado (eds.), *Sociología simétrica. Ensayos sobre ciencia, tecnología y sociedad*. Barcelona, Gedisa. (pp. 143-170).
- DAVIS, Angela Y. (1983): *Women, Race and Class*. Nueva York, Vintage Books.
- EMA LOPEZ, José, GARCÍA DÍAZ DE LA HERRERA, Silvia y SANDOVAL MOYA, Juan (2003): «Fijaciones políticas y trasfondo de la acción: movimientos dentro/fuera del socioconstruccionismo», *Política y Sociedad*, 40, (1), (pp. 71-86).
- FANON, Frantz (2001): «The Lived Experience of the Black», en Robert Bernasconi (ed.), *Race*. Oxford, Blackwell.
- FRASER, Nancy (1997): *Iustitia interrupta*. Santafé de Bogotá, Colombia, Siglo del Hombre/Universidad de los Andes.
- FOUCAULT, Michel (1992): *Genealogía del racismo*. Madrid, La Piqueta.
- (1998): *Historia de la sexualidad I. La voluntad de saber*. Madrid, S. XXI.
- FUSS, Diana (1995): «Interior Colonies. Frantz Fanon and the Politics of Identification», en *Identification Papers*, Nueva York y Londres, Routledge. (pp. 141-172).
- GARCÍA SELGAS, Fernando, ROMERO BACHILLER, Carmen y GARCÍA GARCÍA, Antonio (en prensa): «Sujetos e identidades en la globalización», en Margarita Barañano Cid (ed.) *La globalización económica. Incidencia en las relaciones económicas y sociales*. Madrid, Servicio de Publicaciones del Consejo Superior del Poder Judicial.
- GILROY, Paul (2001): *Between Camps. Nations, Cultures and the Allures of Race*. Londres, Peguin.
- GUILLAUMIN, Collette (1992): «"Ya lo sé, pero..." o los avatares de la noción de raza», *Archipiélago*, n.º 12. (pp. 52-60).
- HALL, Stuart (2000): «Conclusion: The Multi-Cultural Question», en Hesse Barner, (ed.), *Un/Settled Multiculturalisms: Diasporas, Entanglements, Transruptions*, Londres, Zed Books. (pp. 209-241).
- HARAWAY, Donna (1995): *Ciencia, Cyborgs y Mujeres. La Reinención de la Naturaleza*, Madrid, Cátedra.
- (1997): *Modest Witness@Second.Millennium.FemaleMan@Meets.OncoMouse™*. Nueva York y Londres, Routledge.
- (1999): «Las promesas de los monstruos: Una política regeneradora para otros inapropiados/bles», *Política y Sociedad*, 30, (pp. 121-163).
- KANT, Immanuel (2001): «On the Use of Teleological Principles in Philosophy» (1788), en Robert Bernasconi (ed.), *Race*. Oxford, Blackwell. (pp. 37-56).
- (1997): *Observaciones acerca de lo bello y de lo sublime* (1764). Madrid, Alianza.
- KITZINGER, Celia (1999): «Lesbian and Gay Psychology: Is it Critical?», *Annual Review of Critical Psychology*, vol.1, (pp. 50-66).
- KRISTEVA, Julia (1982): *The Powers of Horror. An Essay on Abjection*. Nueva York, Columbia University Press.
- KYMLICKA, Will (1996): *Ciudadanía multicultural*. Paidós, Barcelona.
- LALUEZA, Carles (2002): *Razas, racismo y diversidad*. Alzira, Algar Ed.

- LAMO DE ESPINOSA, Emilio (1995): «Fronteras culturales», en Emilio Lamo de Espinosa, (ed.), *Culturas. Es-tados, ciudadanos: Una aproximación al multiculturalismo en Europa*. Madrid, Alianza. (pp. 13-80).
- LATOUR, Bruno (1993): *Nunca hemos sido modernos*. Madrid: Debate.
- (1998): «De la mediación técnica: filosofía, sociología, genealogía», en Miquel Doménech y Francisco Javier Tirado (eds.), *Sociología Simétrica. Ensayos sobre ciencia, tecnología y sociedad*. Barcelona, Gedisa. (pp. 249-302).
- (2000). «When Things Strike Back: a Possible Contribution of «Science Studies» to the Social Sciences», *British Journal of Sociology*. 51.(1), (pp. 107-123).
- LAW, John (1992): «Notes on the Theory of the Actor Network: Ordering, Strategy and Heterogeneity», *Systems Practice*, vol. 5, n.º 4, (pp. 381-393).
- LOTT, Tommy (2001): «Du Bois's Anthropological Notion of Race», en Robert Bernasconi, (ed.), *Race. Blackwell Readers of Continental Philosophy*. Oxford, Blackwell. (pp. 59-83).
- (1999): *The Invention of Race. Black Culture and the Politics of Representation*. Malden, Massachusetts, Blackwell.
- MCCLINTOCK, Anne (1995): *Imperial Leather. Race, Gender and Sexuality in the Colonial Contest*. Nueva York y Londres, Routledge.
- OATES, Joyce Carol (1990): *Del Boreo*. Barcelona, Tusquet.
- OHIS, Margaret (1913): «A Perversion not Commonly Noted», *Journal of Abnormal Psychology*, n.º 8, Junio/Julio 1913. (pp. 113-116).
- ROMERO BACHILLER, Carmen y GARCÍA DAGUER, Silvia (2003): «Saturaciones identitarias: de excesos, materialidades, significación y sus (in)visibilidades», *Clepsydra. Revista de Estudios de Género y Teoría Feminista*, 2. (pp. 37-56).
- SAID, Edward (1990): *Orientalismo*. Madrid, Libertarias/Prodhufi, [1978].
- SARTORI, Giovanni (2001): *La sociedad multiétnica: plurilingüismo, multiculturalismo y extranjeros*. Madrid, Taurus.
- SILVEIRA GORSKI, Héctor C. (2000): «La vida en común en las sociedades multiculturales. Aportaciones para un debate», en Héctor C. Silveira Gorski, (ed.) *Identidades comunitarias y democracia*. Madrid, Trotta.
- SMITH, Barbara (ed.) (1983): *Home Girls: A Black Feminist Anthology*. Nueva York, Kitchen Table/Women of Color Press.
- SOMERVILLE, Siobhan B. (2000): *Queering the Color Line. Race and the Invention of Homosexuality in American Culture*. Durham y Londres, Duke University Press.
- SPIVAK, Gayatri Chakravorty (1980): «Translator's Preface», en Jacques Derrida, *Of Grammatology*. Baltimore y Londres, The John Hopkins University Press. (pp. ix-lxxxvii).
- STOLCKE, Verena (1998): «¿Es el sexo para el género como la raza para la etnicidad?», en Fernando Álvarez Uria, Jaime Pastor, Antonio G. Santesmases, Guillermo Rendueles, Javier Muguerza y Julia Varela (comp.), *Neoliberalismo versus Democracia*. Madrid, La Piqueta. (pp. 292-327).
- STOLER, Ann Laura (1995): *Race and the Education of Desire*. Durham y Londres, Duke University Press.
- TAYLOR, Charles (1994): «The Politics of Recognition», en Amy Gutman (ed.), *Multiculturalism. Examining the Politics of Recognition*. Princeton: Princeton University Press.
- TERRÉN, Eduardo (ed.) (2002): *Razas en conflicto: Perspectivas sociológicas*. Barcelona: Anthropos.
- YOUNG, Iris Marion (2000): *Justicia y la política de la diferencia*. Madrid, Cátedra.