

# EL RACISMO Y LA CRISIS DE LA CONCIENCIA MODERNA. CUESTIONES EPISTEMOLÓGICAS E HISTORIOGRÁFICAS

RACISM AND THE CRISIS OF MODERN CONSCIENCE.  
EPISTEMOLOGICAL AND HISTORIOGRAPHICAL ISSUES

ALBERTO BURGIO  
Università di Bologna  
<https://orcid.org/0000-0001-8740-0100>

Fecha de recepción: 18-9-21

Fecha de aceptación: 9-12-21

**Resumen:** *En estas páginas abordamos el problema estructural del ámbito de referencia del concepto "racismo". Nuestro objetivo es mostrar cómo es posible (y apropiado) formular, contrariamente a lo que se suele afirmar, todo el macrotexto racista en un modelo lógico unitario (§ 2) y en un sentido común compartido, en conexión con su génesis moderna (§ 3). A este respecto, proponemos considerar la "formación discursiva" racista (en el sentido de Foucault) la antítesis de los principios éticos modernos fundamentales (§ 4). Sobre esta base, formularemos una hipótesis en torno a las razones de su arraigo en el sentido común y su creciente generalización (§ 5-6). Finalmente, destacaremos las consecuencias negativas de la fragmentación del campo de investigación correspondiente (§ 7).*

**Abstract:** *In these pages, we face the problem of the structure of the reference field of the concept of 'racism'. We aim to show how, contrary to what is usually claimed, it is possible (and appropriate) to bring the entire racist macro-text back to a unitary logical model (§ 2) and to a common background of meaning, connected to its modern genesis (§ 3); in this regard we suggest seeing in the racist 'discursive formation' (in Foucault's meaning) the antithesis to the fundamental modern ethical principles (§ 4). On this basis, we will formulate a hypothesis regarding the reasons for its rootedness in shared meaning and its growing pervasiveness (§ 5-6), and finally we will highlight the negative consequences of the segmentation of the relative field of research (§ 7).*

**Palabras clave:** modernidad, universalismo, discriminación, conflictos éticos, racismo  
**Keywords:** modernity, universalism, discrimination, ethical conflicts, racism

## 1. INTRODUCCIÓN

La investigación teórica y la historiografía crítica sobre el racismo se mueven dentro de un campo muy fragmentado. Los estudios enfatizan la especificidad de los acontecimientos y contextos examinados o la diversidad de léxicos y los argumentos y propósitos de los textos analizados. Por esta razón, se llega incluso a poner en cuestión la definición de “racismo” y solo se alcanza un acuerdo en su consideración como concepto polimórfico y ambiguo. Rechazar el término “racismo” en plural es un recurso representativo de esta situación, como si el plural no supusiera también el singular y la necesidad de definirlo.<sup>1</sup>

¿Esta situación es inevitable? ¿Carece de consecuencias? En nuestra opinión, no. Sin perjuicio de la especificidad de los hechos históricos; sin perjuicio –por hacer referencia al caso paradigmático– de la diferencia ra-

---

<sup>1</sup> Véanse, a modo de ejemplo, K. A. APPIAH, “Racisms”, en D. T. GOLDBERG (ed.), *Anatomy of Racism*, University of Minnesota Press, Mineápolis, 1990, pp. 3-17; M. MAC AN GHAILL, *Contemporary Racisms and Ethnicities*, Open UP, Buckingham, 1999; F. BETHENCOURT, *Racisms. From the Crusades to the Twentieth Century*, Princeton UP, Princeton-Oxford, 2013. Según Paul Gilroy (“One Nation under a Grove”, en Goldberg [ed.], *Anatomy of Racism*, cit.), “no hay racismo en general”, por lo que “una perspectiva que enfatice la necesidad de lidiar con los racismos más que con un solo racismo ahistórico también supone un ataque implícito a la moda sobre la identificación de la raza y la etnia con la tradición” (p. 26). Por su parte, Michael P. Levine afirma que declinar “racismo” en singular refleja una “ofuscante simplificación excesiva” (“Philosophy and Racism”, en M. P. LEVINE y T. PATAKI [eds.], *Racism in Mind*, Cornell UP, Ítaca-Londres, 2004, p. 78). Recientemente, se ha puesto un mayor énfasis en la ambigüedad del concepto “racismo”: J. A. CORBETT, “Analyzing racism”, *Public Affairs Quarterly*, núm. 12-1, 1998, pp. 23-50; B. CARTER, *Realism and Racism. Concepts of Race in Sociological Research*, Routledge, Londres-Nueva York, 2000; J. ARTHUR, *Race, Equality, and the Burdens of History*, Cambridge UP, Cambridge, 2007; M. ELIAV-FELDON, B. ISAAC y J. ZIEGLER, “Introduction”, en *Id.* (eds.), *The Origins of Racism in the West*, Cambridge UP, Cambridge, 2009, p. 3; C. HOYT Jr., “The pedagogy of the meaning of racism: reconciling a discordant discourse”, *Social Work*, núm. 57-3, 2012, pp. 225-234; A. G. URQUIDEZ, *(Re)defining Racism: a Philosophical Analysis*, Palgrave Macmillan, Cham, 2020. Los mapas actualizados del debate teórico sobre el racismo los podemos encontrar, entre otros, en A. ATKIN, *The Philosophy of Race*, Acumen, Durham, 2012; L. FAUCHER, “Racism”, en P. C. TAYLOR, L. M. ALCOFF y L. ANDERSON (eds.), *The Routledge Companion to the Philosophy of Race*, Routledge, Londres-Nueva York, 2017, pp. 405-422.

dical entre el genocidio nazi de los judíos europeos y el exterminio de poblaciones coloniales, consideramos infundada la idea de que es imposible rastrear todas las manifestaciones del racismo hasta llegar a una definición unitaria, a la que consideramos responsable de serios inconvenientes teóricos y prácticos.

## 2. DOS LÓGICAS, UN CORPUS UNITARIO

Empecemos por tomar en consideración la estructura lógica de los argumentos racistas haciendo uso de una contribución teórica ahora clásica, *The force of prejudice* de Pierre-André Taguieff.<sup>2</sup> Uno de los principales méritos de este libro consiste en identificar las dos lógicas esenciales del discurso racista: la lógica *desigualitaria* o *de la jerarquización*, que subyace a la producción de jerarquías antropológicas funcionales a las relaciones de dominación o explotación; y la lógica *diferencialista*, encargada de afirmar la alteridad radical de las “razas”, además de servir a la segregación o eliminación física de los grupos considerados “extraños”. Mientras que, en el primer caso, el argumento racista está conectado al ejercicio de un poder jerárquico que incluye a quienes son “inferiores” (Taguieff habla de racismo “asimilacionista” o “antropofágico”), el segundo tipo hace referencia a procesos de “limpieza étnica”, desde el ostracismo hasta el exterminio (el racismo se define en este caso como “antropoemético”).<sup>3</sup>

Esta distinción es crucial y necesaria para el análisis de un tema complejo. Las dos lógicas subyacen a diferentes acontecimientos discursivos que, por lo general, se refieren a contextos sociales o políticos diferentes. Sin embargo, el énfasis en la discrepancia de las dos lógicas debería debilitarse. Taguieff las considera “irreconcilables”, lo que le lleva a argumentar que cualquier “teoría general de las racializaciones” debería “basarse en la irreductibilidad del racismo de la identidad/diferencia y el racismo de la jerar-

---

<sup>2</sup> P.-A. TAGUIEFF, *The Force of Prejudice. On Racism and its Doubles*, University of Minnesota Press, Mineápolis, 2001 (1987).

<sup>3</sup> Cf. P.-A. TAGUIEFF, *The Force of Prejudice*, cit., cap. 1. Sin desmerecer la importante contribución de Taguieff, cabe señalar que una tipología similar ya sustentaba, en parte, las relevantes contribuciones de Giuliano Gliozzi, en particular, *Adamo e il nuovo mondo. La nascita dell'antropologia come ideologia coloniale: dalle genealogie bibliche alle teorie razziali (1500-1700)*, La Nuova Italia, Florencia, 1977; “Poligenismo e razzismo agli albori del secolo dei lumi”, en Id., *Differenze e uguaglianza nella cultura europea moderna. Scritti 1966-1991*, Vivarium, Nápoles, 1993 (1979), ed. por A. Strumia, pp. 255-87.

quización o desigualitario”.<sup>4</sup> Varias consideraciones demuestran, a nuestro juicio, la falta de fundamento de esta valoración.

En primer lugar, como observó Michel Wieviorka, las dos lógicas convergen en *el terreno fáctico*: “Si desde el punto de vista analítico se ha de distinguir entre inferiorización y diferenciación, no se debe olvidar tampoco que el racismo solo se desplegará realmente en un contexto en el que ambos aspectos aparezcan asociados, en la referencia simultánea –por contradictoria que pueda parecer– a una diferencia y a una desigualdad, en la tensión necesaria y más o menos insoluble entre el llamamiento a la división del cuerpo social y el llamamiento a su unidad”.<sup>5</sup> Las dos lógicas diferentes resultan, *de hecho*, complementarias. Sin embargo, lo más importante en nuestra opinión es que esa convergencia también tiene lugar *a nivel discursivo*.

En muchas antropologías de los siglos XVII y XVIII centradas en la desigualdad de las “razas”, la raza humana –concebida como una “gradación de los animales”–,<sup>6</sup> deriva en el mundo de los “brutes”<sup>7</sup> por medio de círculos intermedios que consisten en “*demi-hommes*”,<sup>8</sup> “*gente più bestiale*,

<sup>4</sup> P.-A. TAGUIEFF, *The Force of Prejudice*, cit., pp. 21 y 134. Al enfatizar la imposibilidad de rastrear el racismo hasta un marco discursivo unitario, Taguieff aclaró recientemente que el significado de su investigación consiste en presentar el racismo “comme phénomène ni un ni unique, comme structure complexe et paradoxale” (“Figures de la pensée raciale”, *Cités*, núm. 4, 2008, p. 195). La tendencia de Taguieff a fragmentar el campo de la investigación sobre el racismo también se ve confirmada por la distinción entre “racismo” y “racialismo” que propone en *La Couleur et le sang. Doctrines racistes à la française*, Mille et une nuits, París, 1998. Sobre el concepto “racialización”, véase R. MILES, *Racism*, Routledge, Londres, 1989, p.75; R. BAROT, “Racialisation: The genealogy and critique of a concep”, *Ethnic and Racial Studies*, núm. 24-4, 2001, pp. 601-618; A. HOCHMAN, “Racialization: a defense of the concept”, *Ethnic and Racial Studies*, núm. 42-8, 2019, pp. 1245-1262.

<sup>5</sup> M. WIEVIORKA, *The Arena of Racism*, Sage, Londres, 1995 (1991), pp. 119-120. En este sentido, Wieviorka define el racismo como “un modo de gestión de dos principios (de inferiorización y de diferenciación)” (p. 253). [Trad. esp.: *El espacio del racismo*, Paidós, Barcelona, 1992, p. 252].

<sup>6</sup> W. PETTY, “The scale of animals” (1677), en *The Petty Papers. Some Unpublished Writings of sir William Petty*, vol. II, Constable, Londres, ed. por el Marqués de Lansdowne, 1927, p. 31.

<sup>7</sup> “La première nuance après l’homme est celle des animaux anthropomorphes ou à figure humaine, dont il serait fort à désirer de connaître toutes les séries, parce qu’elles établissent un passage insensible de l’homme aux quadrupèdes” (P. COMMERSON, “Sommaire d’observations d’histoire naturelle”, en F.-B. de MONTESSUS DE BALLORE, *Martyrologe et biographie de Commerson*, Marceau, Chalon-sur-Saône, 1889 [1766]).

<sup>8</sup> P. COMMERSON, “Sur les nom de Madagascar” (1771-1772), en G.-L. LECLERC DE BUFFON, *Histoire naturelle*, “De l’Homme”, “Variétés dans l’espèce humaine” (adición de 1777),

*che ragionevole*” (“gente más bestial que razonable”),<sup>9</sup> “*individus, qui ressemblent moins à des hommes qu’à des animaux sauvages*”.<sup>10</sup> La inferioridad de las “razas” imperfectas se mezcla, en un *continuum* degenerativo, con la alteridad de seres subhumanos y bestiales. De hecho, el estudio del vasto *corpus* textual que se consagró a la invención de las “razas” en la cultura europea entre los siglos XVII y XX permite identificar un *núcleo lógico idéntico* subyacente a los más diversos constructos teóricos. Tanto si se inscribe en un esquema desigualitario como si se refiere a la antropología diferencialista, la representación de cualquier grupo humano como una “raza” siempre resulta, al examinarlo más de cerca, de la sinergia de cuatro elementos: holismo (la correlación entre el cuerpo y las características morales); esencialismo (la transcripción en clave naturalista de las características históricas del grupo racializado); fijismo (la configuración de las características sobresalientes de la “raza” como algo estable en el tiempo); reduccionismo (la anulación de las características individuales de los miembros del grupo, considerados idénticos entre sí).<sup>11</sup> Limitémonos, por el momento, a las dos principales elaboraciones del discurso racista: la “raza negra” y la “raza judía”.

---

en *Œuvres complètes de Buffon*, vol. II, nueva ed. revisada por A. Richard, Pourrat, París, 1839, p. 661.

<sup>9</sup> G. A. CAVAZZI, *Istorica descrizione de tre regni; Congo, Matamba, et Angola, situati nell’Etiopia inferiore occidentale e delle missioni apostoliche esercitateui da Religiosi Capuccini*, Monti, Bologna, 1687, p. 131.

<sup>10</sup> C. de PAUW, *Recherches philosophiques sur les Américains, ou Mémoires intéressants pour servir à l’histoire de l’espèce humaine*, vol. II, Decker, Berlín, 1771 (1768), p. 30.

<sup>11</sup> Entre los autores que convergen en la estructura unitaria del discurso racista, cabe señalar a George Mosse, para quien el racismo es una *Weltanschauung* y una “gran ideología”. Cf. *Toward the Final Solution. A History of European Racism*, Madison, The University of Wisconsin Press, 1985 (1978), pp. IX, XXX, 231-234; David Theo Goldberg, quien sugiere la consideración del racismo como un “campo del discurso”, caracterizado por la “unidad en la diversidad” (“Ranking the field of the discourse of racism”, *Journal of Black Studies*, núm. 18 vol. 1, 1987, p. 59); Michel Wieviorka, según el cual las diferencias entre casos nacionales concretos en Europa “no deberían hacernos pasar por alto la unidad profunda que existe dentro del fenómeno del racismo” (“Racism and modernity in present-day Europe”, *Thesis Eleven*, núm. 35 vol. 1, 1993, p. 60). El antisemitismo como parte del espacio discursivo e ideológico del racismo ha sido afirmado más recientemente en la *Declaración de Jerusalén sobre el antisemitismo* (2021), que considera al primero una forma específica del segundo. Dado que “es racista esencializar (tratar un rasgo del carácter como constitutivo) o hacer extensivas generalizaciones negativas sobre una población determinada”, el primer artículo de la *Declaración* establece que “lo que es cierto para el racismo en general es cierto para el antisemitismo en particular”.

Como es bien sabido, William Petty fue uno de los primeros autores en argumentar que los africanos se diferenciaban de los europeos no solo por los rasgos fenotípicos (color de piel, cabello, estructura de la cara y el cráneo, etcétera), sino también por las “cualidades internas de su mente”.<sup>12</sup> Esta convicción fue compartida por quienes, como Voltaire, creían que la Naturaleza había grabado en el cuerpo de los “nègres” signos indelebles de su inteligencia inferior y su destino (ser “*les esclaves des autres hommes*”).<sup>13</sup> Voltaire también precisó que esos “*caractères*” no cambiaban con el paso de los siglos, y Gobineau se hizo eco de ellos, prediciendo que la raza negra (“*la variété mélanienne*”) “*ne sortira jamais du cercle intellectuel le plus restreint*”.<sup>14</sup> Con respecto a las características individuales, estas no tienen importancia entre las “razas” inferiores. Como observó Gustave Le Bon, “*on fait aisément un bachelier ou un avocat d’un nègre*” –de cualquier “nègre”–, que seguiría siéndolo igualmente porque no se ejercía “*sans action sur sa constitution mentale*”.<sup>15</sup>

De manera similar, en el imaginario antisemita, los cuerpos de los judíos presentan signos inequívocos de su relación con el diablo: tumores y abscesos, verrugas, cuernos y pezuñas hendidas. Los frenólogos se propusieron demostrar la peculiaridad de los cráneos judíos (como hicieron con los de los “negros”)<sup>16</sup> y, aún a finales del siglo XIX, Édouard Drumont veía signos “*de l’hypocrite et du traître*” en su “*main moelleuse et fondante*”.<sup>17</sup> Incluso estas peculiaridades congénitas persisten en el tiempo y caracterizan la “raza”, algo que llevó al antropólogo William Frédéric Edwards, autor de un breve tratado sobre las “características fisiológicas de las razas humanas”, a afirmar que “*un juif anglais, français, allemande, italien, espagnol, portugais, est toujours un juif par la figure*”, y que todos los judíos “*ont les mêmes caractères de formes et de proportions*”, de modo que “*se ressemblent tous dans des climats divers*”.<sup>18</sup>

<sup>12</sup> W. PETTY, *The Scale of Animals*, cit. p. 31.

<sup>13</sup> *Essai sur les Mœurs et l’esprit des nations*, CXLV, en *Œuvres complètes de Voltaire avec des remarques et des notes*, vol. XXIII, Baudouin frères, París, 1827 (1756), p. 103.

<sup>14</sup> *Essai sur l’inégalité des races humaines*, LXVI, Belfond, París, 1967 (1853-1855), p. 205.

<sup>15</sup> *Lois psychologiques de l’évolution des peuples*, Alcan, París, 1909<sup>9</sup> (1894), p. 33 [Trad. esp.: *Leyes psicológicas de la evolución de los pueblos*, Daniel Jorro, Madrid, 1912].

<sup>16</sup> Cf. L. POLIAKOV, *Histoire de l’antisémitisme de Voltaire à Wagner*, Calmann-Lévy, París, 1968, p. 157.

<sup>17</sup> *La France juive*, Édition populaire, Palmé, París, 1888, p. 21.

<sup>18</sup> *Des caractères physiologiques des races humaines considérés dans leurs rapports avec l’histoire*. Letter à M. Amédée Thierry, Dondey-Dupré, París, 1841 (1828), p. 13.

### 3. LA MODERNIDAD DEL RACISMO

Como veremos (§ 5), el reconocimiento de un núcleo lógico común nos permitirá reconocer la connotación estrictamente racista de los estereotipos que convierten en inferiores a determinados seres o los deshumanizan, y que se crean en detrimento de aquellas figuras diferentes de las canónicas (judíos, “negros” y poblaciones coloniales en general). No obstante, la unidad del macrotexto racista resulta evidente, sobre todo, si tenemos en cuenta su contenido ideológico.

En torno a la génesis del racismo –sus orígenes antiguos, medievales o modernos– siempre han existido controversias que están destinadas a persistir, dada la circularidad de las tesis en conflicto. Las periodizaciones dependen en gran medida de cómo se defina el racismo, y viceversa, y esto hace que todas las posturas sobre el tema puedan mantenerse hasta cierto punto. A favor de la tesis de la génesis moderna del racismo, sin embargo, se encuentra un elemento crucial, sobre el que existe un amplio consenso. Con la transición a la modernidad burguesa –tras las conquistas coloniales en las Américas, el desarrollo del comercio intercontinental de esclavos africanos y el inicio, en la Península Ibérica, de las políticas que “purificasen” la Europa cristiana de la “escoria” infiel–, el discurso sobre las “razas humanas” vivió un gran avance en términos de coherencia interna, sistematización y conciencia del objetivo. A partir de finales del siglo XVII, y con mayor intensidad durante el siglo XVIII, los argumentos y estereotipos estigmatizadores muy presentes en la cultura clásica y medieval convergieron en un *corpus* ideológico orgánico.<sup>19</sup> El aporte de la investigación científica al campo médi-

<sup>19</sup> Sobre la génesis moderna del racismo, véanse T. HOLT, *The Problem of Race in the Twenty-first Century*, Harvard UP, Cambridge, 2002; D. BINDMAN, *Ape to Apollo: Aesthetics and the Idea of Race in the 18<sup>th</sup> Century*, Reaktion Books, Londres, 2002; N. BANCEL, T. DAVID y D. THOMAS (eds.), *The Invention of Race. Scientific and Popular Representations*, Routledge, Nueva York-Londres, 2014; V. SETH, “The origins of racism. A critique of the history of ideas”, *History and Theory. Studies in the Philosophy of History*, núm. 59-3, 2020, pp. 343-368. Sobre la contribución del pensamiento filosófico moderno a la elaboración del discurso racista, véanse R. H. POPKIN, “The Philosophical Basis of Modern Racism”, en *Id.*, *The High Road to Pyrrhonism*, ed. por R. A. Watson y J. E. Force, Austin Hill Press, San Diego, 1980 (1974), pp. 79-102; D. T. GOLDBERG, “Modernity, race, and morality”, *Cultural critique*, núm. 24, 1993, pp. 193-227; S. E. BABBITT y S. CAMPBELL (eds.), *Racism and Philosophy*, Cornell UP, Ítaca-Londres, 1999; A. VALLS (ed.), *Race and Racism in Modern Philosophy*, Cornell UP, Ítaca-Londres, 2005; R. BERNASCONI, “The Philosophy of Race in Nineteenth Century”, en D. MOYAR (ed.), *The Routledge Companion to Nineteenth Century Philosophy*, Routledge, Londres-Nueva York, 2010, pp. 498-521; J. E. H. SMITH, *Nature, Human Nature, and Human Difference:*

co, biológico y naturalista fue decisivo en este sentido, sin que ello supusiera la dispersión de la tradición teológica.<sup>20</sup>

La conciencia de la modernidad del racismo es un hecho importante, un potencial antídoto contra la tentación de considerar el racismo como un residuo arcaico destinado a desaparecer de manera espontánea. Sin embargo, es posible que, hasta ahora, no todas las implicaciones de este hecho hayan sido valoradas en su justa medida.

La primera implicación, de gran importancia, se refiere a un corolario definitorio. Si afirmamos la modernidad del racismo es porque consideramos decisivo el establecimiento de un *corpus* ideológico y textual coherente y sistemático dirigido a afirmar la inferioridad o alteridad de un grupo humano. La violencia en sí misma es atemporal; en todas las épocas, los grupos humanos (enemigos, extraños o minorías) han sido sometidos o exterminados, desterrados o esclavizados. Se puede decir que la violencia es, *en general*, uno de los pilares de las sociedades humanas. El elemento novedoso (de la modernidad) se refiere a la esfera discursiva: el conjunto de narrativas (teorías, formulaciones teológicas o científicas, conceptos y taxonomías) que interpretan la violencia –y, como se dice, la justifican– a través de antropologías *ad hoc*. La razón por la que decimos que el racismo es hijo de la modernidad burguesa es el establecimiento en Europa, a partir de finales del siglo XVII, de un discurso sistemático y consciente en sí mismo, dedicado a la invención de las “razas humanas”. Esto implica que, si se usa de manera rigurosa, el término “racismo” se refiere a este sistema discursivo. Adoptar la tesis de la génesis moderna del racismo implica relacionar el término con la *esfera discursiva* (con una *constelación ideológica*), no con un conjunto de hechos. Implica, en otras palabras, apropiarse –haciendo referencia a la ti-

---

*Race in Early Modern Philosophy*, Princeton UP, Princeton, 2015; A. MORRIS-REICH y D. RUPNOW (eds.), *Ideas of Race in the History of Humanities*, Palgrave MacMillan, Cham, 2017. Interesantes comentarios sobre la opacidad del debate en torno a los orígenes del racismo, en A. HOCHMAN, “Is ‘race’ modern? Disambiguating the question”, *du Bois Review*, núm. 16 vol. 2, 2019, pp. 647-665.

<sup>20</sup> Varios estudios recientes han insistido de manera diferente en la convergencia e hibridación de los elementos teológicos y naturalistas en el contexto del macrotexto racista. Véanse al menos, a este respecto, D. K. BUELL, *Why This New Race: Ethnic Reasoning in Early Christianity*, Columbia UP, Nueva York, 2005; J. HICKMAN, “Globalization and the Gods, or the political theology of ‘race’”, *Early American Literature*, núm. 45-1, 2010 (*Methods for the Study of Religion in Early American Literature*), pp. 145-182; D. KLINE, *Racism and the Weakness of Christian Identity: Religious Autoimmunity*, Routledge, Londres-Nueva York, 2020.



pología propuesta por Joshua Glasgow- de la interpretación “cognitiva” o “doxástica” del racismo.<sup>21</sup>

La segunda implicación, más relevante si cabe, de la génesis moderna del macrotexto racista se relaciona con su contenido y, en nuestra opinión, proporciona una confirmación adicional de la tesis de su estructura unitaria, de la existencia de un *corpus* textual orgánico, aunque complejo y articulado. Estamos ante la cuestión más importante de todas, el *quid* de nuestra hipótesis.

#### 4. EL RACISMO COMO LA ANTÍTESIS DEL UNIVERSALISMO MODERNO

Anteriormente, al referirnos a la lógica del discurso racista, señalábamos cómo las teorías racistas ordenan las relaciones entre las “razas humanas” en base a dos criterios fundamentales: *verticalmente*, por desigualdad; *horizontalmente*, por diferencia. Preguntémonos ahora: esta configuración dual del discurso racista, ¿constituye un dato en sí mismo, independiente de la génesis moderna de este último? O bien ¿un vínculo significativo la conecta con la estructura ideológica de la modernidad burguesa y, a través de ella, con la configuración material de los procesos sociales y las dinámicas políticas (dinámicas de reproducción capitalista, relaciones de poder, formas jurídicas, estructura de las esferas institucionales) característicos del mundo moderno?

Responder a esta pregunta no es difícil si aceptamos considerar el universalismo como principio normativo fundamental del “proyecto incompleto” de la modernidad burguesa. El Tercer Estado luchó contra los privilegios estamentales y la gestión patrimonialista de las instituciones; el iusnaturalismo moderno definió sus principios en función de individuos libres e iguales;

---

<sup>21</sup> Cf. J. GLASGOW, “Racism as disrespect”, *Ethics*, núm. 120 vol. 1, 2009, pp. 64-93. Los argumentos para apoyar esta interpretación provienen, entre otros, de H. M. BRACKEN, “Philosophy and racism”, *Philosophia*, núm. 8, 1978, pp. 241-260; D. T. GOLDBERG, “Racism and rationality: the need for a new critique?”, *Philosophy of the Social Sciences*, núm. 20 vol. 3, 1990, pp. 317-350; N. ZACK, “Philosophy and racial paradigms”, *Journal of Value Inquiry*, núm. 33 vol. 3, 1999, pp. 299-317; T. SHELBY, “Is racism in the heart?”, *Journal of Social Philosophy*, núm. 33 vol. 3, 2002, pp. 411-420. Veáanse también R. MILES y M. BROWN, *Racism*, Routledge, Londres, 2003<sup>2</sup>, p. 9 (“Así, mantenemos con tenacidad la concepción del racismo como ideología, porque representa a los seres humanos y las relaciones sociales de una manera distorsionada, sin negar nunca que, como ideología, el racismo puede estar profunda y simultáneamente arraigado en la *Weltanschauung* contemporánea y en el centro de la lucha de quienes desafían su hegemonía”).

el Estado de derecho fue concebido como garante de la libertad religiosa, la justicia y la paz. Según sus valores e ideales, la modernidad burguesa se presentó (y fue entendida) como la época de la igualdad, la libertad y el derecho al reconocimiento *de todos los seres humanos*. Si esto es cierto, es fácil comprender la relación polémica –de antagonismo radical– que el racismo ha mantenido, desde que se estableció por primera vez, con los principios básicos de la época en que vio la luz. Hijo de la modernidad, el discurso racista ha representado, *en todas sus formas y manifestaciones*, la antítesis perfecta.<sup>22</sup>

No se trata de hipótesis *a priori*, sino de lo que muchos textos afirman más o menos explícitamente. Locke, que invirtió capital en el comercio de esclavos y atribuyó a los hombres libres de la Provincia de Carolina un “poder y autoridad absolutos sobre sus esclavos negros”,<sup>23</sup> quiso señalar, “sin perjudicar a la humanidad”, que “hay una mayor distancia entre algunos hombres y otros [...] que entre algunos hombres y ciertas bestias”.<sup>24</sup> Al defender la legitimidad de la esclavitud, Voltaire declaró indiscutible la desigualdad entre los hombres, aclarando que “*les Nègres sont les esclaves des autres hommes*” debido a los diferentes “*degrés de génie*” y a la natural “*supériorité*” de los blancos.<sup>25</sup> A raíz de la Revolución, Saint-Simon se hizo eco de estas afirmaciones. En su opinión, la fisiología moderna demostró que “*le Nègre, d’après son organization, n’est pas susceptible, à condition égale d’éducation, d’être élevé à la même hauteur d’intelligence que les Européens*”. Con la “*application aux Nègres des principes d’égalité*”, los revolucionarios se habían posicionado, por tanto, en contra de los descubrimientos de la ciencia y el orden natural de las

<sup>22</sup> Fredrickson se ha centrado en esta conexión. Según él, la incidencia del racismo deriva precisamente del hecho de que “se desarrolló en un contexto que presumía la igualdad humana del mismo tipo”; la “interacción dialéctica entre una premisa de igualdad y un prejuicio intenso hacia ciertos grupos” –una característica exclusiva del occidente moderno– constituye, en la opinión de Fredrickson, “una condición previa al pleno florecimiento del racismo como ideología o cosmovisión” (cf. *Racism: a Short History*, Princeton UP, Princeton, 2002, pp. 11-12).

<sup>23</sup> *The Fundamental Constitutions of Carolina*, § CX, en J. LOCKE, *The Works*, Tegg (et alii), Londres, 1823 (1669), vol. X, p. 196. Sobre las inversiones de Locke en el comercio de esclavos y el perfil racista de sus argumentos en defensa de la esclavitud, véanse D. T. GOLDBERG, “Modernity, race, and morality”, cit., pp. 206-208; J. FARR, “Locke, natural law, and new world slavery”, *Political Theory*, núm. 36-4, 2008, pp. 495-522; H. BREWER, “Slavery, sovereignty, and ‘inheritable blood’: Reconsidering John Locke and the origins of American slavery”, *The American Historical Review*, núm. 122-4, 2017, pp. 1038-1078.

<sup>24</sup> “An Essay Concerning Human Understanding”, IV.xx.5, en J. LOCKE, *The Works*, vol. II, cit., p. 163.

<sup>25</sup> *Essai sur les Mœurs et l’esprit des nations*, CXLV, cit., p. 103.

cosas.<sup>26</sup> La inferioridad cognitiva de los “negros” era un lugar común frente al que el principio de igualdad se desvanecía hasta convertirse en un utopismo vano.

Por supuesto, como se ha señalado autorizadamente,<sup>27</sup> no todos eran de la misma opinión. Condorcet, una de las voces más reconocidas del “*nigrophilisme*”, afirmó haber considerado siempre a los esclavos negros como “*frères*”, a quienes la naturaleza había dado “*le même esprit, la même raison, les mêmes vertus que les blancs*”,<sup>28</sup> y preguntó cómo alguien podía, “*sans rougir, réclamer ces déclarations des droits, ces remparts inviolables de la liberté, de la sûreté des citoyens, si chaque jour on se permet d’en violer soi-même les articles plus sacrés*”.<sup>29</sup> A su vez, Ottobah Cugoano, que había sido capturado a la edad de trece años en la “Costa de Oro” y transportado como esclavo a Granada, escribió que las profecías de la “*liberté universelle*” formuladas por intelectuales muy implicados en el sistema esclavista eran tan creíbles como las lágrimas de cocodrilo, “*qui pleure sur sa proie en la dévorant*”.<sup>30</sup> El hecho es que innumerables testimonios de defensores y adversarios de la esclavitud muestran cómo el vínculo problemático –la “*contradiction singulière*”, por usar las palabras de Cavalier de Jaucourt–<sup>31</sup> que conectaba el racismo colonial con los principios del universalismo moderno estaba muy presente en todos ellos.

Lo mismo puede decirse del racismo antisemita, que niega la singularidad de la especie o la pertenencia a la raza humana de los judíos, encerrados en guetos también porque se les consideraba una fuente de contaminación

<sup>26</sup> “Lettres d’un habitant de Genève à ses contemporains” (1803), en C. H. de SAINT-SIMON, *Œuvres complètes*, vol. I, ed. por J. Grange, P. Musso, P. Régnier y F. Yonnet, Puf, París, 2012, vol. I, p. 121.

<sup>27</sup> J. ERHARD, *Lumières et esclavage. L’esclavage colonial et l’opinion publique en France au XVIII<sup>e</sup> siècle*, Versailles, París, 2008.

<sup>28</sup> J. SCHWARTZ, “Réflexions sur l’esclavage des nègres” (1781), en *Œuvres de Condorcet*, vol. VII, ed. por D.-F. Arago y A. Condorcet O’Connor (1847-1849), Frommann [Günther Holzboog], Stuttgart-Bad Cannstatt, 1968, p. 63.

<sup>29</sup> *Au corps électoral, contre l’esclavage des noirs* (1789), en *Œuvres de Condorcet*, vol. IX, p. 471.

<sup>30</sup> O. CUGOANO, *Réflexions sur la traite et l’esclavage des nègres, traduites de l’anglais d’Ottobah Cugoano, Africain, esclave à la Grenade et libre en Angleterre*, Royer, Londres-París, 1788, p. 31.

<sup>31</sup> “Esclavage”, en *Encyclopédie ou dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers... Mis en ordre et publié par M. Diderot [et] M. d’Alembert* (1751-1772), *Table analytique et raisonnée*, vol. II, Pellet, Ginebra, 1780, p. 763.

de la especie.<sup>32</sup> Culpable del “*scelus omnium atrocissimum*”,<sup>33</sup> el judío en el mundo cristiano es el otro *par excellence*, el Anticristo (el enemigo interno) infiltrado por el diablo.<sup>34</sup> Como hemos visto, incluso su cuerpo atestigua, a ojos de los antisemitas, una alteridad radical, por la que discurren los límites de la especie humana. Y como muestra el famoso lema de Erasmo (“Si ser cristiano significa odiar a los judíos, entonces todos los aquí presentes somos notables cristianos”),<sup>35</sup> la aversión hacia los judíos tiene un lado identitario y conduce al comunitarismo, a la negación del ideal universalista de un Iglesia abierta indiscriminadamente a todos los seres humanos, tanto si eran *naturales* como *renati* en la fe de Cristo. El punto al que conducía este declive particularista había surgido unos años antes, con la aprobación, por Alejandro VI, del estatuto de *limpieza* que sancionaba la exclusión de las órdenes religiosas de los cristianos nuevos, es decir, de los judíos “convertos”.<sup>36</sup>

Ya fueran cristianos o judíos, el principio universal que incluye a los primeros excluye a los segundos por definición y, por tanto, se niega a sí mismo. Cuando, en vísperas de la llegada al poder de Hitler, Ernst Jünger calificó de locura la pretensión de ser tanto alemán como judío;<sup>37</sup> cuando Carl Schmitt emprendió la “purificación” de las bibliotecas y la literatura jurídica alema-

<sup>32</sup> M. KRIEDEL, “Un trait de psychologie sociale dans les pays méditerranéens du bas moyen âge. Le juif comme intouchable”, *Annales. Economies, sociétés, civilisations*, núm. 31 vol. 2, 1976, pp. 326-330.

<sup>33</sup> “Agos gar epraxan to panton anosiotaton, to Soteri tou ghenous ton anthropon epibouleusantes” (*Kata Kelsou* [248 d. C.], IV, 22, en *Patrologia graeca*, vol. XI [Origenis opera omnia, t. I, 1857], columnas 1055-1058).

<sup>34</sup> J. ISAAC, *L'enseignement du mepris. Vérité historique et mythes théologiques*, Fasquelle, París, 1962; G. TODESCHINI, *Les marchands et le temple. La société chrétienne et le cercle vertueux de la richesse du moyen-âge à l'époque moderne*, Albin Michel, París, 2017 (2002); J. K. CARTER, *Race: a Theological Account*, Oxford UP, Oxford, 2008.

<sup>35</sup> “Si Christianum est odisse Judæos, hic abunde omnes Christiani sumus” (*Opus epistolarum Desiderii Erasmi Roterdami*, ed. por P. S. Allen, Clarendon Press, Oxford, 1992, vol. IV [1519-1521], p. 46: carta del 11 de agosto de 1519 a Jacob Hoogstraten). Sobre la abierta judeofobia de Erasmo, véase S. MARKISH, *Erasmus and the Jews*, The University of Chicago Press, Chicago-Londres, 1986, pp. 35-37, 69-74, 81-91, 104-106.

<sup>36</sup> F. BETHENCOURT, *Racisms: From the Crusades to the Twentieth Century*, Princeton UP, Princeton, 2015, p. 157 (“Por primera vez en la historia, el ideal de una Iglesia cristiana universal, es decir, la igualdad de los creyentes de diferentes orígenes étnicos, fue negada sistemáticamente a largo plazo”. Cf. J. H. FRANCO, *Sangre limpia, sangre española. El debate de los estatutos de limpieza (siglos XV-XVIII)*, Cátedra, Madrid, 2011).

<sup>37</sup> “Über Nationalismus und Judenfrage”, *Süddeutsche Monatshefte*, núm. 27-12, 1930, (*Die Judenfrage*), p. 845 “Im gleichen Maße, in dem der deutsche Wille an Schärfe und Gestalt gewinnt, wird für den Juden auch der leiseste Wahn, in Deutschland Deutscher sein zu können, unvollziehbarer

nas empezando por las obras de juristas judíos considerándola un “exorcismo saludable”, esencial para preservar “la pureza intacta de nuestro pueblo alemán”;<sup>38</sup> cuando Alfred Rosenberg afirmó que contra la “lepra judía” era necesario adoptar un “sólido humanitarismo biológico”, descartando cualquier sentimentalismo y humanitarismo afectado:<sup>39</sup> en todos estos casos, el antisemitismo entraba explícitamente en conflicto con el universalismo, como su antítesis consciente.<sup>40</sup> El hecho de que los judíos hayan sido tradicionalmente demonizados y perseguidos porque se identifican, a su vez, con lo universal,<sup>41</sup> no es ajeno a este hecho. Según el más clásico de los mecanismos proyectivos, el perseguidor atribuye la responsabilidad de sus actos al perseguido: quien destruye la universalidad se justifica a sí mismo haciendo de esta última una falta.

Incluso en esta perspectiva, “negros” y “judíos” parecen estar unidos en el discurso racista. Así como los primeros, esclavizados y “transportados”, se convirtieron en el icono de la igualdad negada; los judíos, desterrados de la Ciudad de los cristianos, se convirtieron en el icono de la fraternidad negada. Después de todo, James Hunt, cofundador y presidente de la Sociedad

---

*werden, und er wird sich vor seiner letzten Alternative sehen, die lautet: in Deutschland entweder Jude zu sein oder nicht zu sein”).*

<sup>38</sup> “Die deutsche Rechtswissenschaft im Kampf gegen den jüdischen Geist”, *Deutsche Juristen-Zeitung*, núm. 41-20, 1936, columnas 1195-1196, 1199.

<sup>39</sup> La expresión, atribuida a Alfred Rosenberg, aparece en el diario de Paulheinz Wantzen el 8 de mayo de 1943 (*Das Leben im Krieg 1939-1946. Ein Tagebuch. Aufgezeichnet in der damaligen Gegenwart*, Das Dokument, Bad Homburg, 1999, p. 1093; citada en P. FRITZSCHE, *Life and Death in the Third Reich*, The Belknap Press of Harvard UP, Cambridge-Londres, 2008, p. 285). Sobre la estrategia de deshumanización de los judíos en Rosenberg, véase J. STEIZINGER, “The significance of dehumanization: Nazi ideology and its psychological consequences”, *Politics, Religion & Ideology*, núm. 19-2, 2018, pp. 139-157.

<sup>40</sup> Sobre la esencia antiuniversalista de la ideología nazi, véanse D. BÖHLER, “Die deutsche Zerstörung des politisch-ethischen Universalismus. Über die Gefahr des -heute (post-)modernen- Relativismus und Dezisionismus”, en W. KUHLMANN (ed.), *Zerstörung des moralischen Selbstbewußtseins: Chance oder Gefährdung?*, Suhrkamp, Fráncfort, 1988, pp. 166-216; E. TUGENDHAT, “Der moralische Universalismus in Konfrontation mit der Nazi-Ideologie”, en Fritz Bauer Institut, W. KONITZER y R. GROSS (eds.), *Moralität des Bösen. Ethik und nationalsozialistische Verbrechen*, Campus, Fráncfort-Nueva York, 2009, pp. 61-75; W. KELLERWESSEL, “Universalism and Moral Relativism: on some Aspects of the Modern Debate on Ethics and Nazism”, en W. BIALAS y L. FRITZE (eds.), *Nazi Ideology and Ethics*, Cambridge Scholars, Newcastle, 2014, pp. 367-387.

<sup>41</sup> Como es bien sabido, esta es la tesis principal del análisis sartriano sobre el antisemitismo. Véase, en particular, *Réflexions sur la question juive*, Morihien, París, 1946, pp. 29-30, 148, 152, 168, 175.

Antropológica de Londres, solo fue más claro que los demás cuando dijo que estaba convencido de que, si la antropología, la frenología y la fisiognomía eran impopulares, se debía al hecho de que, al documentar la desigualdad de las “razas”, estas nuevas ciencias habían demostrado toda la incoherencia de los “derechos altisonantes de igualdad universal, fraternidad y hermandad”.<sup>42</sup> En general, los textos que hemos mencionado (pero los ejemplos podrían multiplicarse *ad libitum*) muestran cómo el discurso racista *en su totalidad* niega los ejes axiológicos de la “conciencia moderna”; cómo este hijo degenerado de la modernidad, en sus dos formas fundamentales (desigualitaria y diferencialista), se ha constituido en lo contrario de sus principios éticos. Considerada seriamente, la génesis moderna del racismo corrobora la tesis de la unidad –lógica y en términos de contenido– del macrotexto racista, para definir que, en nuestra opinión, ninguna noción parece más adecuada que la foucaultiana de “formación discursiva”.

En la *Arqueología del saber*, Foucault, cuando describe el lento proceso de formación del conocimiento como un discurso orgánico que parte de una multiplicidad de aportaciones mutuamente independientes, destaca la tortuosidad de un proceso sin sujeto, en el transcurso del cual, sin embargo, un orden unitario surge de manera espontánea.

“Œuvres différentes”, “livres dispersés”, una “masse de textes” y una multitud de autores “qui se connaissent et s’ignorent, se critiquent, s’invalident les uns les autres, se pillent, se retrouvent, sans le savoir et entrecroisent obstinément leurs discours singuliers en une trame dont ils ne sont point maîtres, dont ils n’aperçoivent pas le tout et dont ils mesurent mal la largeur”. Lo que conecta todos estos elementos, su denominador común en el desarrollo del discurso, es una “formación discursiva”, un conjunto de constructos ideológicos relacionados objetivamente con “la même chose” y “le même champ conceptuel”.<sup>43</sup> Como observó David Goldberg,<sup>44</sup> esta descripción encaja perfectamente con el proceso de constitución del discurso racista, cuya unidad deriva de la convergencia objetiva en un *corpus* orgánico –lo que aquí hemos definido como “macrotexto”– de tesis y estructuras conceptuales que se han establecido

<sup>42</sup> “The president’s address”, *Journal of the Anthropological Society of London*, núm. 5, 1867, p. LXIII.

<sup>43</sup> M. FOUCAULT, *L’archéologie du savoir*, Gallimard, París, 1969, pp. 166-167.

<sup>44</sup> Cf. D. GOLDBERG, *Ranking the field*, cit., pp. 60-61. También de Goldberg véase, a este respecto, “The Social Formation of Racist Discourse”, en Id. (ed.), *Anatomy of Racism*, cit., pp. 295-318.

independientemente entre sí, en diferentes momentos y contextos, sobre la base de diversas motivaciones inmediatas.

## 5. ¿PARA QUÉ SIRVEN LAS “RAZAS”? EL RACISMO COMO RACIONALIZACIÓN DE LA VIOLACIÓN DE PRINCIPIOS ÉTICOS FUNDAMENTALES

Aclarada la cuestión de la unidad del macrotexto racista (sobre la que volveremos en el último apartado), sigamos con el conflicto entre el racismo y el universalismo moderno. Como se ha argumentado en varias ocasiones, la génesis moderna del racismo trae consigo una “paradoja” y un “enigma”.<sup>45</sup> El racismo es la antítesis de los fundamentos éticos de la modernidad burguesa, pero no es un cuerpo extraño; es más bien un anticuerpo perverso, una forma de enfermedad autoinmune. ¿Podemos explicar su existencia? ¿Podemos entender por qué, desde sus inicios, la modernidad ha producido este enemigo irreductible de sus ideales normativos fundamentales?

La primera consideración es simple y quizás obvia. Las tesis racistas fueron concebidas en oposición a las consecuencias progresivas de la modernización social y política. El racismo proporcionó un poderoso arsenal para los custodios de las jerarquías y los privilegios estamentales; para los propietarios de latifundios y negocios coloniales; para los guardianes de las fronteras entre clases sociales y pueblos, entre comunidades religiosas, naciones y continentes. Si algunos “hombres” son en realidad bestias (no-hombres) u hombres inferiores, los principios modernos son simplemente falsos y no deberían aplicarse. Sobre la base de suposiciones incorrectas, las afirmaciones de los críticos del orden feudal pueden ser rebatidas. Visto desde esta perspectiva, el racismo no es más que un discurso *reaccionario* (anti-moderno), un arma ideológica de resistencia a la modernización capitalista. Indudablemente hay algo de verdad en esta interpretación que, sin embargo, parece parcial. La aversión a las transformaciones que acompañaron el declive del *ancien régime* inspiró a los elementos más conservadores, o más retrógrados, de las elites occidentales, a ambos lados del Atlántico, sectores sociales influyentes pero limitados. Considerar el racismo como una ideo-

---

<sup>45</sup> Cf. D. B. DAVIS, *The Problem of Slavery in Western Culture*, Cornell UP, Ítaca, 1966, pp. 4, 14; L. POLIAKOV, *Le mythe aryen. Essai sur les sources du racisme et des nationalismes*, Calmann-Lévy, París, 1971, p. 174; J.-P. VERNANT, “Préface”, en M. OLENDER, *Les langues du paradis. Aryens et sémites: un couple providentiel*, Gallimard-Le Seuil, París, 1989, pp. 9-10.

logía exclusiva de los círculos extremistas no explica por qué se convirtió rápidamente en hegemónica, incluso en el sentido común; por qué, desde el siglo XVIII, el racismo ha impregnado la mentalidad colectiva y la cultura occidental, manteniendo una posición dominante desde entonces.

Puede ayudarnos a comprender este hecho –con diferencia el fenómeno más significativo a nivel histórico– reconsiderar en toda su complejidad un pasaje de nuestro análisis. Anteriormente hemos argumentado que el racismo “niega” los estándares éticos modernos. Ahora bien, es fundamental comprender que, en lo que respecta a la gran mayoría de europeos y colonizadores “blancos” de las Américas, la “negación” de los principios modernos no implicó un rechazo teórico (de la afirmación de su falsedad), sino que se limitó a su rechazo pragmático. *Violaron normas que al mismo tiempo consideraban fundadas, justas, racionales*. Y también había algo más, como acabamos de observar: aquellos que consideraban legítima la esclavitud y parias a los judíos lucharon por su emancipación en nombre de la igualdad y la libertad “universales”. *Proclamaron los principios que al mismo tiempo quebrantaron*. Si esto es cierto, en lo que respecta a la mayoría de individuos, el racismo no era (no es) la forma ideológica de oposición frontal a los pilares del universalismo moderno; desempeñaba (y desempeña) una función diferente, probablemente más compleja, que aún tenemos que identificar.

Para empezar, debemos considerar que el choque entre comportamientos y principios interiorizados, el fenómeno que Leon Festinger denominó “disonancia cognitiva”,<sup>46</sup> no es una abstracción, sino una experiencia concreta y dolorosa de laceración de la conciencia individual y colectiva. Y también debemos considerar que la brecha entre las expectativas y la realidad que caracteriza la experiencia del hombre común en nuestras sociedades no es solo una fuente de decepción y resentimiento. Otro aspecto del problema, quizás menos evidente, se refiere a la percepción que los occidentales han tenido, durante siglos, del contraste entre los lazos morales que han sido interiorizados (y reivindicados en su propio interés) y la realidad (la estructura social y el sistema de relaciones entre naciones y continentes) a cuya persistencia saben que contribuyen, quieran o no, con sus actividades y consentimiento. Lo que estamos describiendo es un conflicto ético, una dramática “crisis de la conciencia moderna”, una fuente de malestar, vergüenza y culpa.

Hace unos ciento setenta años, un jurista estadounidense de inclinaciones demócratas que viajaba por Italia se topó con una multitud de mendigos

---

<sup>46</sup> L. FESTINGER, *A Theory of Cognitive Dissonance*, Row Peterson, Evanston, 1957.



cuya pobreza le parecía que desentonaba de manera ofensiva con la magnificencia de los edificios y las obras de arte. George Stillman Hillard estuvo en Pisa el 13 de diciembre de 1847 y, en presencia de esa humanidad miserable, se vio envuelto –escribió poco después– en un “complicado conflicto de deberes”, capaz incluso de “petrificar el sentimiento”.<sup>47</sup> No tenemos documentos sobre los que medir la incidencia estadística de las reacciones de este tipo, pero sabemos que Hillard no era un alienígena y podemos imaginar fácilmente que entonces, y mucho más hoy, sus sentimientos serían compartidos, *de manera más o menos consciente*, por la mayoría de coetáneos. La confirmación indirecta de esta suposición proviene de la recomendación que Kant dirigió a los lectores de *La Metafísica de las costumbres* de no eludir los lugares donde se encontraban “los pobres a quienes falta lo necesario” para evitar “esa dolorosa simpatía irreprimible”;<sup>48</sup> y también proviene de los esfuerzos que Nietzsche hizo durante toda su vida para que los valores “plebeyos” del universalismo moderno fueran erradicados (“transvalorados”) y dieran paso a la ética “heroica” del dominio de los más fuertes: una señal de que esos valores no eran una prerrogativa de las pequeñas minorías y que la crisis moral causada por su perjuicio sistemático era un fenómeno de importancia histórica.

¿Qué tiene todo esto que ver con el racismo y cómo puede ayudarnos a comprender su impacto en el sentido común? Nuestra hipótesis es que, en lo que respecta a la gran mayoría de las personas, el racismo ha extraído de esta crisis moral su *raison d'être* (y en parte todavía lo hace); que su principal “valor de uso” ha consistido (y en parte consiste) en la tendencia a aliviar el sentimiento de culpa generado por el conflicto ético que estamos examinando; que su presencia generalizada en la subcultura de masas dependía, y todavía depende, fundamentalmente, de la capacidad de satisfacer la necesidad de justificación provocada por la percepción de la naturaleza problemática de conductas o situaciones que entran en conflicto no solo con los dictados éticos del universalismo moderno, sino también con los principios subyacentes a sus propias exigencias de reconocimiento. Ahora exami-

<sup>47</sup> G. S. HILLARD, *Six Months in Italy*, John Murray, Londres, 1853, p. 150.

<sup>48</sup> *Metaphysik der Sitten* (1797), II (“Metaphysische Anfangsgründe der Tugendlehre”), I (“Ethische Elementarlehre”), ii (“Von den Tugendpflichten gegen Andere”), I, § 35 (“*So ist es Pflicht: nicht die Stellen, wo sich Arme befinden, denen das Notwendigste abgeht, umzugehen, sondern sie aufzusuchen, die Krankenstuben, oder die Gefängnisse der Schuldener u. dergl. zu fliehen, um dem schmerzhaften Mitgefühl, dessen man sich nicht erwehren könne, auszuweichen*”) [Trad. esp.: *La metafísica de las costumbres*, Tecnos, Madrid, 2008, p. 329].

naremos más de cerca estas cuestiones, con una advertencia preliminar: la hipótesis “genealógica” (o “etiológica”) propuesta aquí es difícil de verificar (falsable), ya que se refiere a trayectorias “intelectuales y morales” en gran medida inconscientes.

El hombre moderno, aunque vagamente consciente de la desigualdad del orden social y de la violencia que impregna las relaciones entre los pueblos y las clases, es conocido al mismo tiempo como corresponsable de la violación sistemática de sus propios principios éticos. Esta conciencia provoca dolor y la urgente necesidad de calmarlo. El racismo responde a esta necesidad con una eficacia que por sí sola, en nuestra opinión, explica su continua generalización y la fuerza de su arraigo. Desde sus inicios, el discurso racista ha “demostrado” que los hombres *no* son iguales y que la especie *no* los incluye a todos: la mayoría son diferentes o inferiores. El conjunto de conceptos, argumentos y representaciones que han articulado la formación discursiva racista desde finales del siglo XVII ha creado un marco antropológico antitético al del universalismo moderno: un marco que –“ajustando” el universalismo moderno a una realidad que lo niega sistemáticamente; “colonizando” la “razón moral de la modernidad” y redefiniendo sus criterios y propósitos– se ha mostrado capaz de *justificar la violación* de los principios universalistas y de atemperar el conflicto ético generado por ella.<sup>49</sup> Como observó Frederick Douglass, símbolo del abolicionismo negro: “cuando los hombres oprimen a sus semejantes, el opresor siempre encuentra, en el carácter del oprimido, una justificación completa para su opresión”.<sup>50</sup> De hecho,

---

<sup>49</sup> Según la definición clásica propuesta por Albert Memmi, el “racismo es la asignación generalizada y final de valores a diferencias reales o imaginarias, en beneficio de quien acusa y a expensas de su víctima, *para justificar los privilegios o agresiones del primero*” (*Racism*, University of Minnesota Press, Mineápolis-Londres, 2000 [1982, 1994], p. 169; la cursiva es nuestra). La reformulación del universalismo en clave particularista y racista es destacada por L. DUBOIS, “An enslaved enlightenment: Rethinking the intellectual history of the French Atlantic author(s)”, *Social History*, núm. 31-1, 2006, p. 2 (“De hecho, el ‘humanismo’ de los filósofos se ajustó a la realidad económica, social y política, y propuso soluciones que coincidían con las defendidas al mismo tiempo por los administradores de diferentes colonias y los funcionarios del *Bureau des colonies*”); D. GOLDBERG, “Modernity, race, and morality”, p. 224 (“la razón moral de la modernidad ha sido colonizada por el discurso racializado, sus diferenciaciones y determinaciones que asumen a la vez la fuerza de la discriminación. [...] La raza es conceptualmente capaz de insinuarse en los términos del análisis moral, para delimitar, al definirlo, el alcance de la moral. De esta manera, los imperativos de la raza ralentizan inadvertidamente la autoridad del dominio moral, incluso cuando el dominio moral en la modernidad sitúa la raza más allá de su alcance”).

<sup>50</sup> F. DOUGLASS, “The Claims of the Negro Ethnologically Considered” (1854), en J. R. McKIVIGAN, J. HUSBAND y H. L. KAUFMAN (eds.), *The Speeches of Frederick Douglass*.

¿qué más ha hecho y hace el racismo, en última instancia, sino proporcionar buenas razones (teológicas, políticas o “científicas”) para una reformulación antiuniversalista de los principios éticos fundamentales? ¿Qué más se deriva de esta actuación sino la legitimación de la servidumbre y el ostracismo, de las masacres y persecuciones y, con ello, la disolución de una angustia por lo demás insostenible?

Una “*injustice [...] trop révoltante pour être pardonnée*”, un “*abus inhumain de notre supériorité*”, una “*tyrannie condenable devant Dieu*”, así definió la esclavitud el médico y antropólogo Julien-Joseph Virey en el *Nouveau dictionnaire d'histoire naturelle* de Deterville. En presencia de seres humanos encadenados, Virey escribió que “*il s'élève, dans la conscience, un secret murmure, qui nous accusera un jour à un tribunal irrécusable*”.<sup>51</sup> Sin embargo, todo esto no le impidió argumentar al mismo tiempo que los “*nègres*” deberían “*se plaindre de la nature qui les a rendus inférieurs aux blancs*”; esa naturaleza que había vuelto negro el color de su sangre, sus entrañas y sus cerebros, que les había reservado una especie concreta de “*insectes parasites*” (el “*pediculus nigritarum*”);<sup>52</sup> esa naturaleza que había destinado a “*l'européen*” a “*l'empire du monde*” y a “*la tête du genre humain*”, del que “*les autres, vile tourbe de barbares, n'en sont, pour ainsi dire, que l'embryon*”.<sup>53</sup> La voluntad incuestionable de la naturaleza alejaba todos los escrúpulos, acallaba cualquier “*murmure*” de la conciencia. El racismo extrajo linfa y energía de este cúmulo de pasiones y sentimientos que las contradicciones de la modernidad generan y alimentan continuamente. El mundo moderno ha surgido bajo la bandera de valores que su desarrollo pisotea necesariamente. El discurso racista los derriba, reescribiéndolos a imagen y semejanza del *status quo*. Y así elimina todo conflicto, disuelve toda angustia y todo sentimiento de culpa.

La dinámica interior en la que, según esta hipótesis, operan las narrativas racistas es, evidentemente, inconsciente y se resuelve en la *racionalización* de situaciones y comportamientos percibidos en su carácter problemático.

---

A *Critical Edition*, Yale UP, New Haven-Londres, 2018, p. 129. Cf. sobre esta cuestión H. McGARY, “Douglass on Racial Assimilation and Racial Institutions”, en B. E. LAWSON y F. M. KIRKLAND (eds.), *Frederick Douglass: a Critical Reader*, Blackwell, Malden, 1999, pp. 50-63; *Id.*, *Race and Social Justice*, Blackwell, Malden, 1999.

<sup>51</sup> “*Homme*”, en *Nouveau dictionnaire d'histoire naturelle, appliquée aux arts, à l'agriculture, à l'économie rurale et domestique, à la médecine*, par une Société de naturalistes et d'agriculteurs, vol. XV, Deterville, París, 1817, p. 169.

<sup>52</sup> “*Homme*”, cit., pp. 152, 168.

<sup>53</sup> J. J. VIREY, *Histoire naturelle du genre humain*, vol. I, Dufart, París, IX, 1801, p. 147.

En este sentido, reconstruir la historia del racismo implica, como observó Léon Poliakov, “*explorer les fondements inconscients des croyances collectives*”, exponiéndose a todas las incógnitas de la investigación de procesos inconscientes.<sup>54</sup> Un pequeño ejemplo puede ilustrar esta cuestión.

En una página de *Cuadernos de la cárcel*, Antonio Gramsci se detiene en el racismo antisureño de origen lombrosiano (Alfredo Niceforo, Enrico Ferri, Giuseppe Sergi, Paolo Orano) que, en su época, caracterizaba el sentido común del proletariado del norte de Italia.<sup>55</sup> El sur de Italia era pobre y su atraso tenía causas históricas, pero estas eran *indecibles*. “La miseria del *Mezzogiorno* era ‘inexplicable’ históricamente para las masas populares del norte”, a las que no se les podía revelar impunemente la lógica colonial del *Risorgimento* y la unificación del país. Las tesis racistas, según las cuales “las causas de la miseria” eran “innatas en la población meridional”, protegían el tabú: al “hombre del pueblo de la Italia septentrional” se le decía que, en la base de la brecha entre las regiones ricas y pobres, se encontraba “la incapacidad orgánica de los hombres” de estas últimas, “su barbarie, su inferioridad biológica”.<sup>56</sup> La explicación funcionó, hasta el punto de que todavía hoy

---

<sup>54</sup> L. POLIAKOV, *Le mythe aryen*, cit., p. 16. La atención del psicoanálisis sobre el racismo está en la base del origen de una abundante literatura que, sin embargo, ha privilegiado hasta ahora el tema del racismo inconsciente (“silencioso”) y sus motivaciones inconscientes. Sobre esto, cf. A. BASS, “Historical and unconscious trauma: Racism and psychoanalysis”, *Constellations*, núm. 9 vol. 2, 2002, pp. 274-283; S. CLARKE, *Social Theory, Psychoanalysis, and Racism*, Palgrave-Macmillan, Cham, 2003; B. TREPAGNIER, *Silent Racism: how Well-meaning White People Perpetuate the Racial Divide*, Routledge, Londres, 2010; G. BEATTIE, *Our Racist Heart?: an Exploration of Unconscious Prejudice in Everyday Life*, Routledge, Londres, 2013; J. S. REYNOSO, “The racist within”, *Psychoanalytic Quarterly*, núm. 90 vol. 1, 2021, pp. 49-76. Sobre el carácter inconsciente de la dinámica psíquica que subyace al racismo, véase, en una perspectiva similar a la aquí asumida, D. GATZIA y B. BROGAARD, “Cognitive Dissonance and the Logic of Racism”, en Id. (eds.), *Being of Two Minds: the Philosophy and Psychology of Ambivalence*, Routledge, Londres, 2021. En particular, sobre la función del racismo como estructura de racionalización, cf. T. SHELBY, “Is racism in the heart?”, cit., p. 417; M. ELIAV-FELDON, B. ISAAC y J. ZIEGLER, “Introduction”, en Id., *The Origins of Racism in the West*, Cambridge UP, Cambridge, 2009, pp. 4-5, 10; B. ISAAC, “Racism: a Rationalization of Prejudice in Greece and Rome”, en M. ELIAV-FELDON, B. ISAAC y J. ZIEGLER (eds.), *The Origins of Racism*, cit., pp. 32-56.

<sup>55</sup> Cf. J. DICKIE, *Darkest Italy: the Nation and Stereotypes of the Mezzogiorno, 1860-1900*, Palgrave MacMillan-Londres, 1999; D. FORGACS, *Italy's Margins: Social Exclusion and Nation Formation since 1861*, Cambridge UP, Cambridge, 2014.

<sup>56</sup> *Selections from the Prison Notebooks*, ed. por Q. Hoare y G. N. Smith, International Publishers, Nueva York, 1971, pp. 70-71. Cf. *Quaderni del carcere*, c. 19, § 24, ed. por V. Gerratana, Einaudi, Turín, 1975, pp. 2021-2022 [Trad. esp.: *Cuadernos de la cárcel*. t. 5, Edición crítica del Instituto Gramsci, a cargo de Valentino Gerratana, Era, México D. F., 1999, p. 396].

conserva parte de su fuerza; pero funcionó en cuanto los obreros y campesinos del norte creían que era verdad, no tenían en absoluto conciencia de su naturaleza ideológica e instrumental.

## 6. LA CAPACIDAD SISTÉMICA DEL DISCURSO RACISTA

Las palabras de Gramsci sobre los desvaríos de los antropólogos lombrosianos acerca de la inferioridad natural de los italianos del sur nos hacen volver una vez más a la cuestión de la estructura unitaria del discurso racista, hilo conductor de nuestra investigación. Ni siquiera a principios del siglo XX el sur de Italia estaba poblado por “negros” o judíos, descendientes de los “asesinos de Cristo”. Sin embargo, los estereotipos creados para los pueblos meridionales eran idénticos en todos los aspectos a los del racismo colonial y antisemita (lo que llevó a un crítico autorizado de la antropología lombrosiana, el historiador Ettore Ciccotti, a definirla como “una especie de antisemitismo italiano”).<sup>57</sup> Se pensaba que los “*sudici*”<sup>58</sup> eran, como los judíos, diferentes en cuerpo (empezando por la forma del cráneo) y en espíritu, mostrando, de generación en generación, una firme propensión al crimen. Serían, como los “negros”, insensibles a la civilización debido a severas limitaciones cognitivas y a la persistente ineptitud hacia la organización social. Se suponía que su estructura física finalmente atestiguaría, como en el caso de los esclavos de Aristóteles, un destino natural inevitable en el trabajo manual.

Ahora bien, ¿qué nos dice este hecho sobre lo que hemos observado hasta ahora sobre la génesis y la función del racismo? En el discurso racista hemos identificado la antítesis ideológica del universalismo moderno al asumir que su función principal se expresa en la racionalización de conductas y situaciones que son irreconciliables con los estándares éticos de la modernidad. Para sostener esta hipótesis, el fragmento de los *Cuadernos* de Gramsci nos obliga a afrontar un problema de importancia capital. Si efectivamente los habitantes “blancos” y católicos del sur de Italia fueron transformados en “razas” para que su pobreza les pareciera bien a “las masas populares del norte”, es razonable imaginar que la misma suerte corrieron también otros grupos que

---

<sup>57</sup> “Mezzogiorno e settentrione d’Italia” (1898), en E. CICCOTTI, *Sulla questione meridionale. Scritti e discorsi*, Casa Editrice Moderna, Milán, 1904), p. 40.

<sup>58</sup> Esta definición explotó un juego de palabras, asociando la idea del “sur” (*sud* en italiano) a la de “suciedad” (*sudicio* en italiano significa “sucio”).

fueron discriminados, a pesar de ser comparables al *homo europæus* por motivos fenotípicos y culturales. Si la condición social o política de un grupo está en la base de su racialización, debe suponerse que el catálogo de las “razas” inferiores es mucho más voluminoso de lo que podría pensarse. Y el racismo no debe considerarse una lacra circunscrita, sino un ingrediente esencial de la cultura moderna, al que se le debe reconocer una dimensión sistémica. ¿Son así las cosas? ¿O el lamentable caso de los “sudici” italianos es una excepción a la regla, y la hipótesis genealógica presentada aquí es simplemente una fantasía imposible de corroborar?

Obviamente, estas son preguntas retóricas. El espectro de los sujetos transformados en “razas” es, en realidad, muy amplio. Incluye a todos los grupos humanos sometidos a discriminación social o a persecución política o religiosa; los enemigos en una guerra y las minorías políticas, religiosas o lingüísticas; los rebeldes y los nómadas; los “desviados” y marginados; las mujeres (a las que el propio Lombroso atribuyó “muchas características físicas y psíquicas” que “las acercan al salvaje, al niño y por tanto al criminal”),<sup>59</sup> y los revolucionarios se han ido transformando gradualmente en “razas” inferiores o malditas, en criaturas subhumanas o satánicas. Esta misma suerte corrieron los pobres, obligados a trabajar o a alistarse en el “ejército de reserva” al servicio del desarrollo industrial. Como observó Albert Memmi, “debido a que el capitalismo naciente necesitaba proveerse de mano de obra como si de ganado se tratase, los trabajadores acabaron siendo considerados como tal”.<sup>60</sup>

Mandeville los describió precisamente como “bestias de carga”.<sup>61</sup> Sieyes los definió de diversas formas: “*bêtes humaines*”, “*machines de travail*”, “*instruments humaines de la production*”, “*animales bipèdes*”.<sup>62</sup> Mientras Ernest Renan

<sup>59</sup> C. LOMBROSO (en colaboración con G. Ferrero), *La donna delinquente, la prostituta e la donna normale*, Roux & C., Turín, 1893, pp. 48-49, 66, 106-108, 156-158. Sobre la misoginia de Lombroso, véase N. A. HARROWITZ, *Antisemitism, Misogyny, and the Logic of Cultural Difference. Cesare Lombroso and Matilde Serao, Texts and Contexts*, University of Nebraska Press, Lincoln, 1994.

<sup>60</sup> A. MEMMI, *Racism*, cit., p. 193.

<sup>61</sup> “Inferiores [...] en conocimiento y comprensión”, “fuertes y robustos y nunca acostumbrados a la facilidad o la ociosidad”, “no tienen otro objetivo que alimentar el cuerpo cuando el estómago les impulsa a comer”. *The Fable of the Bees* (1705-1732), vol. I, ed. por F. B. Kaye, Clarendon Press, Oxford, 1924, pp. 330, 326 (*An Essay on Charity and Charity-Schools* [1724]).

<sup>62</sup> *Écrits politiques*, ed. por R. ZAPPERI, Éditions des Archives Contemporaines, Paris-Montreux, 1985, pp. 104, 29, 96; *Citoyens électeurs, éligibles*, Archives Nationales: 284 AP 3, dossier 2, carpeta 3 (citado en P. ROSANVALLON, *Le sacre du citoyen. Histoire du suffrage universel en France*, Gallimard, Paris, 1992, pp. 67-68).

seguía pensando según los esquemas clásicos del colonialismo,<sup>63</sup> Georges Vacher de Lapouge –cuya “antroposociología” contribuyó de manera significativa a la construcción de la “ciencia racial” nazi– y Henry Mayhew solían transformar los estratos más bajos de la población metropolitana en razas inferiores,<sup>64</sup> y Gustave Le Bon puso entre la elite y el proletariado una distancia “*aussi grande que celle qui sépare le blanc du nègre*”.<sup>65</sup> Así que, con toda la razón, Karl Polanyi quería enfatizar “la semejanza existente entre los problemas coloniales y los del capitalismo temprano”, el hecho de que en Inglaterra (aunque el argumento se aplica a todas las sociedades occidentales) “las clases más pobres” eran “los nativos destrribalizados, degradados, de su época”.<sup>66</sup> Y cuando los pobres o los trabajadores se rebelaban, la censura contra ellos se convertía a menudo en deshumanización.

El caso de la Comuna de París es paradigmático en este sentido, como se desprende de los textos de Hippolyte Taine,<sup>67</sup> Théophile Gautier<sup>68</sup> y Gabriel

<sup>63</sup> Para Renan, los chinos y los “nègres” eran las “*racés d’ouvriers et de travailleurs de la terre*”) “La réforme intellectuelle et morale” (1871), en *Œuvres complètes de Ernest Renan*, ed. por H. Psichari, Calmann-Lévy, París, 1947, vol. I, p. 390.

<sup>64</sup> Vacher de Lapouge afirmó que el “état mental” de proletarios y vagabundos “*répond assez à celui des nègres e d’autres razas inférieures*”. *L’Aryen. Son rôle social*, Fontemoign, París, 1899, p. 363. Sobre la influencia de Vacher de Lapouge en el racismo nazi, véase J. M. HECHT, “Vacher de Lapouge and the Rise of Nazi Science”, *Journal of the History of Ideas*, núm. 61-2, 2000, pp. 285-304. Mayhew aseguró que “un mayor desarrollo relativo de las mandíbulas y los pómulos” en sus rostros atestiguaba la prevalencia de “*facultades animales*”. H. MAYHEW, *London Labour and the London Poor* (1851), I, *The London Street-Folk (partial)*, Dover, Nueva York, 1968, p. 1.

<sup>65</sup> *Lois psychologiques de l’évolution des peuples*, Alcan, París, 1894 (1909<sup>o</sup>), p. 37.

<sup>66</sup> K. POLANYI, *The Great Transformation. The Political and Economic Origins of our Time*, Beacon Press, Boston, 2001 (1944), p. 300 [Trad. esp.: *La gran transformación: los orígenes políticos y económicos de nuestro tiempo*, FCE, México D. F., 1992, p. 290]. Las referencias obligatorias sobre el racismo social siguen siendo R. MILES, *Racism*, cit.; É. BALIBAR, I. WALLERSTEIN, *Race, Nation, Class: Ambiguous identities*, Verso Books, Londres, 1991 (1988). Cf., por último, D. LUDWIG, “Understanding race: The case for political constructionism in public discourse”, *Canadian Journal of Philosophy*, núm. 50 vol. 4, 2020, pp. 492-504.

<sup>67</sup> Para Hippolyte Taine, el comunero era un “*animal primitif, le singe grimaçant, sanguinaire et lubrique, qui tue en ricanant et gambade sur les dégâts qu’il fait*”; las masas en ese contexto tumultuoso eran, a sus ojos, “*nègres déchaînés*”. H. TAINÉ, *Les origines de la France contemporaine*, I, *La Révolution*, Hachette, París, 1896 (1878), pp. 70-71. Sobre el uso de metáforas orgánicas en la historiografía de Taine sobre la Revolución francesa y la Comuna, véase K. GOTMAN, *Choreomania. Dance and Disorder*, Oxford UP, Nueva York, 2018, pp. 115-116.

<sup>68</sup> Théophile Gautier definía a los comuneros como una “*population immonde*”: “*les bêtes fauves, les bêtes puantes, les bêtes venimeuses*”, “*ceux qui aiment le sang, ceux que l’incendie amuse comme un feu d’artifice, ceux que le vol délecte*”. “Paris-capitale” (1871), en T. GAUTIER, *Tableaux de siècle. Paris, 1870-1871*, Charpentier, París, 1872<sup>o</sup>, p. 372.

Tarde.<sup>69</sup> Ciertamente, no todos los escritores que se expresaron en estos términos pretendían contribuir a la gran narrativa racista, ni eran conscientes de hacerlo. Es probable que muchos de ellos pensarán que las metáforas que estaban utilizando eran simples y hasta inofensivas. Lo cierto es que el racismo se vio potenciado y reforzado gracias también a estas representaciones, cuyo eco resonó en las codificaciones de los expertos. Es el caso de Vacher de Lapouge –para quien las “*classes pauvres*” estaban repletas de “*sauvages primitifs*”, por naturaleza “*dépourvus d’aptitude au travail*”, y de “*dégénérés [...] dont le sang a été vicié*”<sup>70</sup>– y de la antropología criminal de Lombroso, que retrató en el anarquista Ravachol (nacido François Koenigstein) el prototipo del “criminal anarquista”, discerniendo en la “asimetría muy marcada” de su rostro (“debido a que la nariz se desviaba mucho hacia la derecha, a que las orejas de soplillo estaban situadas a diferentes alturas, y finalmente por su enorme, cuadrada y protuberante mandíbula”) los “rasgos típicos de mi criminal nato”.<sup>71</sup>

De manera similar a lo que hemos observado en el caso de la racialización de los judíos y los pueblos coloniales, incluso en el caso del racismo social, la elaboración de antropologías especiales (antiuniversalista, racista) tiene como objetivo justificar (enmascarar y racionalizar) el tratamiento reservado a los grupos humanos discriminados. Esta consideración parece relevante por dos razones. Por un lado, confirma la tesis de la *unidad* de la “formación discursiva” racista como léxico general de la discriminación.<sup>72</sup> Por otro lado (y por eso mismo), nos permite captar la *capacidad sistémica* del discurso racista: su centralidad en el marco cultural y en la propia constitución material de la modernidad burguesa, no solo en las sociedades poscoloniales.

<sup>69</sup> Para Gabriel Tarde, el comunero era “*une bête impulsive et maniaque*”. “Les crimes des fous” (1892), en G. TARDE, *Essais et mélanges sociologiques*, Maloine, París, 1895, p. 54.

<sup>70</sup> *Race et milieu social. Essai d’anthroposociologie*, Marcel Rivière, París, 1909, p. 230.

<sup>71</sup> *Gli anarchici* (1894), Bocca, Turín, 1895), p. 42. Sobre el tema, véase P. BASS, “Cesare Lombroso and the anarchists”, *Journal for the Study of Radicalism*, núm. 13-1, 2019, pp. 19-42.

<sup>72</sup> La función del racismo como elemento estructurador del orden social e internacional ha sido recientemente destacada por una amplia variedad de estudios entre los que se incluyen: J. R. FEAGIN, *Systemic Racism: a Theory of Oppression*, Routledge, Nueva York, 2006; J. GABRIEL, S. SMALL y G. BHATTACHARYYA, *Race and Power: Global Racism in the Twenty First Century*, Routledge, Londres, 2001; M. ARAÚJO y S. RODRÍGUEZ (eds.), *Eurocentrism, Racism, and Knowledge: Debates on History and Power in Europe and the Americas*, Palgrave Macmillan, Cham, 2015; R. THOMPSON-MILLER y K. DUCEY (eds.), *Systemic Racism: Making Liberty, Justice, and Democracy Real*, Palgrave Macmillan, Nueva York, 2017; D. BELL, *Globalizing Race: Antisemitism and Empire in French and European Culture*, Northwestern UP, Evanston, 2018.



## 7. CONCLUSIÓN

Es precisamente en este último aspecto en el que consideramos oportuno centrarnos en la conclusión de nuestro trabajo. En estas páginas hemos intentado mostrar cómo debe leerse en el discurso racista una respuesta orgánica a la necesidad de justificación de los comportamientos individuales y colectivos en contraste con los principios éticos fundamentales de la modernidad, y hemos observado cómo esta hipótesis interpretativa nos permite captar la coherencia y organicidad generales de una “formación discursiva” muy articulada y compleja. Estos resultados nos parecen fundamentales para el estudio del macrotexto racista en un sentido específico: no solo porque la fragmentación del campo de referencia del concepto “racismo” imposibilita un correcto reconocimiento del mismo en el ámbito historiográfico y analítico, sino también por el hecho de que, al situarnos en esta perspectiva, ya parece posible comprender la generalización del racismo y su firme arraigo en el sentido común de masas, corrigiendo el peligroso error de subestimación que, en nuestra opinión, se comete al considerarlo un ingrediente marginal de una subcultura de masas o una patología propia de constelaciones político-históricas peculiares (como en el ejemplo perfecto de la Europa de entreguerras). En el mundo moderno, entre el racismo y la desigualdad, como entre el racismo y la exclusión, existe un vínculo recíproco indestructible. Reconocerlo es fundamental para restaurar la unidad y la coherencia de la historia del racismo y medir el alcance de los riesgos generados hoy en día por el aumento vertiginoso de las desigualdades dentro de nuestras sociedades y entre diferentes áreas del mundo, y por la intensificación de las crisis globales, entre ellas las migraciones masivas y las consecuencias del cambio climático.

ALBERTO BURGIO  
*Università di Bologna*  
*Dipartimento di Filosofia e Comunicazione*  
*Via Zamboni 38, Bologna*  
*e-mail: alberto.burgio@unibo.it*

