

## **De la demonización al racismo (sobre la deshumanización del otro)**

Gabriel Bello Reguera\*

### **Resumen**

El artículo se centra, inicialmente, en la demonización del otro para analizar dos variantes o imágenes del demonio: una mítica, alimento del discurso religioso-teológico, y otra secularizada. En ambos casos el demonio es la figuración del mal en sí mismo, en su propia consistencia o raíz. La primera se analiza en el discurso “occidentalista”, la imagen que ciertos círculos religioso-políticos orientales construyen de Occidente, en función de su política de la violencia, y se cierra con la función política de la demonización. La segunda, la secularización del demonio, es construida por el filósofo francés L. Ferry para dar cuenta de episodios de violencia extrema que excede los límites del sentido común ocurridos en la Europa balcánica y en el centro de África en los años 90 del siglo pasado. La crítica de la versión secularizada del demonio da lugar a la entrada en juego de otra explicación del mal realizado en esos mismos episodios, a cargo, ahora, del filósofo norteamericano R. Rorty. Rorty explica esa violencia excesiva, ese mal, mediante la animalización y la feminización, dos nuevas formas de deshumanización. Por último, las limitaciones de la posición de Rorty apuntan a una cuarta modalidad de deshumanización que él no considera formalmente: el racismo. El artículo termina, precisamente, con un análisis de los elementos básicos del racismo: su función política, su estructura teórico-moral y su desarrollo histórico-filosófico.

### **Palabras claves**

Otro, mal, deshumanización, demonización, animalización, racismo, juicio racista, religión, filosofía.

### **Abstract**

This article initially focuses on the demonization of the other in order to analyze two variants or depictions of the demon: one is mythical, the nourishment of religious-theological discourse, and the other is secularized. In both cases the demon is the representation of evil in itself, in its own makeup or root. The first is analyzed in “Occidentalism” discourse, the image that certain Eastern religious and political circles have of the West, used in their politics of violence, and it is completed by the political role played by demonization. The second is the secularization of the demon, and it was proposed by the French philosopher L. Ferry in order to make sense of episodes of extreme violence that exceeded the limits of common sense, episodes which occurred in the Balkans and in Central Africa in the nineteen nineties. The critique of the secularized version of the devil makes way for another explanation of the evil that was apparent in those episodes; it was offered by the American philosopher R. Rorty. Rorty explains this excessive violence, this evil, through animalization and feminization, two new forms of dehumanization. Finally, the limits of Rorty’s theory allow for a fourth kind of dehumanization that he does not explicitly consider: racism. The article ends by analyzing the basic elements of racism: its political function, its theoretical and moral structure, and its historical and philosophical development.

### **Keywords**

Other, Evil, Dehumanization, Demonization, Animalization, Racism, Racist judgment, Religion, Philosophy.

---

\* Profesor del Departamento de Historia y Filosofía de la Ciencia, la Educación y el Lenguaje de la Universidad de La Laguna.

## 1. La demonización de Occidente: perspectiva mítica

En un libro relativamente reciente, publicado con el título poco original de *Occidentalismo*, I. Buruma y X. Margalit (2005) se proponen dar una réplica a *Orientalismo*, el famoso libro del palestino E. Said publicado en 1978. Como es bien sabido, Said se propuso explorar el Oriente como una construcción del poder cultural occidental en función de los intereses colonialistas e imperialistas igualmente occidentales. Al contrario, Buruma y Margalit exploran la imagen de Occidente construida desde Oriente y por orientales, entre los que destacan algunos musulmanes. Aunque *Occidentalismo* está escrito en Jerusalén, no expresa el punto de vista de los sionistas militantes sino el de historiadores de las ideas relativamente imparciales, comprometidos con la democracia y los derechos humanos, que son capaces de apreciar los destrozos que los sionistas causan a los palestinos. Su tesis básica es que diversos núcleos de orientales, preferentemente musulmanes pero no sólo ellos, han concentrado su ira, su rabia, su desesperación y su agresividad antioccidental en la construcción de una imagen de Occidente ilustrada —entre otros ejemplos— por el llamamiento que Osama Bin Laden hizo a todos los musulmanes en 1998 para que participasen en una “guerra santa” contra las “satánicas tropas de los Estados Unidos y los demoníacos aliados que las respaldan”<sup>1</sup>.

El núcleo significativo del llamamiento de Bin Laden es la condición satánica o demoníaca de Occidente. Occidente, en primer lugar, es “el símbolo de lo idólatra, la *hybris*, de un mal absolutamente inmoral, colonialista, un cáncer [...] que es preciso extirpar por medio de una matanza” (Buruma y Margalit, 2005: 142). La cuestión es, entonces, en qué consiste esta maldad satánica o demoníaca. Según Buruma y Margalit, en que “Occidente adora la materia, su religión es el materialismo, y la materia [...] es el mal” que, además, ha extendido por todo el mundo. De ahí la necesidad de combatirlo para extirparlo. Ahora bien, ¿cómo explicar esta identificación de la materia con el mal? Convirtiendo a la materia en el origen de divinidades falsas, el dinero y la técnica, cuya adoración da lugar a la idolatría, que, por su parte, abre la puerta a la *hybris*, la invasión del dominio de Dios (espacio de sabiduría moral y de su implantación cultural), por lo que es contrario a Dios. ¿Por qué, sin embargo, la materia es lo contrario a Dios y su sabiduría moral sobre el bien y

---

<sup>1</sup> Supongo que se refería a quienes habían respaldado a los Estados Unidos en la Guerra del Golfo de 1990: toda Europa y los regímenes árabes calificados de “moderados”.

el mal? Porque la materia es la sustancia del demonio, lo cual remite a una religión anterior al islamismo pero asumida por él: el maniqueísmo.

El maniqueísmo fue una secta fundada por Mani o Manes en el s. III d.C., en Persia<sup>2</sup>, de cuya doctrina me interesa resaltar tres elementos. i) Su punto de partida es el mito de la creación (como el del Génesis bíblico), según el cual al principio había dos reinos, el de la luz, que simboliza el bien, y el de las tinieblas, que simboliza el mal o lo siniestro<sup>3</sup>. Estos dos reinos estaban separados el uno del otro, aunque el segundo era inestable desde el comienzo porque en el mal no puede haber armonía y equilibrio. ii) Un día —en segundo lugar— el demonio, mientras recorría la frontera entre ambos mundos, atisbó por un instante el reino de la luz y quiso apropiarse de su territorio, lo cual convirtió al reino de las tinieblas en el imperio del mal, decidido a invadir el reino del bien; esta decisión dio lugar a una guerra cósmica entre las fuerzas del bien y las fuerzas del mal. iii) El resultado de esta guerra, en tercer lugar, es el mundo tal como lo conocemos, caracterizado por la conjunción de la materia con el mal. La materia del mundo (o mundo material) está hecha a partir de los cuerpos de los demonios; y la tierra, que es la manifestación genuina de la materia, procede directamente de las deposiciones de sus cuerpos<sup>4</sup>.

Buruma y Margalit señalan que las religiones del libro (judaísmo, cristianismo e islamismo) son antimaniqueas por principio, pues no pueden concebir un poder maligno o demonio al mismo nivel de poder que Dios; por eso lo construyen como sometido a él de algún modo. Pero acaban incorporando la imagen maniquea ante la dificultad de conciliar la existencia del mal con la de un Dios bueno y omnipotente. Ello explica la paradoja de que la imagen maniquea del mundo sea la que vertebró el discurso de Bin Laden sobre la condición demoníaca de Occidente, así como la doctrina del Presidente Bush sobre el “eje del mal”, al otro lado del cual sitúa el terrorismo islamista inspirado por el primero y asentado sobre todo en territorio árabe-islámico

---

<sup>2</sup> Esta doctrina también penetra en la cultura occidental con el gnosticismo, que influye tanto en la filosofía como en la teología católica a través de la obra de S. Agustín. Al respecto, Ricoeur (2006: 35) y, sobre todo, Taguieff (1995: 467 y ss.).

<sup>3</sup> Aunque los autores no lo precisan, parece que dan por supuesto que Dios y el diablo son los reyes respectivos a cada uno de los dos reinos.

<sup>4</sup> La antinomia entre la imagen del demonio como espíritu y la materialidad de sus deposiciones y del cuerpo que depone, puede explicarse mediante la condición mítica del relato.

(Irak, Irán, etc.). Es análoga a la del Presidente Reagan sobre el “imperio del mal”, referido en su momento a la Unión Soviética<sup>5</sup>.

La demonización del otro da lugar a algunas consideraciones. El núcleo de lo demoníaco es el engaño sobre el bien y el mal, sobre su identidad y diferencia, derivado de la invasión del primero por el segundo, cuyo efecto inmediato es la mezcla y confusión de ambos, y cuya consecuencia final es la perdición o el desperdicio irreversible de una vida<sup>6</sup> (simbolizados por el mito del Infierno en cualquiera de sus versiones). Este significado del demonio y lo demoníaco también se puede interpretar como “voluntad del mal”, ya que la voluntad que nace del mal o en el mal solo puede querer lo mismo: el mal o lo malo. El discurso eclesial o clerical presentaba al demonio (no sé si todavía) como uno de los elementos de una tríada maligna, que también incluía el mundo (el orgullo del poder, el dinero y la fama, a los que habría de referirse Hobbes) y la carne (el sexo, la comida y la bebida sin límite, de lo que ya se había cuidado Epicuro). El poder de Dios sobre Satán garantiza la derrota final del mal y el triunfo del bien, por ejemplo en el mito de la resurrección, igual que habría de garantizarlo el mito marxista de la revolución, o el mito liberal (y neoliberal) del cosmopolitismo. O el mito islámico de la “umma” o “comunidad islámica” globalizada. Estos mitos del fin del mal cancelan el mito maniqueo según el cual la dualidad bien-mal es indestructible y pervivirá siempre, y el mito trágico que, análogamente, presenta el mal como un poder superior al humano, a cuya presencia irremediable nos tenemos que resignar. La demonización del otro —la asimilación del otro a la figura del diablo, o su identificación con esa figura— es un instrumento político de primer orden: de ella se sigue de forma inmediata y directa la necesidad de su destrucción en nombre del bien/Dios, representado por el demonizador de turno. Sería irracional e inhumano no proceder a esa destrucción. Más irracional e inhumano, sin embargo, sería, a estas alturas, olvidar que el demonio es una figura mítica o mitológica, igual que las religiones que lo incorporan. Por lo tanto, prefilosófica, precrítica o prerracional, lo cual quiere decir que en la cultura democrática, desmitologizada, postreligiosa, laica, filosófica y racional, la arcaica figura del demonio debería desfigurarse hasta extinguirse. Desde esta perspectiva cabe criticar por igual la demonización del otro hecha

---

<sup>5</sup> Sobre Bin Laden, I. Buruma y A. Margalit (2005: 110-111). Sobre el Presidente Bush y su discurso del mal y la maldad, ver la Introducción de Bernstein (2006), donde denuncia y critica sus bases filosóficas, modernas. La preocupación del Bernstein por el mal y sus representaciones filosóficas puede apreciarse en *Radical Evil. A Philosophical Interrogation*, publicado en 2002 (versión castellana: Bernstein, 2006).

<sup>6</sup> Cfr. Enzensberger (2007).

desde el lado de Alá por los *yihadistas* de Al Qaeda, como la hecha desde el lado de Yahvé por los judíos, o desde el lado de Jesucristo por los cristianos de cualquier tendencia. O la perpetrada, de forma solapada o encubierta, en nombre de religiones seculares como el neoliberalismo o el nacionalismo irredento.

## 2. La secularización del demonio: enfoque psicocultural

Podría ser posible, sin embargo, que la demonización como instrumento político perviviera más allá de la vida mítico-religiosa del demonio, como sostiene el filósofo francés L. Ferry, que acepta la desaparición del diablo clásico de la cultura moderna como un efecto de la secularización o laicización, pero se resiste a su pérdida definitiva, recuperándolo a su modo para explicar la presencia del mal en nuestro tiempo. Ferry comienza refiriéndose a males genéricos, como violaciones, asesinatos gratuitos, matanzas masivas y torturas sofisticadas, que suelen tener lugar en contextos de guerra genocida, como las de los Balcanes y Ruanda en la última década del siglo pasado. Pero enseguida fija su atención en acontecimientos malignos más concretos: obligar a algunas madres a poner sus bebés vivos en una hormigonera, o a un abuelo a comer trozos del hígado de su nieto (Bosnia); trocear recién nacidos a machetazos para calzar cajas de cerveza, o aserrarles el cráneo delante de sus padres (Ruanda) (Ferry, 1997: 74). A partir de estos hechos Ferry se hace la siguiente pregunta: si tales hechos malignos no son necesarios para conseguir una victoria militar, si se puede vencer militarmente al otro (dentro de ciertos límites ¿éticos?), ¿qué explicación tienen hechos como los anteriores?<sup>7</sup>

Es aquí, precisamente, cuando Ferry recupera la figura del demonio, pero ya no el clásico o antiguo, sino un demonio moderno, secularizado o humanizado, lo cual requiere por su parte una cuidadosa elaboración intelectual. El primer paso es desechar las elaboraciones científicas del mal, las que considera insuficientes. Primero la explicación *sociológica*, según la cual los hechos malignos referidos serían explicables en sus contextos sociales concretos —el balcánico y el centroafricano—. Pero el filósofo francés desecha esta explicación por las siguientes razones. Si la explicación sociológica fuera verdadera, las causas de esos males serían impersonales, en lugar de personales, lo cual haría desaparecer de la escena la responsabilidad moral;

---

<sup>7</sup> Estamos, aquí, en presencia del *exceso* que constituye uno de los rasgos del mal según Levinas (cfr. R.J. Bernstein [2006: 258]). El mismo sentido tiene la descuartización como práctica sistemática de la violencia en Colombia por parte de grupos antagonicos, a la que se refiere G. Londoño (2007).

pero si desaparece la responsabilidad moral desaparecen con ella las nociones del bien y del mal, con lo cual, en lugar de explicar el problema, lo eliminamos. Las acciones horribles de los serbios y los hutus dejarían de ser malignas para convertirse en simples hechos sociales, sin la cualificación moral que las hace parecer horrorosas.

La asociación del mal a una voluntad personal lleva a Ferry a examinar la hipótesis *psicologista*, según la cual el mal nace en un psiquismo patológico, como resultado de algún trauma (infantil o no), del que resultan pulsiones sádicas, o bien modificado artificialmente por medios químicos, como, por ejemplo, la “ferocina”, una droga que habrían usado los soldados rusos en Chechenia (Ferry, 1997: 83). Podría tratarse también del instinto de muerte de que hablara Freud, que nos remitiría a la biología de los instintos. En cualquier caso, la explicación psicologista recurre a una causalidad independiente de la voluntad personal, que, como en la explicación sociológica, en lugar de explicar el mal, lo elimina. Además, los hechos malignos mencionados son de tal magnitud que no pueden ser explicados por acontecimientos internos a un psiquismo individual perturbado.

Una vez desechadas las explicaciones sociológica y psicológica del mal, Ferry vuelve a la hipótesis del diablo y se pregunta si la teología no habría sido más eficaz en la comprensión y explicación del mal, al postular un ser espiritual independiente que lo personifica. Su respuesta es ambigua. Por un lado, rechaza esta entidad espiritual maligna, separada de la humanidad —sobrehumana o inhumana—, pero, por otro, afirma que el demonio pervive, solo que humanizado o secularizado. ¿Cómo entender esta secularización del diablo? Ferry la explica a partir de la secularización de Dios, entendiendo por tal el movimiento moderno de humanización de lo divino y de divinización de lo humano, cuyo efecto final es que el hombre acaba ocupando el lugar de lo sagrado. Que lo sagrado, el mayor bien posible para el hombre, ya no es Dios sino el hombre mismo, y que lo propio habría ocurrido con el demonio: que el mayor mal posible para el hombre, lo más perverso que podemos imaginar, ya no es el demonio sino el hombre mismo. Que el hombre es, a la vez, su propio dios y su propio demonio. Para hacer un poco más llevadera esta situación, Ferry la vincula a la libertad humana, una conquista de la humanidad europea moderna. Tanto Dios como el demonio no serían más que creaciones de la imaginación humana y su libertad de movimiento. Paradójicamente, sin embargo, acaba remitiendo la libertad humana al misterio que “yace en las profundidades del alma humana”, haciendo suya la expresión de Kant<sup>8</sup>.

---

<sup>8</sup> Ferry (1997: 84). Esta tesis kantiana es suscrita por R. J. Bernstein, quien la convierte en uno de los rasgos típicos del mal radical: que es inescrutable (Bernstein, 2006: 27 y

Este recurso final al misterio del alma humana deja a Ferry en una situación ambigua. Por un lado, pretende humanizar lo demoníaco, bajándolo del mundo del espíritu puro al de la causalidad material humana. Por otro lado, al vincular la libertad a las “profundidades del alma” deja la puerta abierta no sólo a fuerzas misteriosas de procedencia espiritual, divina o demoníaca, o infrahumana, de ascendencia animal o bestial, que pudieran estar mezcladas con los anteriores, sin que debamos excluir a las perturbaciones psicológicas que antes había eliminado. En resumidas cuentas, Ferry no logra sacar del todo al demonio de una zona oscura y desconocida en la que subsisten restos mitológicos y teológicos, y desplazarlo hacia el humanismo secular, y eso le impide avanzar hacia un pensamiento y un discurso abiertamente críticos. Por otro lado, su demonización no es sistemática o racional, según algún criterio objetivo, sino arbitraria. Demoniza la crueldad de “sus” otros (que en parte son los nuestros), los serbios, que, como habitantes de “los Balcanes”, son europeos pero orientales, menos evolucionados que los occidentales como él (y nosotros mismos). Y demoniza a los *hutus*, que ni siquiera son europeos, sino africanos, y con los serbios conforman dos tipos de “otros” que, en la percepción eurocentrista, están más próximos a la barbarie y el salvajismo que a la civilización. En cambio, no demoniza la crueldad de los norteamericanos que enterraron vivos en el desierto a decenas de miles de soldados iraquíes en la primera Guerra del Golfo —que ya había tenido lugar cuando publica su libro en Francia en 1996—. ¿Por qué esa guerra no le pareció suficientemente demoníaca? ¿Quizá porque le hubiera obligado, para ser coherente, a trabajar con la hipótesis de si Bush (padre) —el responsable último de aquella guerra— y sus cómplices (europeos como Dios manda algunos de ellos) eran, en realidad, una saga de demonios secularizados? Ferry no toma en cuenta la significación política de la demonización, el hecho de que constituye un acto político. Por eso no se plantea la hipótesis política de si los serbios y los *hutus* habían demonizado previamente a quienes asesinaban y torturaban —los musulmanes bosnios en un caso, los *tutsis* en el otro— lo cual habría justificado su agresividad y su crueldad extremas con ellos: descuartizarlos, trocearlos y molerlos hasta pulverizarlos física y moralmente. Lo mismo que habían hecho los *neocons* norteamericanos (y sus aliados) con los terroristas de Al Qaeda justo antes de la guerra de Afganistán y con Saddam Husein justo antes de la de Irak.

---

ss., 336, 345). Sin embargo creo, por mi parte, que esta “inescrutabilidad” no es de raíz psicologista, como interpreta Ferry y parece aceptar Bernstein, sino socio-política y hasta histórico-política, como tienden a ver E. Levinas y H. Arendt.

### 3. De la demonización a la animalización del otro: interpretación culturalista

Sin embargo, esta es la hipótesis del filósofo norteamericano R. Rorty cuando aborda, por su parte, el caso de los serbios (igual que lo es en el caso de R. Bernstein y su crítica del discurso del mal y la maldad del Presidente Bush). Rorty se hace eco de un reportaje elaborado en Bosnia por Philip Rieff y publicado por la revista *The New Yorker* el 23 de noviembre de 1992 que, entre otras cosas, cuenta que un guardia serbio que conducía una camioneta de reparto pasó por encima de unos prisioneros musulmanes que estaban tumbados en fila en el suelo a la espera de ser interrogados. Y que un musulmán fue obligado a arrancar, de un mordisco, el pene de otro musulmán (el mordido, sin pene, queda convertido en menos que un hombre, feminizado; pero también en menos que una mujer, ya que tampoco tiene sexo femenino). En el mismo pasaje Rorty cita el siguiente texto de Rieff:

para los serbios los musulmanes han dejado de ser humanos. [...] Si afirmas que un hombre no es humano, pero tiene el mismo aspecto que tu y el único modo de identificar a ese *demonio* es haciendo que se baje los pantalones —los varones musulmanes están circuncidados y los serbios no— es probable que, psicológicamente, de ahí a cortarle el badajo no hay más que un paso. [...] No ha habido nunca una campaña de limpieza étnica de la que haya estado ausente el sadismo sexual<sup>9</sup>.

A partir de este texto, Rorty hace algunas reflexiones, como las siguientes. Los asesinos y los violadores serbios no creen estar vulnerando los derechos humanos, pues lo que hacen no se lo hacen a seres humanos sino a musulmanes; no están siendo inhumanos, ya que han diferenciado entre humanos verdaderos y pseudo-humanos, o humanos falsos. Creen estar haciendo un favor a la humanidad. Los serbios están haciendo la misma distinción que hacían los cruzados entre humanos y perros infieles; la misma distinción que hacía Thomas Jefferson, cuando tenía esclavos negros al mismo tiempo que pensaba que todos los hombres tienen derechos inalienables, lo cual le llevó a ser uno de los Padres Fundadores de la República y de la constitución norteamericanas. El único modo de resolver esta contradicción es que Jefferson pensaba que sus esclavos negros no eran humanos. La misma distinción —prosigue Rorty— que hacen los *Black Muslims* norteamericanos actuales al distinguir entre los seres humanos, ellos mismos, y los “demonios de ojos azules”, es decir, los norteamericanos blancos anglosajones.

---

<sup>9</sup> Citado por Rorty (2000: 219).

La posición de Rorty supone un avance considerable respecto a la de L. Ferry, al sustituir las profundidades del alma humana y su dimensión semiespiritualista por las relaciones interétnicas e interculturales como origen de lo demoníaco. Ello le permite ver que la demonización no es patrimonio exclusivo de ninguna etnia o cultura en particular, sino que es común a todas ellas, y precisa en qué consiste este elemento común: la distinción entre “*nosotros, los seres humanos*” (sea de la etnia o cultura que sea), y “*los otros, los seres no humanos*” (que siempre serán de otra etnia u otra cultura). Mediante esta distinción, el nosotros de turno hace dos cosas: (i) se incluye a sí mismo en la humanidad normativa, con lo cual se *humaniza* a sí mismo, y (ii) excluye de ella a los otros, con lo cual los *deshumaniza*.

Esta distinción permite advertir dos cosas: que la demonización es, en realidad, *una* forma de deshumanización y que, por lo tanto, no es necesariamente la única. Rorty se fija más en la animalización que tiene lugar en la expresión “perros infieles”, que pone en boca de los cruzados cristianos. O cuando dice que “desde nuestras democracias ricas y seguras, sentimos hacia los torturadores y violadores serbios lo mismo que ellos sienten hacia sus víctimas musulmanas: se parecen más a los animales que a nosotros” (Rorty, 2000: 221). De hecho, Rorty sustituye la demonización por la animalización como forma más usual de deshumanizar, y la hace extensiva a todos los ejemplos que utiliza. También menciona otras, como la feminización y la infantilización. La primera en el ejemplo del musulmán que arranca el pene a otro de un mordisco, lo cual lo equipara a una mujer, y la segunda cuando los norteamericanos blancos decían de los esclavos negros “son como niños” (Rorty, 2000: 221). Sin que falte, desde luego, la tortura, que Rorty explora y analiza largamente en otro contexto como la forma más cruel de deshumanizar, ya que su objetivo final es la destrucción irreversible de la identidad del torturado<sup>10</sup>.

Rorty, sin embargo, comete un fallo injustificable. Siendo tan lúcido acerca de la deshumanización y sus formas, y mencionando varias veces las relaciones entre blancos y negros norteamericanos para ejemplificar algunas, guarda un sospechoso silencio sobre una de las más relevantes: el racismo. Quizá ocurre que el racismo, presente en la relación de Jefferson con sus esclavos negros, y capaz de sobrevivir a la abolición del esclavismo en el siglo XIX, al coste de una guerra civil, y a las luchas por los derechos civiles de los negros en la segunda mitad del siglo XX, es difícilmente digerible para un nacionalista liberal norteamericano como él. Si lo menciona, es de forma marginal, lo cual

---

<sup>10</sup> Rorty (1991: cap. 8). En este punto vuelve a ser pertinente el trabajo de G. Londoño Carvajal (2007).

no deja de ser paradójico en un filósofo como él, que se preciaba de llamar a las cosas por su nombre. Por ejemplo, cuando asemeja a los filósofos morales occidentales a los serbios. Los serbios, argumenta, “consideran que están actuando en interés de la humanidad *verdadera* al purificar el mundo de humanidades falsas como la de los musulmanes”. “Su autoimagen —sigue Rorty— recuerda la de los filósofos morales que esperan limpiar el mundo de prejuicios y superstición” (2000: 220), propios de una humanidad falsa o pseudohumanidad. Lo que hay en común entre los serbios y los filósofos morales es que ambos distinguen entre la humanidad *verdadera* y la humanidad *falsa*, y se incluyen a sí mismos en la primera y a los otros en la segunda.

Lo que Rorty no dice explícitamente, ni siquiera insinúa, es que unos y otros estarían siendo igualmente racistas al establecer una relación de *superioridad e inferioridad* entre ellos mismos y los otros. Los serbios usando como excusa la diferencia entre su etnia y su cultura particulares y las de los otros, y los filósofos morales enarbolando su humanidad universal(ista) frente a las humanidades particulares propias de cada etnia y de cada cultura. Empleando un léxico acuñado por estudiosos franceses, el de los serbios sería un *racismo diferencialista*, mientras que el de los filósofos morales sería un *racismo universalista*<sup>11</sup>.

Se puede argumentar, en defensa de los filósofos morales —sobre todo los ilustrados europeos, franceses y alemanes, como Voltaire o Kant—, que sus intenciones eran respetables: liberar a Europa (y a la humanidad entera) de los “prejuicios e ilusiones” propios de la religión cristiana y otras mitologías, y fomentar el uso de la razón, abstracta y universal. Este loable propósito, sin embargo, dio lugar no sólo al desprecio de las culturas no racionales por parte de la cultura de la razón, sino al “despotismo ilustrado” que incluye prácticas terroristas, como las de los jacobinos franceses que guillotinaban a los aristócratas en nombre de la (diosa) Razón; o como las de los revolucionarios soviéticos, chinos, camboyanos o cubanos, que ejecutaban o torturaban a “sus otros”, los contrarrevolucionarios, en nombre de la racionalidad revolucionaria; o como las de las democracias occidentales, que hicieron sus guerras colonialistas e imperialistas en nombre de la “razón ilustrada” o la “ilustración racional” —también denominadas “civilización occidental”—, cuyo último episodio es la Guerra de Irak, justificada, entre otras tantas causas y razones, en nombre de la extensión de la “democracia y los derechos humanos”. En la misma época y en la misma órbita tiene lugar, en la

---

<sup>11</sup> Wiebiorka (1999) y Taguieff (1999). Sobre el racismo diferencialista colombiano puede verse Grueso (2007).

“ilustrada” y “civilizada” Europa, la ilegalización, internamiento y expulsión (a veces amordazados hasta la asfixia) de emigrantes, sus otros, en nombre de la *legalidad* jurídico-política que, siendo universal, se adapta sin problema alguno a los intereses particulares de los Estados nacionales que la usan para autojustificarse.

#### **4. El racismo y sus elementos: étnicos, éticos y económicos**

En este punto conviene hacer una aclaración. Ni el racismo universalista ni el diferencialista siguen la pauta del racismo clásico, sino que sustituyen la desigualdad racial por la diferencia cultural, y ejemplifican, más bien, lo que se ha dado en llamar el neoracismo, del que me he ocupado en otros lugares<sup>12</sup>. El neoracismo presenta algunos rasgos diferentes del racismo viejo, pero responde a un esquema común, cuyos rasgos trataré de perfilar en lo que resta: su función social y política, su historia y su estructura.

La función política del racismo consiste en proporcionar legitimación o justificación —apariencia de legitimidad y justicia— para la exclusión del otro de los bienes propios de la comunidad de los excluyentes. Sobre todo de los bienes económicos, pero también de los políticos: derechos de residencia, ciudadanía, trabajo, etc. Pues bien, esa justificación se consigue mediante dos tipos de exclusiones previas: la exclusión moral, que sitúa al otro fuera de la dignidad y el respeto que se reconoce a los sujetos morales; y la exclusión antropológica, que lo emplaza en las afueras de la humanidad digna y respetable. Esta exclusión es la que se produce como efecto del racismo, nuevo o viejo (Torres, Mirón e Inda, 1999).

A partir de aquí, la pregunta inevitable es en qué condiciones, contextos y momentos surge o puede surgir el racismo, lo cual es preguntarse por su historia.

La historia más difundida y aceptada del racismo es la construida en torno a la variante nazi, cuya especificidad es el antisemitismo. Pero el antisemitismo hunde sus raíces en los comienzos mismos del cristianismo, en el siglo I de nuestra era, y desde entonces no ha dejado de estar presente en la cultura europea y su extensa área de influencia. Presencia que se hace extensiva al mundo islámico desde la creación del Estado de Israel en 1948. El antisemitismo nazi ha constituido una especie de agujero negro que absorbe toda la luz moral proyectada sobre el racismo, y oscurece el racismo

---

<sup>12</sup> Bello (1998), Bello (2000) y “Emigración, multiculturalismo y neoracismo”, incluido en mi libro *Postcolonialismo, emigración y alteridad* (Bello, 2007).

colonialista. Este ya no es antisemita (o no sólo) sino anti-indigenista (indios, negros, moros, mestizos, etc.), y su escenario no es Europa sino los territorios colonizados de los cuatro continentes, como lo fue originariamente Norteamérica, y pervivió en Sudáfrica, bajo la modalidad del *apartheid*, hasta la década de 1990. Con la llegada a Europa de los flujos migratorios, procedentes de sus ex colonias, el racismo colonialista emigra con ellos, solo que aquí se reconvierte en neorracismo, debido, entre otras cosas, a que se encuentra con una cultura antirracista, generada después de la Segunda Guerra Mundial. Y para seguir desempeñando su función —la justificación de la exclusión social— se ve obligado a adoptar otro léxico y otras formas de manifestación: lo que se ha dado en llamar “neorracismo” o “racismo implícito”.

En este punto es preciso aclarar un par de cosas. La primera, que lo que justifica el racismo colonialista no es tanto la exclusión social, que también, cuanto el esclavismo que, superado en gran medida durante la Edad Media, es recuperado desde el comienzo mismo de la modernidad colonialista. Y, la segunda, que la modalidad contemporánea del racismo implícito puede ser aplicada a la situación de la cultura antigua que, sin haber construido el significado y acuñado el léxico racista, era racista en sus prácticas esclavistas.

A la vista de esta larga historia, es preciso concluir que el racismo no es algo coyuntural, que haya acusado su presencia en algunos momentos especiales de nuestra historia, sino estructural, que nunca ha dejado de estar presente. Que nuestra historia es la historia de una cultura y una sociedad racistas, y que esta cultura racista se ha expresado en formas diversas, según las épocas y los cambios culturales vinculados a ellas (Goldberg, 1993). Esta imagen del racismo es coherente con dos visiones de Europa. La primera es la de G. Marramao, cuando sostiene que, a diferencia de otras culturas que se constituyeron desde el comienzo en relación consigo mismas, con un centro imaginario, la europea lo hizo en relación con sus *otros*. Esta imagen de Marramao constituye una introducción inapreciable para la tesis de E. Said, sostenida desde *Orientalismo* hasta *Cubriendo el Islam*, según la cual “Oriente”, y los “orientales”, son una construcción de la cultura imperial europea, en función de sus propios intereses, caracterizada por la relación de superioridad e inferioridad entre “nosotros” y “ellos”.

En esta visión estructural del racismo es posible distinguir al menos tres modalidades. La primera es el *racismo metafísico* (implícito en la *Política* de Aristóteles), que justificaba la desigualdad entre los humanos y los no humanos por recurso a la naturaleza metafísica, la *physis*, identificando como humanos a los atenienses adultos, libres y propietarios, y como no humanos a

los esclavos, los extranjeros y las mujeres, incluidas las atenienses mismas (lo cual no es racismo sino sexismo). Este racismo estuvo operativo en la colonización española —por ejemplo en el debate entre el P. Las Casas y Ginés de Sepúlveda a propósito de la esclavización de los indios— y algunos Estados del Sur de Norteamérica<sup>13</sup>. La segunda es el *racismo biológico*, (pseudo)científico, introducido por la modernidad colonialista (Barman, 1998), que, como el metafísico, hacía a la naturaleza causante de la desigualdad racial, pero que, por imperativo cultural, sustituyó la naturaleza metafísica aristotélica por la naturaleza científica más acorde con la modernidad. La tercera es el *racismo cultural*, que surge de la experiencia multicultural que cristaliza en la época poscolonialista o neocolonialista que vivimos, y que sustituye la justificación de la desigualdad social en términos de naturaleza y biología por otra, en términos de cultura.

El núcleo estructural del racismo consiste en el juicio moral igualmente racista. Se trata de un juicio de valor explícito o implícito sobre dos razas o culturas humanas (blanca, negra o amarilla; la cultura occidental o la islámica; la cultura moderna o las culturas indígenas), cuyo resultado es la superioridad moral de una y la inferioridad, también moral, de la otra o las otras. Este juicio puede tomar la forma de “X es superior a Y” y de “Y es inferior a X”, donde superior e inferior también se pueden expresar en términos de “más valioso que” o “menos valioso que”. Ahora bien, para aclarar la estructura completa de este juicio es preciso prestar atención a algunos elementos que funcionan en él de forma implícita.

El primero es lo que se compara (el valor de X y de Y), y es fácil ver que ese valor es la humanidad: la humanidad como valor. El juicio de comparación racista establece que X es “más humano” o “humanamente superior”, y que Y es “menos humano” o “humanamente inferior”. El segundo elemento es el término de comparación. Para que esta sea posible es necesario un criterio o medida que permita medir o conmensurar los dos elementos a comparar, el valor de X y el valor de Y. Se trata, pues, de un tercer término o tercer valor: un valor de cambio o unidad de medida, una especie de dinero moral que permite determinar el valor de un modo u otro. ¿Cuál es esta unidad de medida? La respuesta a esta pregunta es la parte más compleja de este asunto, porque dicha unidad de medida nunca se hace explícita o visible, sino que funciona de forma implícita. La hipótesis que mantengo es que se trata de la *humanidad normativa*, una imagen o representación de la humanidad a la que se atribuye valor universal y, por eso, funciona como medida o criterio

---

<sup>13</sup> Una visión desde Norteamérica, McPhail (1994). Para el racismo colombiano, Grueso (2007).

normativo de comparación entre el valor de X y el valor de Y. Esta humanidad normativa es, desde luego, una *humanidad imaginada*, pues no se trata de la humanidad descriptiva o real —la que describe la biología: el código genético—, ni la que describe la antropología cultural —las diversas culturas que entran en el juicio de comparación—, ni las matemáticas —los 6.000 millones de seres humanos que integramos hoy la humanidad—. Yo prefiero denominarla *humanidad construida*, pues una humanidad imaginada sólo es significativa si se exterioriza en signos, lo cual sólo ocurre mediante algún tipo de construcción cultural: mítica, religiosa, literaria, filosófica o científica. Una vez que disponemos de esta imagen normativa de la humanidad, podemos usarla como norma o medida del valor humano de las diversas formas o variantes concretas de humanidad, llámense razas, culturas o civilizaciones.

El tercer elemento es el origen o la génesis de esa humanidad normativa, imaginada o construida. Mi respuesta es que surge de la imaginación del sujeto agente del juicio racista y que tiene por modelo su propia humanidad o, más propiamente, la de su comunidad de pertenencia (racial, cultural, religiosa o política) que, siendo particular o singular, se convierte, mediante su tratamiento imaginario, en norma o medida universal de cualquier humanidad. De este modo, el sujeto del juicio racista, al compararse a sí mismo con el diferente u otro (otra raza u otra cultura), encuentra que está más próximo o cercano a la humanidad normativa que él imagina de lo que está el otro, el diferente, al que encuentra más lejano. En conclusión: el racista se toma a sí mismo —la forma particular de humanidad que encarna: su identidad— como norma, criterio medida de la humanidad normativa, y es la que aplica al compararse con los otros. El efecto final es que el racista se incluye a sí mismo en el significado de la humanidad normativa y excluye de él al otro, el diferente, con todas las consecuencias sociales y políticas que ello implica, a las que me referiré después. Al incluirse a sí mismo en la humanidad normativa y excluir al otro, se asocia a sí mismo al valor máximo o máximo de valor y positividad, y asocia al otro, el diferente, a la ausencia o carencia de ese valor: a la nada de valor y la negatividad que ello comporta. Y a las consecuencias prácticas que implican ambas asociaciones.

El cuarto elemento, por último, es la legitimación o justificación de la compleja construcción racista para asegurar su aceptación social. Ello tiene lugar mediante una operación combinada, expresada en un discurso universalista, que incluye: (i) la disimulación del juicio racista, una comparación imaginaria, particular, contingente y arbitraria del sujeto racista; y (ii) la simulación de lo que no es: la expresión directa e inmediata, verdadera, de la estructura de la realidad humana y, por lo tanto, algo inmodificable. Esta operación doble es denominada esencialización u

ontologización, puesto que confiere a las razas y a las culturas una esencia o estructura real y efectiva, que las hace permanecer más allá del transcurso del tiempo y de los cambios sociales. Y que se puede transmitir de generación en generación. De este modo, la génesis del racismo, en lugar de vincularse a la imaginación y el discurso racistas, se vincula a la realidad misma anterior, exterior e independiente de ambos.

A esta lógica profunda responden las últimas noticias sobre el endurecimiento identitario de la Unión Europea, especialmente de algunos países como Italia, en su tratamiento de la inmigración.

### Bibliografía

- Bauman, Z. *Modernidad y Holocausto*. Madrid: Ed. Sequitur (1998).
- Bello, G. "Emigración y neoracismo: el otro como símbolo del mal." *Laguna* 7 (2000).
- Bello, G. "La construcción neorracista del otro." *Leviatán (Revista de hechos e ideas) (II Época)* 73 (otoño 1998).
- Bello, G. *Postcolonialismo, emigración y alteridad*. Granada: Edit. Comares (2007).
- Bernstein, R. J. *El abuso del mal*. Buenos Aires: Kart (2006).
- Bernstein, R. J. *El mal radical*. México: Ed. Fineo (2006).
- Buruma, I. y A. Margalit. *Occidentalismo. Breve historia del sentimiento antioccidental*. Barcelona: Península (2005).
- Enzensberger, H. M. *El perdedor radical. Ensayo sobre los hombres del terror*. Barcelona: Anagrama (2007).
- Ferry, L. *El hombre-dios o el sentido de la vida*. Barcelona: Tusquets (1997).
- Goldberg, D. T. *Racist Culture: Philosophy and the Politics of Meaning*. Oxford: Blackwell (1993).
- Grueso, D. I. "El indio, el desplazado y el violento: diferencia e intolerancia en Colombia." *Las razones de la convivencia*. Ed. L. Villar y J. M. Rosales. Bogotá: Universidad Externado de Colombia (2007).
- Londoño, G. "La violencia como instrumento de degradación de la condición humana." *Cuadernos del Ateneo de La Laguna* 24 (noviembre 2007).
- McPhail, M. *The Rhetoric of Racism*. The University Press of America (1994).
- Ricoeur, P. *El mal*. Buenos Aires: Edit. Amorrortu (2006).
- Rorty, R. *Contingencia, Ironía y solidaridad*. Barcelona: Paidós (1991).
- Rorty, R. *Verdad y progreso. Escritos filosóficos 3* (1994). Barcelona: Paidós (2000).

- Taguieff, P. "L'antirracisme en crise. Essays de critique reformiste." *Racisme et modernité*. Ed. M. Wiebiorka. París: La Decouverte (1999).
- Taguieff, P. *Les fins de l'antirracisme*. París: Edit. Michalón (1995).
- Torres, Rodolfo D., Louis F. Mirón y Jonathan Xavier Inda (Eds.). *Race Identity and Citizenship: A Reader*. Oxford: Blackwell (1999).
- Wiebiorka, M. "Introducción". *Racisme et modernité*. Ed. M. Wiebiorka. París: La Decouverte (1999).