



ESJ Humanities

“Yo Fui Negro Una Vez...Cuando Era Pobre”. Racismo Filosófico, Racionalidad Supremacista e Injusticia Epistémica

María L. Christiansen, PhD
Universidad de Guanajuato, México

[Doi:10.19044/esj.2021.v17n36p76](https://doi.org/10.19044/esj.2021.v17n36p76)

Submitted: 23 September 2021

Accepted: 19 October 2021

Published: 31 October 2021

Copyright 2021 Author(s)

Under Creative Commons BY-NC-ND

4.0 OPEN ACCESS

Cite As:

Christiansen M.L. (2021). “Yo Fui Negro Una Vez...Cuando Era Pobre”. *Racismo Filosófico, Racionalidad Supremacista e Injusticia Epistémica*. European Scientific Journal, ESJ, 17 (36), 76. <https://doi.org/10.19044/esj.2021.v17n36p76>

Resumen

Este artículo propone una reflexión crítica acerca de los procesos de formación monocultural bajo el influjo actual de nuevas formas de racismo. Suscribiendo a varios de los planteamientos de Judith Butler sobre la performatividad del lenguaje injurioso (antesala de los denominados discursos de odio), se traza un recorrido por diferentes aspectos filosóficos a considerar en torno al problema del racismo. En primer lugar, se vindica la necesidad de prestar atención a las relecturas que los teóricos críticos de la raza han realizado en las últimas décadas sobre la historia de la filosofía moderna occidental. En segundo lugar, se aborda la cuestión de la desaparición de saberes (“epistemicidios”) como condición de una racionalidad supremacista, así como los diversos efectos de prácticas sociales que Miranda Fricker ha caracterizado como “injusticia epistémica”. El artículo tiene como eje tres casos ilustrativos de la lógica del desprecio que subyace a las actitudes de odio: “ser negro”, “ser migrante”, “ser pobre”.

Palabras Claves: Butler; Racismo; Kant; Epistemicidio; Negrofobia; Injusticia Epistémica

“I Was Black Once ... When i Was Poor” Philosophical Racism, Supremacist Rationality and Epistemic Injustice

María L. Christiansen, PhD
Universidad de Guanajuato, México

Abstract

This article proposes a critical reflection on monocultural formation processes under the current influence of new forms of racism. By subscribing to several of Judith Butler’s approaches to the performativity of insulting language (a prelude to so-called hate speech), a journey through different philosophical aspects to consider around the problem of racism is traced. First, it vindicates the need to pay attention to the re-readings that critical theorists of race have made in recent decades on the history of modern Western philosophy. Second, the question of the disappearance of knowledge (“epistemicides”) as a condition of a supremacist rationality is addressed, as well as the various effects of social practices that Miranda Fricker has characterized as “epistemic injustice”. The article focuses on three illustrative cases of the logic of contempt that underlies hateful attitudes: “being black”, “being a migrant”, “being poor”.

Keywords: Butler; Racism; Kant; Epistemicide; Negrophobia; Epistemic Injustice

Introduction

*No hay epistemologías neutrales,
y las que se pretenden neutrales son las menos neutrales de todas.*
Boaventura de Sousa Santos, Conferencia del 7 de mayo de 2012

Vivir “en el lenguaje” es condición de posibilidad de nombrar y ser nombrado. Como sujetos participantes en comunidades lingüísticas, somos blanco de descripciones posibles y disponibles en un contexto sociohistórico determinado acerca de las “clases de personas” que existen. En otras palabras, la existencia social supone cargar con múltiples “identificadores” que serán asignados con independencia de la voluntad del portador. Por ejemplo, si el color de piel es una característica considerada relevante para agrupar a las personas dentro de un determinado conjunto (y fuera de otros), el sujeto quedará subsumido en algunas categorías reconocibles por quienes comparten creencias, valores y prácticas organizadas bajo dicho criterio. Por lo tanto,

incluso desde antes de nacer, existe una diversidad de potencialidades identitarias dentro de las cuales un individuo será colocado por su grupo.

En la obra *Lenguaje, poder e identidad*, Judith Butler aborda perspicazmente la cuestión de la capacidad performativa del lenguaje para promover modos de subjetivación. Butler discurre particularmente sobre el insulto como acto de habla acontecido en una existencia marcada por la vulnerabilidad lingüística (2004). Que el insulto y el lenguaje ofensivo tengan el potencial de “lastimar” revela lo sensibles y dependientes que los seres humanos podemos ser respecto a la realidad simbólica del lenguaje. Butler se pregunta: “¿Podría acaso el lenguaje herirnos si no fuéramos, en algún sentido, seres lingüísticos, seres que necesitan del lenguaje para existir?” (2004, 16). Asimismo, Butler planteará que, aunque el insulto es una de las primeras formas de agravio lingüístico que se aprende, el lenguaje de la injuria no sólo remite a insidiosas palabras y representaciones pronunciadas y pronunciables (explícitas), sino también a un daño lingüístico tácito, asociado al tipo de elocución: “un estilo -una disposición o un comportamiento convencional- que interpela y constituye a un sujeto” (17). El insulto conlleva una degradación no sólo moral, sino también, y, ante todo, epistémica. De este punto tratará específicamente el presente artículo. Se argumentará que, en la base constitutiva del denominado lenguaje de odio, subyace un desprecio activo por una Otredad no reconocida en su dimensión moral ni epistémica. Lo “diferente” es traducido al lenguaje de una recursividad inferiorizante: el Otro es menos porque sabe menos, y sabe menos porque es menos (Santos 2014, Pereda, 1999).

Tal devaluación impulsa (y refleja) experiencias de silenciamiento, anulación y aniquilación de la competencia argumental del sujeto inferiorizado, junto con su desvalorización social. Ocurre una suerte de “desontologización epistémica”, en el sentido de que el Otro no es percibido como “existente” en tanto miembro de la comunidad productora de conocimiento valioso. La devaluación puede incluso deberse a la vigencia de estereotipos identitarios que colocan en posición de desventaja a un sujeto por el sólo hecho de cargar con algún rasgo que el grupo de “sujetos epistémicos” considera degradante, y, por lo tanto, excluyente. Dicha degradación tiene como consecuencia que el sujeto estigmatizado no sea percibido como plenamente racional, dado que está disminuido.

El caso del racismo es paradigmático de este complejísimo entramado de devaluaciones. La condición de “Ser negro” ilustra de manera ejemplar las formas diversas de agravio que los individuos y los grupos pueden sufrir a raíz de ser observados por medio de sesgos que atentan contra su credibilidad, su capacidad argumentativa y su capital epistémico. Si bien las luchas en contra de prejuicios raciales y prácticas racistas son muchas e importantes, persiste todavía un amplio repertorio de “injusticias epistémicas” que derivan de un

racismo sutilmente conservado (el cual, aunque no llegue a plasmarse en una deliberada agenda de dominación, sirve a las funciones de justificar actitudes racistas). Sobre este aspecto se aludirá aquí, recurriendo a los planteamientos de la filósofa inglesa Miranda Fricker sobre el tema de la injusticia epistémica.

Cabe mencionar que muchas de las consideraciones que residen en el background de este artículo han sido inspiradas por investigaciones realizadas en el horizonte de la teoría crítica de la raza, el Análisis Crítico del Discurso Racial y los estudios decoloniales . En particular serán de interés aquellos señalamientos en torno al rol que la historia occidentalista de la filosofía ha tenido en la invisibilización racista de saberes y formas de pensamiento no europeas. Se hará una sucinta exposición de algunas de las líneas de trabajo por las que se ha ido evidenciando que la filosofía no ha sido, en el espectro del racismo, un “convidado de piedra”. El objetivo principal de este ensayo es esbozar algunos argumentos sobre los procesos de destrucción de saberes (“epistemicidios”) que desembocan en insidiosas formas de injusticia racial.

Filosofía y Racismo Epistémico

Las reflexiones críticas de Emmanuel Chukwudi Eze, Henry Paget y Santiago Castro-Gómez en su obra de 2014, *El color de la razón: racismo epistemológico y razón imperial*, sirven de observatorio para problematizar el rol de los filósofos modernos en la perpetuación del racismo biológico, social, moral y epistémico. En la obra mencionada, el capítulo de Chukwudi Eze (filósofo nigeriano fallecido en 2007) pone de relieve la importante presencia del pensamiento racial en los cursos de Antropología y Geografía Física impartidos por Kant. Tal planteamiento no es del todo novedoso ya que, anteriormente, autores como Thomas Hill y Bernard Boxill habían objetado que los estudios sobre Kant se enfocaran exclusivamente en la *Crítica de la Razón Pura* (1781) y la *Fundamentación de la Metafísica de las Costumbres* (1785), omitiendo tanto los textos anteriores como posteriores (Hill y Boxill 2001). Chukwudi Eze explica tal desinterés u “olvido” en términos del “irresistible deseo de ver a Kant solo como un filósofo puro, preocupado únicamente por los temas filosóficos de la cultura “pura” y ciego al color de los temas filosóficos en el *sancta sanctorum* de las tradiciones de la filosofía occidental” (2001, 210). Arguye enfáticamente que, en su análisis acerca de los estudios antropológicos, Kant no concebía que la emancipación del género humano a través de la razón pudiera ocurrir sin tener en cuenta la superioridad de la raza blanca europea respecto a las consideradas “razas de color” ubicadas fuera de Europa. De acuerdo con las investigaciones de Santos Herceg (2010) , Kant abordó el tópico de las diferencias entre razas de manera directa al menos en dos escritos breves: “Acerca de las distintas razas de los hombres” (en 1775) y “Determinación del concepto de una raza humana” (en 1785). En ellos, Kant asumía que existen cuatro razas que se pueden reconocer a la

primera mirada: 1) la raza de los Blancos, 2) la raza Negra, 3) la raza de los Hunos (mongoles) y 4) la raza Hindú o Hinduista. Luego agregaba que, a partir de esas cuatro razas, se pueden deducir todas las otras características heredables de los pueblos. Es decir, para Kant, todas las razas se habían desarrollado secuencialmente a partir de una raza originaria (un tronco común). Kant lo esquematizaba de esta manera:

Tronco originario: Blanco de color castaño.

Primera raza, altamente rubio (Nórdico, Europeo) de [clima] frío húmedo.

Segunda raza, rojo cobre (Americano) de [clima] frío seco.

Tercera raza, negro (Senegalés) de [clima] cálido húmedo.

Cuarta raza, amarillo aceituno (indio) de [clima] cálido caluroso
(Kant KGS II: 441 y KGS.VIII.98-99)

Son numerosos los pasajes que estos críticos encuentran en la obra kantiana relacionados con sus creencias racialistas, que Kant trata como “hechos”. Por ejemplo, en 1802, insistiendo en la “superioridad” originaria de los blancos, Kant argüía que “Los negros nacen blancos, excepto por sus genitales y una argolla alrededor del ombligo, que son negros. A partir de estas partes se expande lo negro en los primeros meses de vida al resto del cuerpo” (Kant, KGS.IX, 312). Esto implica que los negros se van alejando (desviando) del tronco originario, que es blanco.

En esta relectura racialista de Kant se resalta la estratificación racial que involucra esencialmente una jerarquización cognitiva y moral. Kant afirma: “La humanidad encuentra su mayor perfección en la raza de los blancos. Los indios amarillos tienen un talento menor. Los negros están muy por debajo, y en el lugar inferior está una parte de los pueblos americanos” (Kant, KGS.IX, 316). Vuelve a este punto reiteradamente: “los americanos y los negros son razas que, en lo referente a sus condiciones espirituales, se han hundido muy por debajo del resto de los miembros de la especie humana” (Kant, KGS XII, 801). Al parecer, Kant había esgrimido desde temprano una continuidad racialista entre el color de piel y la capacidad epistémica, basándose incluso en una conocida nota que David Hume escribió en su ensayo “On National Character” (donde pone en duda la humanidad del negro). Hume argumentaba: “Tiendo a sospechar que los negros y en general todas las otras especies de hombres (de las cuales hay cuatro tipos diferentes) son naturalmente inferiores a los blancos” (Hume, 1982: 252. Cit. por Díaz, 2017, 9). Y algo similar escribía Kant en Observaciones acerca del sentimiento de lo bello y lo sublime (1764) para afirmar la frivolidad de los negros africanos:

El señor Hume desafiaba a que se le presente un ejemplo de que un negro haya mostrado talento, y afirma que entre cientos de millares de negros transportados a tierras extrañas, y aunque muchos de ellos hayan obtenido libertad, no se ha encontrado uno solo que haya imaginado algo grandioso en el arte o ciencia o en cualquiera otra cualidad honorable, mientras entre los blancos se presenta frecuentemente el caso de los que, por sus condiciones superiores, se levantan de un estado humilde y conquistan una reputación ventajosa. Tan esencial es la diferencia entre estas dos razas humanas; parece tan grande en las facultades mentales como en el color. (KGS II, 253).

Se ha subrayado también que, en la cosmovisión kantiana, el color de piel no sólo va ligado a la capacidad intelectual y moral, sino también a atributos estéticos asociados a la "fealdad". Por ejemplo, se menciona que en esos escritos Kant se refería a los habitantes de Abisinia (África) como siendo "tan deformes y malvados como el resto de los negros" (Kant, KGS.IX, 419), y que se quejaba de "el fuerte hedor del negro que no es posible de evitar mediante purificación alguna" (Kant, KGS.XI, 79). Destacando que ningún otro pueblo viajaba como los europeos, Kant afirmaba que estos, por habitar zonas de clima moderado, eran "más hermosos en su cuerpo, más trabajadores, más bromistas, más moderados en sus pasiones, más comprensivos que ninguna otra especie de hombres en el mundo" (KGS.IX, 317). En su Geografía Física, Kant confirmaba que estas diferencias físicas, intelectuales y espirituales (dictadas por la naturaleza) es lo que explicaba que estos pueblos hayan instruido y dominado por las armas a los otros por todos los tiempos (Kant, KGS. IX, 317).

Ahora bien, como afirma Santos Herceg (2010), Kant no extrajo de su racismo un ideal o programa político (lo cual debe ser tenido en cuenta al etiquetarlo, sin más, de "racista"). Autores como Michel Wieviorka (2009) han dejado bien establecido que las doctrinas e ideologías racistas fueron evolucionando, y que, en ese sentido, las ideas de los siglos XVII y XVIII no podrían encasillarse en un racismo elaboradamente científico como el del siglo XX. No obstante, como el mismo Wieviorka reconoce, esas representaciones inferiorizantes del Otro bien podían definirse como *protorracistas* y legitimadoras de diferentes formas de sometimiento (por ejemplo, el negro africano podía ser visto como *salvaje* pero también como susceptible de ser *mejorado* mediante los beneficios de la colonización).

El ejercicio suspicaz y crítico de obras filosóficas señeras, como la de Kant, en tanto reflejo de los compromisos de la filosofía con el racismo de la época, alienta a un cambio de mirada no sólo respecto de la obra kantiana, sino de la modernidad en general. En respuesta a este interés, las investigaciones que revisitan el pasado de la filosofía canónica a partir de nuevas categorías de análisis historiográfico han ido de menos a más. La discusión sobre el racismo y el racismo en la filosofía ya se empezó a

destapar en 1990, cuando el filósofo alemán Christian Neugebauer (estudioso de la filosofía africana) publicó un texto llamado “El racismo de Kant y Hegel”, dando apertura a una seguidilla de trabajos de similar tenor, como el de Ronald Judy en su escrito “Kant y el Negro”, y el de Andrea Figl, que relacionó el “racismo” kantiano con su filosofía moral (Santos Herceg, 2010). A la publicación que Chukwudi Eze realizó sobre la idea de raza en la antropología kantiana (en 1997) le siguieron otras en la misma dirección. Entre esos autores se puede mencionar a Charles Mills con su “Dark Ontologies” (1998), Tsenay Serequeberhan con “La crítica al eurocentrismo y la práctica de la filosofía africana” (2001), Robert Bernasconi con “Will the real Kant please stand up. The challenge of Enlightenment racism to the study of the history of philosophy” (2003) y Spivak Gayatri Chakravorty, académica y activista feminista hindú que, en su artículo “¿Puede hablar el subalterno?” (2003), denunciaba la violencia epistémica con la cual Occidente se representa al “sujeto de tercer mundo”.

En tal marco de pensamiento pueden también situarse las duras críticas del filósofo e historiador camerunés Achile Mbembe a la construcción occidental de “el negro”, así como también los punzantes señalamientos del sociólogo portugués Boaventura de Sousa Santos al occidentalismo monocultural que ha privilegiado un modelo único de racionalidad hegemónica. Se examinarán sus ideas en los siguientes apartados.

Crítica de la Razón Negra: la “humanidad” en suspenso

En su Crítica de la Razón Negra, Achile Mbembe plantea que ser “un negro” es un devenir, una invención que reduce el cuerpo y el ser vivo a una cuestión de apariencia, de piel y de color (una ficción de raíz biológica que connota “lo que nadie desea ser”). Mbembe considera que los mundos euroamericanos han hecho de “el negro” y de “la raza” dos vertientes de una misma figura: la locura codificada. Cita a Gilles Deleuze cuando este afirma que “siempre hay un negro, un judío, un chino, un gran mongol, un ario en el delirio”, puesto que aquello que excita al delirio, entre otras cosas, son las razas (Deleuze, 1995, cit. Mbembe, 2016, 23). El negro es lo que se ve cuando no se ve nada, cuando no se comprende nada e incluso cuando no se busca comprender nada: “Dondequiera que esté, el negro libera dinámicas pasionales y provoca una exuberancia irracional que desafía constantemente al sistema mismo de la razón” (Mbembe, 2016, 23).

Mbembe advierte que, históricamente, “el pensamiento europeo ha sido proclive a entender la identidad menos en términos de pertenencia mutua a un mismo mundo —co-pertenencia— que como una relación entre elementos idénticos” (Mbembe, 2016, 22, énfasis añadido). Desde tal perspectiva, la identidad está inscrita en el ser mismo (y también la diferencia), siendo algunos rasgos -como el color de piel- una propiedad o marcador

identitario fijo. La controversia en torno a esta esencialización de la identidad es cuestión de larga data. Por ejemplo, las campañas de los abolicionistas en las postrimerías del siglo XVIII se focalizaban fuertemente en des-naturalizar la creencia de que la piel negra era una “indeleble” marca de inferioridad. Argumentos detractores de tal ideología se hallan en escritos como el de Thomas Clarkson, *Essay on the Slavery and Commerce of the Human Species* (1786), o en el ensayo que el médico y naturalista John Mitchell leyó -fallidamente- ante la Royal Society de Londres en 1744: *An Essay upon the Causes of the Different Colours of People in Different Climates*.

El filósofo y escritor francés-caribeño (de origen martiniqués) Frantz Omar Fanon sostiene, en su libro *Piel negra, máscaras blancas*, que “el negro” no existe, al menos no más que “el blanco”. Fácticamente, no hay nadie cuyo color de piel sea blanco en el mismo sentido en que es blanca una tiza, una hoja de papel, la cal o una mortaja. Así como “el sujeto Negro” es una figura imaginaria construida por el “blanco”, a su vez “el hombre blanco” es también una fantasía de la imaginación europea que Occidente ha naturalizado y universalizado (Fanon, 2009).

Las razas, el racialismo y el racismo constituyen, ante todo, una gran urdimbre narrativo-epistemológica sobre el ser, la identidad, el saber y el poder. Por lo que se sabe hasta ahora, la primera clasificación racial la realizó François Bernier a finales del siglo XVII. En el siglo XVIII hubo una acalorada polémica entre defensores y detractores de la monogénesis y la poligénesis, y en el siglo XIX, con la expansión colonial, el concepto de raza se volvió medular para discurrir acerca de “lo no europeo” (Sánchez-Mejía, 2016).

En cuanto al concepto de “negro” como construcción cultural y lingüística, Mbembe señala que dicho concepto ya circulaba en los textos franceses a comienzos del siglo XVI, pero adquirió protagonismo en el siglo XVIII, precisamente en el cenit de la trata de esclavos (Mbembe, 2016, 88). Cuando el francés Georges Louis Leclerc, conde de Buffon, presentó la primera gran clasificación racial (en su “*Variétés dans l’espèce humaine*”, de 1749) las narrativas sobre los mundos lejanos -como África- y las razas, estaban teñidas de representaciones sobre el negro como “prototipo de una figura prehumana incapaz de liberarse de su animalidad, de autoproducirse y de sublevarse a la altura de su propio dios” (Mbembe, 2016, 48. Énfasis añadido). Era moneda corriente concebir al negro como estando atrapado en la sensualidad y alejado de la normalidad de la especie. La premisa de que “el negro tiene dificultades para romper las cadenas de la necesidad biológica” fungía como explicación de por qué no era capaz de “darse una forma verdaderamente humana ni modelar su propio mundo” (Mbembe, 2016, 48).

Esta bestialización colonial de los grupos considerados inferiores hizo de “el Negro” un símbolo de la alteridad negativa, la ausencia de la mismidad,

el reflejo empobrecido del hombre ideal (del cual se separa por una distancia temporal insalvable). El Negro, según Mbembe, es representado como estandarte de una vida limitada a la sumisión, la extracción y la depredación de un amo que constantemente lo produce como tal. Fuera del espectro servil, el negro es una alteridad imposible (Mbembe, 2016, 88). Admitir la posibilidad de racionalidad en los negros (una “razón negra”) vuelve ambigua y tensa la distinción entre la razón y los instintos, entre la ratio humana y el impulso animal que habita al negro. Así, su humanidad quedará en un largo y pesado suspenso. La retórica de Alexis de Tocqueville es ilustrativa de las explicaciones racializadas que permeaban incluso el discurso liberal. Cuando escribió *De la démocratie en Amérique* (1835-1840) alegaba que, en gran medida, las fuerzas que amenazaban a Estados Unidos tenían que ver con la presencia de “razas desafortunadas” (negros e indios) en el mundo de los blancos. Desde su experiencia política, parecía indudable que las razas se distinguían no sólo en su apariencia exterior sino también en la educación, la ley y los orígenes. El esclavo negro concentraba, para Tocqueville, todas las características del envilecimiento y la abyección: siendo de la propiedad de otro, un esclavo era inútil para sí mismo, gozaba innatamente de la sumisión y admiraba a sus tiranos. Afirmaba que al esclavo “no le ha sido atribuido el control de su propio destino; el uso del pensamiento mismo le parece un don inútil de la Providencia” (cit. en Mbembe, 2016, 159). Tocqueville deploraba que el negro no luchara para demostrar soberanía alguna, convirtiéndose prácticamente en una bestia de ganado y despertando aversión, repulsión y asco: la servidumbre lo embrutecía y la libertad lo hacía perecer. A esa criatura nacida “en la bajeza”, apenas le concedía los rasgos generales de la humanidad. Con furioso lenguaje racialista, Tocqueville aseveraba: “Su rostro nos parece repugnante, su inteligencia nos parece limitada, sus gustos son bajos: poco falta para que lo tomemos por un ser a medio camino entre el animal y el hombre” (cit. en Mbembe, 2016, 160). Incluso llegó a sostener que, aunque uno le concediera la libertad al esclavo negro, “jamás podrá hacer que, frente al europeo, [ese negro] deje de estar en la posición de un extranjero” (cit. en Mbembe, 2016, 160).

Esta diferenciación/división esbozada por Tocqueville puede entenderse en el marco de lo que Mbembe concibe como típica distribución jerárquica dominada por una lógica del cercado, concomitante a los regímenes de segregación. La categoría “raza” habilita a identificar y definir grupos poblacionales “de riesgo”, particularmente cuando la seguridad se considera indispensable. Mbembe lo explica en los siguientes términos:

Los procesos de racialización tienen el propósito de identificar estos grupos poblacionales y de fijar, con la mayor precisión posible, los límites dentro de los cuales pueden circular. Tienen, a su vez, el objetivo de determinar, lo más exactamente posible, los emplazamientos que pueden

ocupar estas poblaciones. En definitiva: apuntan a garantizar la seguridad general. Se trata de clasificar a estos grupos poblacionales e identificarlos al mismo tiempo como “especies”, como “series” y como “casos” en el seno de un cálculo general sobre el riesgo, el azar y las probabilidades. El objetivo es poder prevenir los peligros inherentes a su circulación y, si fuera posible, neutralizarlos por anticipado, con frecuencia mediante la inmovilización, la encarcelación o la deportación. (Mbembe, 2016, 75).

Ciertamente, como se adujo previamente respecto a Kant, la clasificación racial (o racialismo) no necesariamente debe implicar sesgos racistas en el sentido actual. Sin embargo, debe advertirse que el racialismo es terreno más que fértil para el racismo en general, y para el desarrollo de políticas negrófobas en particular. Recuérdese que la decimonónica concepción de “peligrosidad” asociada al pensamiento racialista justificaba, por ejemplo, las políticas eugenésicas de fines del siglo XIX bajo el manto de la profilaxis social. Dado que el binomio razón/pasión siempre estuvo en el corazón de la diferenciación racial (Sánchez Mejía, 2016), y que la raza negra era visualizada como mucho más cercana a la instintividad animal, concebirla como peligrosa era una deducción obligada. Como afirma Mbembe, desde la mirada racista, “dar o recibir la muerte no significaba violencia alguna a los ojos del negro. Un animal siempre podía comer a otro” (Mbembe, 2016, 163). En la imaginación interpersonal de la cultura euroamericana del siglo XIX, la presencia misma de los negros -supuestamente carentes de consciencia racional- era (y sigue siendo) denotada en una jerga de extrañeza y pánico: “¡Mira, un negro! [...] ‘Mamá, mira ese negro, ¡tengo miedo!’” (Fanon, 2009, cit. en Mbembe, 2016, 204).

Paternalismo Epistémico y Construcción de ignorancias

En su clásico libro *Internados*, el sociólogo Erving Goffman afirma: “Cualquier grupo de personas – prisioneros, primitivos, pilotos o pacientes- forma una vida propia que se convierte en significativa, razonable y normal una vez que te acercas a ella” (1972, 9).

Sin embargo, no siempre ese acercamiento desemboca en un “encuentro” que diversifique y complejice horizontalmente los saberes y las formas de existencia. En el marco de comprensión desde el cual se avizoraba la experiencia del encuentro cultural entre lo europeo y lo no-europeo, destacaba una polaridad semántica que recorrió transversalmente las décadas de la expansión colonial, a saber: la distinción entre civilización/barbarie (Sánchez-Mejía, 2016). No sólo el color de piel, sino muchas otras divergencias (como la religión, los hábitos de vida, las costumbres, los rituales) eran marcadas desde tal polaridad para trazar una taxativa diferenciación identitaria. El título de la obra de Niall Ferguson, *Civilization: The West and the Rest* (2011) es elocuente respecto de las caegóricas formas

de reafirmar la diferencia entre “Ellos” y “Nosotros”. El caso de Tocqueville sirve nuevamente como muestra de la percepción deflacionaria que se transluce en un discurso legitimante de la superioridad de unos sobre otros. Esto queda develado en la forma en que este autor escribió sobre la etapa de expansión (y violenta conquista militar) de Francia sobre África, entre 1830 y 1847. En esa época, filósofos, políticos y científicos sociales pretendieron analizar las costumbres y la cultura de las personas con las cuales los franceses se encontrarían en la Argelia francesa: árabes y bereberes (Sánchez-Mejía, 2016). Habiendo sido comisionado por la Asamblea Francesa como defensor del proyecto colonizador, Tocqueville se expresaba de los argelinos subrayando no sólo la diferencia sino la jerarquización. Decía: “Por el solo hecho de la superioridad de sus luces, un pueblo poderoso y civilizado como el nuestro [Francia] ejerce una influencia casi invencible sobre las pequeñas tribus poco menos que salvajes y, para obligarlas a incorporarse a él, basta que se pueda entablar con ellas relaciones durables” (Sánchez-Mejía, 201, 27). En Cartas sobre Argelia -donde dejaba inferir su postura pro-colonialista tratándose de África- Tocqueville aludía a un deliberado proceso de destrucción de conocimientos locales que bien podrían ejemplificar lo que Santos ha denominado “epistemicidio”. Afirmaba Tocqueville: “Para hacer desaparecer mejor los vestigios de la dominación enemiga, previamente habíamos tenido la precaución de lacerar o de quemar todos los documentos escritos, registros administrativos, piezas auténticas u otras, que habrían podido perpetuar las huellas de aquello que se había hecho antes de nosotros” (cit. en Mbembe, 2016, 202). Tocqueville visitó Argelia entre 1841 y 1846; al compartir su impresión de la ciudad de Argel, escribía: “Primer aspecto de la ciudad: Nunca he visto nada parecido. Una prodigiosa mezcla de razas y vestimentas, árabes, cabiliaños, moros, negros, mahoneses, franceses. (...) Todas estas gentes se agitan con una actividad que parece febril. Toda la ciudad baja parece en estado de destrucción y de reconstrucción. Solo se ve por todas partes ruinas recientes, edificios que se levantan; solo se oye el ruido del martillo. Es Cincinnati transportado a suelo africano” (Tocqueville, 1841, 41. Cit. en Sánchez Mejía, 2016, 30. Énfasis añadido).

La formación de un nuevo “sujeto epistémico” implicaba acciones de reeducación y sustitución de los conocimientos vigentes. Con aire de “paternalismo epistémico”, Tocqueville daba sobradas muestras de ansiedad epistemicida: “La conquista constituyó una nueva era. Por temor a mezclar de una manera irracional el pasado con el presente, destruimos inclusive una gran cantidad de calles de Argel con el objetivo de reconstruirlas siguiendo nuestro propio método. Además, a las que dejamos subsistir las rebautizamos con nombres franceses”. (Tocqueville, 1841, 39. Cit. en Mbembe, 2016, 202).

Estas narrativas triunfalistas nutren cierta interpretación de la gesta colonizadora en términos de una gran efusión narcisista o incluso dionisíaca. Dice Mbembe, aventurándose a una lectura nietzscheana:

La mezcla de voluptuosidad, frenesí y crueldad, de ebriedad y ensueño, es una de las dimensiones estructurales de la empresa colonial. Sólo puede entenderse a partir de esta forma de encantamiento que es, al mismo tiempo, agitación y tumulto. ¿O acaso el mundo colonial no posee la mayoría de las características que Nietzsche le atribuye a la tragedia griega?: “Aquel fenómeno de que los dolores susciten placer, de que la alegría arranque al pecho sonidos atormentados”, mientras que “en la alegría más alta resuenan el grito de espanto o el lamento nostálgico por una pérdida insustituible” (Mbembe, 2016, 202-203).

La colonia, afirma Mbembe, es un lugar donde no se le permite al colonizado hablar por sí mismo y ni para sí mismo: “Esta negación de la palabra tiene relación con el confinamiento del colonizado a la esfera de la aparición desnuda: sea como desecho o residuo, (..) es aquél cuya vida, desprovista de toda significación que no sea aquélla que le otorga el amo, sólo tiene valor, estrictamente hablando, por su aptitud para generar beneficio” (Mbembe, 2016, 201).

Ahora bien, la devaluación, la humillación, la ofensa, la injuria, la denostación, se inscriben dentro de una dinámica de depredación epistémica que no siempre es abiertamente exterminadora. Puede y suele manifestarse también a través de una activa y profunda indiferencia, desinterés e indolencia sobre lo devaluado. Aludiendo a cómo los franceses ignoraban las lenguas, costumbres y geografía de las “diferentes razas” que habitaban la colonia en Argelia, Tocqueville narraba en 1837: “Los franceses ignoraban lo que era la aristocracia militar de los spahis y, en cuanto a los morabitos, tardaron mucho tiempo en saber si cuando se hablaba de ellos se hacía referencia a una tumba o a un hombre. (..) Los franceses no tenían conocimiento de todo esto y, a decir verdad, ni siquiera les interesaba aprender” (cit. en Mbembe, 2016, 208. Énfasis añadido).

Como afirma Santos, el poder no sólo se ejerce al usufructuar del derecho a ver, sino también del derecho a “no ver”. El poder se materializa como la capacidad de crear inexistencias. En la colonia, dice Mbembe, la soberanía se ejerce a través de esta distribución de la “visibilidad”: “El poder racial —el poder-ver-racial— se expresa en primer lugar en que aquél al que se decide no ver o escuchar, jamás podría existir o hablar por sí mismo. En última instancia, hay que hacerlo callar. Sea como sea, su palabra es indescifrable o, por lo menos, inarticulada. Es necesario que otro hable en su nombre y que tome su lugar para que aquello que él pretende decir tenga sentido pleno en la lengua” (Mbembe, 2016, 205).

Ser despojado de la facultad de hablar por sí mismo carcome el sentido de agenciación y obstruye las condiciones de paridad epistémica (indispensables para la mutua atribución de credibilidad). Dirá Mbembe que, al carecer de voz propia, el sujeto queda “obligado a pensarse constantemente, si no como un “intruso”, al menos como alguien condenado a aparecer en el campo social como un “problema” (Mbembe, 2016, 205).

Racionalidad Supremacista e Injusticia Epistémica

Los epistemicidios calcan e incentivan procesos de formación monocultural a través de los cuales diversos saberes quedan subalternizados, desaparecidos, olvidados o simplemente ignorados. Los productores y usuarios de esos saberes quedan excluidos dado que no son visibilizados como miembros de la comunidad generadora de conocimiento valioso. Tal destrucción no es sólo de conocimientos sino de epistemologías, es decir, de procesos de validación que engloban reglas específicas de demarcación y fundamentación.

Entre los efectos más palpables de las dinámicas epistemicidas los más comunes son el (auto)silenciamiento y el embotamiento epistémico. En ambos casos, el sujeto de conocimiento resulta disminuido en su credibilidad. Esto significa que las razones que pueda alegar respecto a sus creencias tienden a ser pre-desechadas por motivos externos a la argumentación misma (ligados a algún atributo identitario desfavorable para la economía de la credibilidad). La filósofa inglesa Miranda Fricker ha denominado “injusticia epistémica” al tipo de agravio que alguien puede sufrir cuando no es tomado en serio en virtud de algún sesgo personal y/o grupal. Fricker, que llama “injusticia testimonial” a la que es perpetrada contra un hablante estigmatizado en tanto argumentador, recurre a un ejemplo de injusticia epistémica racista tomado de la novela de Harper Lee, *Matar a un ruiseñor*: Allí, el novelista narra un caso donde se acusa chuscamente a un hombre negro, Tom Robinson, de haber cometido un abuso contra una joven blanca en el pequeño y prejuicioso condado de Maycomb, en Estados Unidos. A pesar de que la evidencia apoya íntegramente la inocencia de Tom, los miembros del jurado, conformado completamente por blancos, están sesgados por el estereotipo racial prejuicioso en contra de la credibilidad de los negros. En el contexto de la sala de sesiones donde se procesa al acusado, el jurado no puede percibir a Tom Robinson de una forma que no sea como un negro deshonesto, inconsciente, mentiroso y depravado (Fricker, 2017, 69).

Un importantísimo aspecto resaltado por Fricker versa sobre el carácter no necesariamente consciente de las creencias racialistas y las actitudes racistas de los blancos de Maycomb contra los negros en general (y contra el acusado en particular). Los estereotipos que modelan las percepciones no siempre están mediados por creencias que puedan detectarse.

La mayoría de los casos de injusticia testimonial suceden sin que sus perpetradores elijan o deseen no creerle al testimoniante. Pueden estar actuando de “buena fe” y con la “certeza” de estar defendiendo una verdad apegada a los hechos. Tales prejuicios pueden deberse a la acción de “sigilosos prejuicios residuales cuyo contenido puede incluso ser rotundamente incongruente con las creencias [antirracistas] que en realidad suscribe el sujeto” (Fricker, 2017, 70. Énfasis añadido). Fricker concibe los estereotipos sociales como imágenes que son capaces de causar un impacto visceral sobre el juicio, lo que les permite condicionar nuestros juicios prescindiendo de nuestra conciencia.

Que una atmósfera social esté impregnada de imaginarios culturales prejuiciosos contribuye a que el juicio de credibilidad sobre alguien tienda a contaminarse sin siquiera percibirlo. Afirma Fricker: “Si los estereotipos son asociaciones ampliamente aceptadas de un grupo y un atributo, estereotipar supone entonces un compromiso cognitivo con alguna clase de generalización empírica acerca de un grupo social determinado” (Fricker, 2017, 62). Podría no ser el color de piel lo que disminuye la credibilidad en un hablante, sino su acento, su lugar de procedencia, el barrio en el que vive, su condición itinerante, el tipo de trabajo que hace, o cualquier otro rasgo de clase o forma de vida al que se le asocian determinadas expectativas epistémicas desdeñosas. En otras palabras, ser negro, ser migrante, ser transexual, ser pobre, ser desescolarizado, o ser de cualquier condición históricamente desventajosa puede colocar a dicho individuo en una posición en la cual se lo asocia con algún atributo inversamente relacionado con la credibilidad. El prejuicio opera como una suerte de “información retinal” que induce a ver al Otro-diferente como un Otro-inferior.

Por supuesto que Fricker no está pensando en que todo déficit de credibilidad desemboque en un caso de injusticia testimonial. Se pueden tener fundadas razones en no creer (o creer poco) en los argumentos que alguien está proponiendo. Pero esa reducción de la credibilidad no se debe a la clase de persona que el argumentador es, sino a la falta de fuerza evidencial en su razonamiento (o a creer que no es sincero). Es decir, la credibilidad podría menguar porque el testimoniante comete errores inocentes ligados a la falibilidad del conocimiento; ello es muy diferente a que la falta de credibilidad se sustente en un odio inmoral y a priori (tal como ocurre en el caso del juicio a Tom Robinson, donde el desprecio es por la carga estereotípica de “ser negro”, diga lo que diga, y argumente como argumente). Es preciso remarcar que los juicios de credibilidad están impactados no sólo por la identidad social conferida por el oyente al hablante, sino también por la propia identidad social del oyente. Fricker hace hincapié en este punto: los miembros del jurado no captan la diferencia que imprime en su percepción de

Tom Robinson como hablante no solo el hecho de que él sea negro, sino, en igual medida, el hecho de que ellos sean blancos.

Los prejuicios aceitados por estereotipos racistas funcionan como “lemas”, es decir, como declaraciones sobre verdades pronunciadas cientos de millones de veces en las conversaciones más habituales. Aunque el mapa creencial de una persona con actitudes racistas no esté plenamente elaborado según criterios evidentes, puede igualmente actuar como si fuese innegable que “los negros son peligrosos”, “son impulsivos”, “son vengativos” o “son agresivos” (por ejemplo, cuando la alta presencia de personas negras en un lugar le despierta al blanco, involuntariamente, cierta tensión o incomodidad).

Como se verá a continuación, a medida que se va entramando un consenso sobre estas cuestiones, la consciencia racista se va fortaleciendo y la disposición a adoptar irreflexivamente los lemas racistas se va volviendo “sentido común”. La producción social y situada de tales estereotipos se desdibuja hasta ser olvidada y normalizada. A partir de allí, una cierta mirada prejuiciosa sobre el Otro-diferente se vuelve familiar y se siente “natural”. El prejuicio circula y se potencia colectivamente, eximiendo de responsabilidad personal a quienes lo repiten por simple imitación, internalización, ingenuidad o pereza crítica. Un estilo de pensamiento basado en el desprecio y la anulación del Otro-Devaluado puede incluso cristalizarse en un “discurso de odio” que la mayoría comparte y del cual nadie, individualmente, asume responsabilidad moral alguna. En la siguiente y última sección, se ejemplificará esta forma de racismo tomando como eje a uno de los actores sociales más vilipendiados en los tiempos actuales: el migrante.

La colonización racial de las conversaciones cotidianas

Las ideologías racistas han ido cambiando a lo largo del tiempo, legitimándose no sólo en diferencias biológicas sino también en “diferencias culturales” interpretadas como innatas e inmodificables. Un caso emblemático de la revitalización de “nuevos racismos” se puede rastrear en los discursos anti-inmigrantes. Hace unos veinticinco años la antropóloga social Verena Stolcke, por ejemplo, se refería a este tema de los “nuevos racismos” en Europa señalando lo siguiente:

La derecha francesa comenzó a orquestar su ofensiva antiinmigrante al abrazar lo que Taguieff ha denominado un “racismo diferencial”, una doctrina que exalta la esencial e irreductible diferencia cultural de las comunidades de inmigrantes no europeos, cuya presencia es condenada por amenazar la identidad nacional original del país “anfitrión”. Un elemento central de esta doctrina de exclusión es el repudio del “mestizaje cultural” en favor de la preservación incondicional de la propia identidad biocultural supuestamente original (Stolcke 1995: 4; Traducción propia. Énfasis añadido).

Similarmente, algunos politólogos derechistas abogaban por un “racismo defensivo” que impidiera en Italia el ingreso de árabes y musulmanes (Pagliai, 2009). Tras los atentados a las Torres Gemelas de New York el 11 de septiembre de 2001, los prejuicios respecto a los árabes han rebasado claramente el ámbito de las diferencias religiosas y el estereotipo del “musulmán terrorista” ha impregnado de miedo e inseguridad los espacios donde estas personas transitan (sobre “islamofobia”, cfr. Grosfoguel, 2011).

Estos nuevos rebrotes de segregación de los grupos humanos exigen repensar el racismo más allá de la encorsetada dicotomía “Blanco/Negro”. Tal reduccionismo hace pasar desapercibidas muchas formas de discriminación relacionadas con conductas, lenguajes, tradiciones, rituales, formas de vida y epistemologías que no necesariamente van acompañadas de diferencias significativas en aspectos biológicos, como el color de piel (Pagliai 2009, Lentini 2004, Allievi 2002).

En su estudio sobre el odio racial en el norte de Italia contra los migrantes polacos, los albanos y los mismos italianos del sur, Valentina Pagliai plantea un aspecto del tema que no es en absoluto menor. Pagliai señala que el racismo no se reproduce ni se mantiene si no es por lo que las personas individuales hacen al interactuar (usando mapas descriptivos sesgados por lemas racistas). Abordar el problema sólo en su costado estructural (el racismo enquistado en instituciones escolares, policiales o sanitarias) desvía la atención respecto a la participación de los individuos en actos de discriminación. En ese tenor, lo adecuado sería dejar de decir que las personas son racistas, y plantear más bien que devienen racistas toda vez que, dentro de ecologías sociales estructuralmente perjudicadas, abonan individualmente a conversaciones que hacen circular y consolidar tales sesgos. En el estudio de caso que Pagliai realizó en Toscana (norte de Italia) se señala, por ejemplo, el masivo e incuestionado apego de los ciudadanos a la idea de que habían sido “invadidos” por los migrantes albanos y chinos. Si bien dichos ciudadanos no habían inventado, de manera personal, los rótulos despectivos contra esos migrantes, los usaban y amplificaban una y otra vez en sus pláticas diarias.

Esto lleva a reflexionar sobre la facilidad con la cual se van construyendo, microsocionalmente, “esquemas de observación” que velozmente se extienden sin mayor contrariedad. Tanto en las conversaciones cara a cara como en las narrativas más presentes en los medios de comunicación masiva, se replican metáforas atrincheradas en el fondo de prejuicios compartidos. Asumir, por ejemplo, que las personas pertenecen al “nosotros” si y sólo si tienen “raíces” dentro de ese grupo, implica una forma de representación que despoja a los itinerantes o migrantes de la experiencia de una co-pertenencia no basada en dichas “raíces”.

En la medida en que estas violentas metáforas no son cuestionadas, el estereotipo inferiorizante va ganando, en la opinión pública, un incalculable

grado de adhesión. Por ejemplo, en Estados Unidos, la idea de que “los migrantes mexicanos, salvadoreños y hondureños son propensos a delinquir” está tan generalizada como la creencia de que “llegan a quitarle el trabajo a los americanos y a exprimir su sistema de salud y educación”. El “acuerdo no-argumentado” sobre estas supuestas certezas promueve una coincidencia intersubjetiva que incrementa la sensación de que esos juicios racistas no son más que descripciones fieles a la realidad objetiva. Representarse al migrante como Otro (y no cualquier Otro, sino un Otro temible) es una de las hélices de los discursos injuriantes más potentes hoy día en la sociedad euroamericana.

Entonces, a modo de recapitulación, la identidad social racializada preexiste en los discursos vigentes, pero, al mismo tiempo, se potencia en y por dichos hilos conversacionales en los que no solo se hace una evaluación del Otro-Devaluado sino también del Sí-Mismo-Hipervaluado. El filtro racista por el que pasan esos “extraños” los subsume en un gran “Otro indiferenciado”. En México, por ejemplo, el tren en el que se mueven los migrantes centroamericanos que intentan llegar a la frontera norte sin documentos es coloquialmente apodado “la bestia”, y aunque en él viajen salvadoreños, nicaragüenses, guatemaltecos, hondureños, costarricenses y mexicanos del sur (trepados en el techo o entre los vagones), todos quedan englobados en el discurso de “los ilegales” (supuestos portadores de enfermedades, suciedad, promiscuidad, delincuencia, indigencia, abuso, violencia, y carne de cañón para los cárteles de narcotráfico que gobiernan los estados centro y norte de México). A lo largo de las performances que se van entretejiendo con estas imágenes, se va construyendo lo que Butler denomina una “realidad fantasmática” (1997), que resulta por demás conveniente para que el racismo se maquille con un discurso autoprotector. Cualquier tipo de ayuda humanitaria o gubernamental hacia estos grupos puede quedar rápidamente neutralizada bajo el peso de los argumentos sobre la peligrosidad del migrante.

Conclusión

El nombre no es lo nombrado (Nietzsche, 1981, 67). Fanon lo expone con una prosa estremecedora:

No soy negro, así como tampoco soy un negro. Negro no es ni mi apellido ni mi nombre, mucho menos mi esencia o mi identidad. Soy una persona humana y con eso basta. El otro puede discutirme esa cualidad, pero nunca conseguirá quitármela ontológicamente. Y esto no cambia por el hecho de que sea esclavo, colonizado, objeto de discriminaciones o de cualquier forma de vejaciones, privaciones o humillaciones a causa del color de piel. Sigo siendo una persona humana innata más allá de las violentas tentativas por hacerme creer

que no lo soy. Este excedente no eliminable escapa a cualquier tipo de captura o fijación dentro de un estatus social y jurídico determinados. Y ni siquiera la muerte puede interrumpirlo, así como tampoco pueden borrarlo ningún sustantivo, medida administrativa, ley, asignación, doctrina o dogma. “Negro” es, entonces, un apodo, la túnica con que otro me ha arropado y bajo la cual ha pretendido encerrarme para siempre (Fanon, cit. en Mbembe, 2016, 100).

No obstante, aunque el nombre no sea lo nombrado, el lenguaje crea, como se dijo al principio, experiencias y modos de subjetivación. Su performatividad, como dice Butler, nos aleja del ideal de “un sujeto soberano, plenamente consciente y dueño de la significación y de los efectos de sus actos”. En otras palabras, el lenguaje “nos toca”, la significación engendra sentires, afecciones inaprehensibles desde los límites de lo decible. Los estereotipos que gozan de inmunidad crítica en una época albergan la potencialidad de infligir heridas epistémicas y experiencias vitales ignominiosas.

Empero, estos estereotipos no tienen un peso absoluto; por el contrario, su valor es cambiante y relativo. El color de piel es un ejemplo fructífero para analizar cómo el “ser negro” puede ser altamente estigmatizado en un contexto y perder relevancia en otro. Cuando le preguntaron al ex campeón mundial de boxeo Larry Holmes qué tan difícil era “ser negro”, Holmes contestó: “Es duro ser negro. Yo fui negro una vez... cuando era pobre” (Holmes, cit. en González de la Fuente, 2016, 197). Tal respuesta abre la oportunidad de repensar si se deviene “menos negro” cuando se ha logrado revertir otros estereotipos inferiorizantes (como el de ser pobre, no escolarizado y residente de un gueto negro). Está claro que Holmes -que dejó la escuela en séptimo grado y lavaba autos por un dólar- logró “el sueño” de la movilidad social al convertirse en un ídolo internacional y ganar fama, dinero, éxito y reconocimiento. Al haber escalado “del gueto a la gloria” pudo acceder a múltiples privilegios negados al común de los negros pobres. En ese sentido, Holmes dejó de ser “un negro”. Sin embargo, vuelve a ser “un negro” cuando se recuerda que su estrellato se debió nada más y nada menos que al boxeo: “un derroche salvaje de brutalidad gratuita y desenfrenada”, “una de las últimas barbaridades consentidas” en la evolución, un arcaísmo reservado a la escala más baja de las clases sociales, un “cuerpo primitivo” vacío de conocimiento (“puro instinto”, un “agresivo nato”), fácilmente confundible con “el matón callejero” que habita el barrio negro y pobre del cual el boxeador generalmente proviene (Wacquant, 2006, 56-73). En su fascinante etnografía inmersiva en los gimnasios del Chicago negro, Louis Wacquant (siguiendo a su mentor, Pierre Bordieu) expone el flagrante epistemicidio a través del cual la racionalidad pugilística (la del “cuerpo vivido”) ha sido

denigrada bajo el estereotipo cultural del boxeador como una criatura animalesca, in-civilizada, hambrienta, resentida, sadomasoquista, con poco sentido moral y baja agudeza intelectual (Wacquant, 2006; 2007).

Los estereotipos identitarios atraviesan el microcosmos social alborotando creencias contrapuestas. Cuando Holmes se reafirma epistémicamente en su superioridad pugilística sobre el rival, derriba el mito de la inferioridad congénita de los negros, pero al mismo tiempo también realza el mito de su propia bestialidad. En esa compleja red de lemas y estereotipos vigentes, las descripciones se vuelven difusas y negociables. Holmes “es negro y no es negro”, o “es un negro pero millonario”, o “es un millonario pero negro”, y así ad infinitum. No hay estrategias concluyentes ni neutrales para cartografiar “lo real”; por el contrario, al describir el mundo también se lo inventa. Como sostiene Gibson-Graham, “nuestros actos de representación son ejercicios de libertad (...) que traen responsabilidades y consecuencias” (citado en Pratt, 2007, 26).

References:

1. Allievi, S. (2002). Muslims in Italy. En Leveau, Mohsen-Finan & de Wenden (eds.), *New European identity and citizenship*, 37 - 47. Hampshire : Ashgate .
2. Bernasconi, R. (2003), Will the real Kant please stand up. The challenge of Enlightenment racism to the study of the history of philosophy, *Radical Philosophy* 117, Enero-febrero, 13-22.
3. Bessone, M. (2017). Quelle place pour la critique dans les théories critiques de la race ?; *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, 142: 359-376. doi 10.3917/rphi.173.0359
4. Buffon, G.-L. (1749), “Variétés dans l'espèce humaine”, en *Histoire naturelle, générale et particulière, avec la description du Cabinet du Roy*, vol. 3, París: Imprimerie royale, 371-530.
5. Butler, J. (1997). Gender is burning: Questions of appropriation and subversion. En McClintock, Mufti & Shohat (eds.), *Dangerous liaisons: Gender, nation, & postcolonial perspectives*, 381 –95. Minneapolis: University of Minnesota Press.
6. Butler, J. (2004). *Lenguaje, poder e Identidad*, Madrid: Editorial Síntesis.
7. Castro Gómez, S. y Grosfoguel, R. (eds.) (2007). *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Bogotá, U. Javeriana, U. Central y Siglo del Hombre.
8. Castro-Gómez, S. (2008) El lado oscuro de la ‘época clásica’. Filosofía, ilustración y colonialidad en el siglo XVIII, en Mignolo, W. (comp.): *El color de la razón: racismo epistemológico y razón imperial*. Buenos Aires: Ediciones del Signo.

9. Chukwudi Eze, E., Paget, H., Castro-Gómez, S., Mignolo, W. (2014). *El color de la razón: racismo epistemológico y razón imperial*. Buenos Aires, Ediciones del Signo.
10. Crenshaw, K; Gotanda, N.; Peller, G. & Kendall, eds. (1995). *Critical Race Theory: The Key Writings that Formed the Movement*. New York: The New Press
11. de Tocqueville, Notes du voyage en Algérie de 1841, en *Oeuvres Complètes*, vol. V, t. II.
12. de Tocqueville, A., De la colonie en Algérie, *Complexe*, Bruselas, 1988 [1841].
13. de Tocqueville, A. (2007). *La democracia en América*, Madrid: Akal.
14. Delgado, R. & Jean, S. (2012) *Critical Race Theory: An Introduction*. *Critical America* (2nd ed.). New York University Press.
15. Díaz, M. (2017). Racismo epistemológico y occidentalocentrismo: apuntes para una descolonización de la tradición hegemónica del conocimiento. *Revista de Epistemología y Ciencias Humanas*, 9 mayo, 1-18
16. Dussel, E. (1994). 1492: *El encubrimiento del Otro: hacia el origen del 'mito de la modernidad'*. La Paz: Plural Editores.
17. Essed, P. (1991). *Understanding everyday racism*. Newbury Park, CA : Sage.
18. Fanon, F. (2009). *Piel negra, máscaras Blancas*. Madrid: Editorial Akal.
19. Ferguson, N. (2011). *Civilization: The West and the Rest*, London: Penguin Books.
20. Figl, A. (1992), "Immanuel Kant und die wissenschaftliche Weihe des Rassismus", *Zeitschrift für Afrikastudien*, 13/14, 9-28.
21. Fricker, M. (2017). *Injusticia Epistémica. El poder y la Ética del Conocimiento*. Barcelona: Herder. Edición Kindle.
22. Goffman, E. (1972). *Internados: Ensayos sobre la situación social de los enfermos mentales*. Buenos Aires: Amorrortu.
23. González de la Fuente, E. (2016) Acheronta movebo. Resiliencia y revolución en "The Mexican" (1911) de Jack London". 452°F *Revista de Teoría de la Literatura y Literatura Comparada*, 16: 195-208
24. Gordon, L. (1999) "A Short History of the 'Critical' in Critical Race Theory"; *Philosophy and the Black Experience* 98(2): 23–26.
25. Grosfoguel, R. (2011) Racismo epistémico, islamofobia epistémica y ciencias sociales coloniales, *Tabula Rasa*. Bogotá - Colombia, N°14:341-355, Enero-Junio.
26. Harris, C. (2002) "Critical Race Studies: An Introduction"; *UCLA Law Review*, 49 (5): 1215

27. Hill, T. y Boxill, B. (2001), "Kant and Race", *Race and Racism*, Oxford University Press, New York.
28. Judy, R. (1991), Kant and the Negro, Society for the Study of African Philosophy (SAPINA), *Nezslider* 3, enero-julio.
29. Kant, I., (KGS.II.205.256), *Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen*,
30. Kant, I., (KGS.II: 427-443), *Von den verschiedne Racen der Menschen*.
31. Kant, I. (KGS.IV: 387-463), *Grundlegung der Metaphysik der Sitten*, (traducción de M. G. Morente, 1981, España: Espasa Calpe)
32. Kant, I., (KGS.VI: 206-492), *Metaphysik der Sitten*, (traducción de A. Cortina y J. Conill, 1994, España: Tecnos).
33. Kant, I., (KGS. VIII. 89-106), *Bestimmung des Begriffs einer Menschenrace*.
34. Kant, I., (KGS.IX.152-436), *Physische Geographie*
35. Lander, E. (comp.) (2000). La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. *Perspectivas latinoamericanas*. Buenos Aires, CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales.
36. Lentin, A. (2004). *Racism and anti-racism in Europe*. London & Ann Arbor: Pluto.
37. Mbembe, A. (2016). *Crítica de la Razón Negra*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Futuro Anterior Ediciones.
38. Mignolo, W. (2010). *Desobediencia epistémica. Retórica de la modernidad, lógica de la colonialidad y gramática de la descolonialidad*. Buenos Aires: Ediciones del signo.
39. Mills, Ch. (1998), "Dark Ontologies", *Autonomy and Community. Reading in Contemporary Kantian Social Philosophy*, Kneller y Axinn (edit.), State University of NY Press, Albany, 131-168.
40. Neugebauer, Ch. (1990), "El racismo de Kant y Hegel", Oruka, O. (edit.) *Sabia filosofía; pensadores indígenas y el debate moderno sobre la filosofía africana*, New York: Brill.
41. Nietzsche, F. (1981). *La Gaya ciencia*. México: Ed. Mexicanos Unidos.
42. Pagliai, V. (2009). Conversational agreement and racial formation processes. *Language in Society* 38, Cambridge University Press 549 – 579. doi:10.1017/S0047404509990431
43. Pereda, C. (1999). *Crítica de la razón arrogante*. México: DF: Taurus-Alfaguara.
44. Pratt, M. (2007). *Imperial Eyes: Travel Writing and Transculturation*, London: Routledge.
45. Quijano, A. (2001). Colonialidad del poder, cultura y conocimiento en América Latina, en Mignolo, W. (comp.): *Capitalismo y geopolítica*

- del conocimiento. El eurocentrismo y la filosofía de la liberación en el debate intelectual contemporáneo.* Buenos Aires: Ediciones del Signo.
46. Sánchez-Mejía, M. L. (2016). Colonialismo y alteridad: el debate racial y cultural en la conquista de Argelia, *Araucaria. Revista Iberoamericana de Filosofía, Política y Humanidades*, 18(36). 17-39. doi: 10.12795/araucaria.2016.i36.02
 47. Santos, B. (2003). *Crítica de la razón indolente. Contra el desperdicio de la experiencia.* Bilbao, Desclee de Brouwer.
 48. Santos, B. S. (2012). “¿Por qué las epistemologías del Sur?” Conferencia en segundo encuentro del Ciclo Espacios decoloniales en la Universidad Nacional de Río Cuarto, 07 de Mayo de 2012
 49. Santos, B. S. y P. Meneses (Eds.) (2014). *Epistemologías del Sur Perspectivas*, Madrid: Akal
 50. Santos Herceg, J. (2010). Inmanuel Kant: del racialismo al racismo. *Thémata. Revista de Filosofía*. Número 43. 403-416.
 51. Serequeberhan, T. (2001), “La crítica al eurocentrismo y la práctica de la filosofía africana”, *Capitalismo y geopolítica del conocimiento. El Eurocentrismo y la filosofía de la liberación en el debate intelectual contemporáneo*, Duke University: Ediciones del signo, 253-281.
 52. Spivak, G. (2003). ¿Puede hablar el subalterno?, *Revista Colombiana de Antropología*, 39, Enero-Diciembre.
 53. Stolcke, V. (1995). Talking culture: New boundaries, new rhetoric of exclusion in Europe. *Current Anthropology*, 36: 1 –24.
 54. van Dijk , T. (1987). *Communicating racism: Ethnic prejudice in thought and talk.* Newbury Park, CA: Sage
 55. Walsh, C. (2007) ¿Son posibles unas ciencias sociales/culturales otras? Reflexiones en torno a las epistemologías decoloniales, *Revista Nómadas*, 26.
 56. Wacquant, L. (2006). *Entre las cuerdas : cuadernos de un aprendiz de boxeador.* Buenos Aires: Siglo XXI Editores Argentina.
 57. Wacquant, L. (2007) La lógica social del boxeo en el Chicago negro. Hacia una sociología del boxeo. *Educación Física y Ciencia*, 9.
 58. Wieviorka, M. (2009). *El Racismo: una Introducción.* Traducción al español de Antonia García Castro. Barcelona: Gedisa.
 59. Wodak , Ruth (ed.) (1989). *Language, power and ideology.* Amsterdam: Benjamins.
 60. Yosso, T. (2005) “Whose culture has capital? A critical race theory discussion of community cultural wealth”; *Race Ethnicity and Education* 8(1): 69–91 doi 10.1080/1361332052000341006