

I. INTRODUCCIÓ

Abordar la qüestió del racisme és una tasca que a primera vista sembla senzilla i fàcil. La majoria de la gent acceptaria que el racisme ha existit i existeix en les nostres societats. Però a l'hora de voler aprofundir en aquesta qüestió un es troba davant moltes dificultats que no només són de definició, sinó també de teorització. Davant d'aquestes dificultats és necessari replantejar-nos la qüestió i preguntar-nos: què és el racisme? És una qüestió intrínseca a la naturalesa humana o és fruit d'alguns fenòmens de sociabilitat i convivència? Té algun origen? Ha passat per etapes i ha evolucionat a mesura que les societats han anat evolucionant? És un fenomen antic o neix a partir de la Modernitat? En aquest treball intentarem aproximar-nos a aquest concepte conscients que només ho podrem fer d'una manera general perquè reconeixem que estem davant d'una tasca no gens fàcil que requereix un recorregut llarg en el tema per poder abordar-lo d'una manera més completa i satisfactòria. La nostra intenció és en el futur aprofundir en la qüestió i abordar alguns aspectes que quedaran oberts al llarg d'aquest treball.

Partim de la idea que actualment el racisme és un fet, -i més enllà dels estudis sociològics i psicològics que demostren que en les nostres societats¹ hi ha allò que s'anomena racisme- hi ha persones que s'autoanomenen racistes i hi ha actes racistes que afecten persones que en són víctimes. Aquestes persones –víctimes del racisme- davant d'una acció o actitud racista el reconeixen com a tal. L'existència del racisme avui és evident, està present en totes les esferes de les nostres societats, en les institucions, al carrer, als mitjans de comunicació i en molts altres llocs. Fins i tot es pot identificar el racisme en allò que hauria de garantir els drets i llibertats de les persones: en les lleis. Podem afirmar, ja de bon principi, que el racisme actualment és un fenomen present en totes les capes de les nostres societats.

Apart de la constatació de que el racisme està present actualment en les nostres societats, hem triat estudiar-lo en aquest treball perquè considerem que és uns dels fenòmens més importants de la història recent. Les societats occidentals, -aquestes d'una manera més propera i directa, però també la resta de les societats del món- han viscut en un passat no gaire llunyà, un acte monstruós del racisme que encara ressona i ressonarà durant temps. Ens referim al nazisme del segle XX. La pregunta que es fa obligatòria és: Com és que es va produir un desastre humà d'aquella magnitud? Milions de persones van ser aniquilades, massacrades i assassinades d'una manera sistemàtica pel fet de ser diferents. Éssers humans eliminats per altres éssers humans no perquè estan en guerra, sinó perquè uns consideren els altres com a inferiors. Sabem que el racisme de l'Alemanya Nazi no va ser fruit només de l'antisemitisme dels segle XX, sinó que l'antisemitisme té arrels llunyanes i que el nazisme va aprofitar-ho i el va utilitzar per assolir els seus objectius imperialistes. El racisme va ser utilitzat per l'Alemanya Nazi, l'argument va ser protegir la societat Alemanya d'un perill que era els jueus, uns

¹ Ens referim a les societats occidentals: Europa i Estats Units d'Amèrica. Això no vol dir que no existeixi el racisme en altres societats, sinó que en aquest treball ens limitem a analitzar el racisme en el context occidental.

“individus” que eren alemanys també, però concebuts com a diferents i per a això segons l’Alemanya Nazi presentaven amenaça a la raça ària.

La monstrositat de l’Alemanya Nazi, però no només, també la de Rússia de Stalin, i més recentment, la neteja ètnica a Iugoslàvia els anys noranta a mans dels serbis, han provocat a occident una sacsejada important que ha obert el debat sobre la condició humana. El que va passar ha fet veure que l’ésser humà és capaç d’eliminar a l’altre massivament malgrat que aquest altre formi part de la mateixa societat, és capaç de matar i expulsar de la vida d’una manera freda, meditada i calculada amb una base racista. Però malgrat la monstrositat del que va passar al segle XX, assistim avui dia a una mena de retorn del racisme al vell continent europeu. Fa al voltant de dos dècades que sorgeixen propostes polítiques que tenen bases ideològiques fonamentades en el racisme. En el seu moment van sorgir com a propostes marginals i residuals, però a mesura que passa el temps, constatem que aquestes propostes es consoliden -degut a diferents factors- com a forces polítiques importants i passen a tenir majories considerables o posicions significatives que juguen un paper important a l’hora de formar governs i decidir sobre la vida política d’un país. Només cal fer una ullada a les últimes eleccions europees de 2014 i a les eleccions estatals dels països europeus de la última dècada per veure l’augment considerable dels partits racistes.² Com dèiem, malgrat la monstrositat, -i també malgrat la proximitat dels fets, encara hi ha gent viva que va viure el nazisme en primera persona- es continua produint el racisme en el segle XXI. Els discursos dels partits racistes i xenòfobs a Europa són clarament excloents i es fonamenten en el rebuig a l’altre diferent. Els seus lemes són equivalents al discurs del partit Plataforma per Catalunya o a del Partit Popular: “primer els de casa”, “no a la islamització d’Europa”, “fora immigració”, “limpiando Badalona” assenyalant als immigrants com a brutícia que s’ha de netejar. Les seves propostes de solució al suposat problema de la immigració és expulsar els “immigrants” als seus països d’origen malgrat que molts dels que anomenen “immigrants” són nacionals del propi país o d’algun país europeu, -en algun cas de més de tres generacions-. A part del suport que estan aconseguint aquests partits racistes, el seu efecte és encara més important, influeixen sobre els altres partits que no es declaren o no tenen directament discursos racistes. Molts partits demòcrates liberals i social demòcrates segueixen el joc dels partits racistes i es produeix una cursa per endurir els discursos i les polítiques sobre la immigració. El resultat és que no només hi ha partits racistes que cada vegada estan guanyant més terreny a Europa, sinó que

² Podem veure aquest auge en el mapa següent: A França: Al bressol del republicanisme modern, trobem un gran partit d’extrema dreta: El Front National (FN). Regne Unit: Al bressol del liberalisme trobem dos partits d’extrema dreta: El UKIP i el British National Party (BNP). Finlàndia: Perus Suomalainen (Partit dels Finlandesos). Dinamarca: Dansk Folkeparti. Països Baixos: El gran partit d’extrema dreta holandès és el Partij voor de Vrijheid (PVV). Àustria: Al país centreeuropeu hi ha dos partits d’extrema dreta, el Freiheitliche Partei Österreichs (FPÖ) i el Bündnis Zukunft Österreich (BZÖ). Itàlia: Des de 1991 existeix un partit anomenat Lega Nord. Hongria: Si bé el partit en el poder, Fidesz, ja se’l podria considerar integrista i d’extrema dreta (tot i formar part del Partit Popular Europeu), encara trobem un partit més a la seva dreta, el Jobbik, aquest és un partit antisemita i antizaganista. Grècia: Al país hel·lènic ens trobem amb la famosa Alba Daurada. Eslovàquia: El Partit Nacional Eslovac (Slovenská Národná Strana). Suècia: Al bressol de la socialdemocràcia hi ha un partit anomenat Sverigedemokraterna (Demòcrates de Suècia).

les altres formacions polítiques, per frenar l'augment del suport a aquests partits, apliquen polítiques i mesures dures contra la immigració per satisfer el votant descontent. D'aquesta manera, el racisme no només és manifestat pels partits obertament racistes, sinó també, a través de partits que tradicionalment són demòcrates i manifesten que lluiten contra el racisme. Tenint en compte aquestes polítiques podem afirmar que el racisme es produeix a Europa d'una manera sistemàtica i institucionalitzada, es produeix amb les polítiques migratòries -impulsades per la Unió Europea- que vulneren drets humans. La democràcia europea prohibeix el dret a vot en les eleccions a milions de persones que viuen en el seu territori. El racisme es produeix amb l'existència de lleis migratòries de cada país com la Llei d'Estrangeria de l'Estat Espanyol o la Llei d'Acollida de Catalunya. Es produeix amb organitzacions racistes que són presents a les nostres viles. I també, el racisme es produeix en la vida quotidiana amb moltes formes, com per exemple prohibir l'entrada a algun establiment o no llogar un pis a persones pel fet de ser d'un origen o tenir un color de pell. Aquesta realitat –racisme institucional, social i cultural- que vivim, viuen, les persones afectades pel racisme sovint és relativitzada o amagada, la tendència és disminuir la magnitud del drama viscut. Aquesta actitud és coneguda i sabuda, les societats tendeixen a mirar a una altra banda quan no volen reconèixer algun problema que tenen, encara més, quan es tracte d'un problema com el racisme. Europa reconeix el racisme com una qüestió del passat, i ara, en general, es considera com un tema marginal. La versió oficial és que existeix el racisme a Europa, però és una qüestió residual.

L'escenari que acabem de descriure de racisme que es va succeir a Europa del segle XX i el probable retorn al racisme en el segle XXI, ens situa en la necessitat de reflexionar sobre la tesi de Zigmund Bauman que afirma que és possible que torni a passar un altre Holocaust.³ Bauman planteja que el mite etiòlogic profundament assentat en la consciència de la nostra societat occidental és *l'història, moralment edificant, de la humanitat sorgint de la barbàrie presocial*. Segons Bauman, l'Holocaust no va ser l'antítesi de la civilització moderna i de tot el que aquesta representa, sinó *encara que ens neguem a admetre-ho* diu Bauman, l'Holocaust podria haver descobert un rostre ocult de la societat moderna, rostre diferent del que ja coneixem i admirem i en el que els dos coexisteixen amb tota comoditat units al mateix cos. L'autor afirma que potser el que ens fa més por és que cap dels dos pot viure sense l'altre, que estan units com les dues cares d'una mateixa moneda. El racisme per Bauman ja és una forma moderna i civilitzada instal·lada en nosaltres, és una manera per rebutjar l'altre que es viu com a amenaça. En aquesta línia Primo Levi també afirma que l'Holocaust ha sobreviscut més enllà de la segona Guerra Mundial, no només això, sinó que "lo sucedido puede volver a suceder, las consciencias pueden ser seducidas y obnubiladas de nuevo: las nuestras también".⁴ El racisme segons Levi és un tema no resolt a Europa i per tant, hi ha molta possibilitat que es puguin tornar a repetir monstruositats com el nazisme i altres. Levi en una entrevista en el seu

³ Bauman, Zigmund. "¿puede haber otro holocausto?", a Revista de Occidente nº 176. 1996. pp. 112-129

⁴ Levi, Primo. *Si esto es un hombre*. Barcelona: Muchnik Editores. 1995, p. 208

retorn a Auschwitz l'any 1982 responenent a la pregunta de si la idea de racisme havia mort, Levi respon: *no ha mort i ja s'està gestant el desig d'un nou Auschwitz*, simplement falten recursos.

D'acord per una banda, amb les tesis de Bauman i de Levi, i per l'altra amb la constatació de la presència del racisme en les societats europees actuals, plantejem tres hipòtesis en aquest treball. Per una banda considerem que el racisme no és una qüestió marginal i perifèrica en la història d'Europa. Intentarem mostrar, per contra, que el racisme està profundament arrelat en el pensament i la cultura europea, i encara més (i és el que més ens interessa i essent el nucli de la nostra hipòtesi): el racisme és el que hi ha a darrera de moltes polítiques i sistemes que governen el món, és un principi organitzador de la política i l'economia, no només dins dels estats, sinó també a escala global. El racisme és una matriu organitzadora que forma i genera estructures locals i globals que són determinants respecte les relacions de desigualtat, explotació i exclusió que es donen en una societat i a nivell mundial. Indagarem en aquest plantejament per veure quin recorregut ha tingut el racisme a Europa. D'aquí naixerà la segona hipòtesi: considerem que l'expulsió dels jueus i musulmans de la Península Ibèrica en el segle XV, l'anomenat descobriment d'Amèrica —a partir d'ara la conquesta d'Amèrica— en el mateix segle i la expulsió i esclavització dels moriscos dibuixen les bases del racisme modern. Volem fer notar que el racisme en aquesta època pren una dimensió que no tenia abans, un caràcter global que és la base de l'Occident Modern. Un nou racisme que neix del triple signe de l'expulsió, apropiació i la sospita permanent sobre l'"altre". En definitiva explorarem una *genealogia* que, per una banda, pretén identificar un context en la història moderna d'Europa on es va començar a desenvolupar algun tipus de racisme que és diferent del que hi havia abans, i per altra banda remarcar moments tant de continuïtat com de canvis substancials de racismes a Europa. I finalment la tercera hipòtesi que volem plantejar és que no podem parlar del "racisme" com a definició fixa que englobi totes les formes de racismes al llarg de la història. Hem de parlar més aviat de racismes, és a dir, de formes de racisme que s'han anat construint al llarg del temps. Cada forma de racisme té els seus mecanismes i procediments d'acord amb els contextos i peculiaritats de cada època. Probablement aquestes formes de racisme tenen connexions i influeixen entre elles. Intentarem en aquesta *genealogia* que volem establir identificar aquests tipus del racisme, com s'han desenvolupat, quines connexions hi ha entre ells i com aquests tipus de racisme han influenciat en la nostra societat.

Per tal de treballar i demostrar les nostres hipòtesis, estructurarem el nostre treball de la següent manera: en primer lloc presentarem algunes definicions que molts dels autors coincideixen sobre el concepte de racisme. Aquesta tasca la realitzarem a través de Tzvetan Todorov. Aquestes definicions d'entrada no les adoptarem com a pròpies, sinó el que volem plantejar en aquest apartat és presentar les definicions més utilitzades i acceptades. Veurem al llarg d'aquest treball fins a quin punt la definició de Todorov entra en conflicte amb el que nosaltres assenyalarem com a moments de racisme. En segon lloc analitzarem l'obra de Foucault: *"Il faut défendre la société"*. Ressaltarem aquells aspectes que són importants pel nostre treball. Una de les tesis principals d'aquesta obra és que el

racisme amb la creació de l'estat modern en el segle XVIII agafa una dimensió important, una mena de gir:

“La spécificité du racisme moderne, ce qui fait sa spécificité, n'est pas lié à des mentalités, à des idéologies, aux mensonges du pouvoir. C'est lié à la technique du pouvoir, à la technologie du pouvoir. C'est lié à ceci, qui nous place, au plus loin de la guerre des races et de cette intelligibilité de l'histoire, dans un mécanisme qui permet au bio-pouvoir de s'exercer. Donc, le racisme est lié au fonctionnement d'un État qui est obligé de servir de la race, de l'élimination des races et de la purification de la race, pour exercer son pouvoir souverain.”⁵

En tercer lloc, agafem la tesi de Foucault que acabem de citar com a nucli de la nostra discussió on plantejarem alguns problemes que té la seva posició sobre el racisme. Concentrarem la discussió en cinc punts. L'objectiu en aquest tercer apartat és problematitzar la postura foucaultiana sobre el racisme, explorarem una altra narrativa que considerem que ens pot donar eines per entendre el racisme avui a Europa. Foucault accepta que el racisme ha existit abans del segle XIX: “Je ne veux pas dire du tout que le racisme a été inventé a cette époque, Il existait depuis bien longtemps. Mais je crois qu'il fonctionnait ailleurs.”⁶ Foucault no explica aquest *altre lloc* ni com ha funcionat. Podríem dir que la dialèctica que generarem amb Foucault és explorar aquest *altre lloc* per veure com ha funcionat el racisme abans del segle XIX. La idea és ampliar l'anàlisi foucaultiana i complementar-la. I finalment, concloem aquest treball amb reflexions sobre el racisme actual, com funciona i quines connexions té amb els racismes anteriors.

Hem de subratllar la complexitat d'aquesta tasca: no és el nostre objectiu presentar una definició i una teoria sobre el racisme, tampoc realitzar una història del racisme, sinó identificar en el passat alguns esdeveniments importants que han influenciat i modificat la nostra concepció actual sobre el racisme. Malgrat la intensió de demostrar les nostres tesis, probablement, amb aquest treball les nostres hipòtesis no podran ser comprovades del tot. Amb aquesta genealogia que volem establir pretenem començar a explorar sobre el racisme.

Hem de dir que aquest treball té la pretensió de ser un assaig i una labor teòrica i pràctica. Teòrica, perquè vol ser un començament d'un projecte que pretén abordar el racisme amb profunditat i aportar una mirada diferent sobre el racisme. Una mirada del que pateix el racisme i el viu en primera persona. No neguem que l'"home blanc" no afectat pel racisme pugui realitzar una anàlisi profunda sobre el racisme, però entenem que la mirada del que el pateix és una altra. Una mirada des de la perifèria que pretén enriquir el debat i la discussió global. Entenem que el pensament està situat a Occident que és considerat com a centre del món. Però hi ha altres pensaments que sorgeixen de la perifèria, que intenten descolonitzar-se del pensament Occidental. La nostra labor vol desmarcar-se del pensament tradicional i del paradigma establert que no trenca amb la superioritat de l'home blanc i continua mirant el melic. Aquest treball vol crear aliances amb el pensament de la "perifèria". Parteix d'una visió crítica i vol desgranar les estructures, sistemes i

⁵ Foucault, Michel. *Il faut défendre la société*. Paris: Éditions Seuil/Gallimard. 1997. p. 230.

⁶ Ibidem, p. 227.

categories del racisme. Aquesta exploració *genealògica* que plantejem aquí pretén generar “violència”, en el sentit de violentar i sacsejar fortament la concepció dominant, vol escriure un altre relat que no va en concordança amb la música oficial i reconeguda, que no està en els manuals de la filosofia, sociologia o antropologia .

I pràctica, perquè creiem en l’acció pensada sense la qual la tasca teòrica no transforma. Una pràctica desvinculada i allunyada dels canals institucionals que permet el poder⁷. La pràctica vinculada en el poder no és transformadora del tot, perquè sempre serà abraçada i influenciada pel poder. Ens referim a una pràctica de resistència que intenta lliurar-se de pressions i influències, una pràctica vinculada a la vida quotidiana dels esdeveniments locals. El racisme és una pràctica diària en les nostres administracions, espais d’oci, botigues, centres educatius i universitats, carrers, fronteres, en definitiva en les nostres relacions. Combatre’l, vol dir ser present en aquests espais i àmbits.

Al cap i a la fi, volem realitzar una filosofia que com diu Quintanas parlant de Foucault: “... s’hauria de basar en «l’art de la inservitud voluntària» o «l’art de la indocilitat reflexionada».⁸ Nosaltres som éssers històricament determinats, en part, per certes relacions entre el saber i el poder, però, alhora, som éssers susceptibles de transformació, capaços de franquejar els límits que ens constitueixen a través d’un treball practicoteòric sobre nosaltres mateixos.”⁹ O com diu Deleuze:

“Lorsque quelqu’un demande à quoi sert la philosophie, la réponse doit être agressive, puisque la question se veut ironique et mordante. La philosophie ne sert pas à l’Etat ni à l’Eglise, qui ont d’autre soucis. Elle ne sert pas aucune puissance établie. La philosophie sert à attrister. Une philosophie qui n’attriste personne et ne contrarie personne n’est pas une philosophie. Elle sert à nuire à la bêtise, elle fait de la bêtise quelque chose de honteux. Elle n’a pas d’autre usage que celui-ci : dénoncer la bassesse de pensée sous toutes ses formes. Y a-t-il une discipline, hors la philosophie, que se propose la critique de toutes les mystifications, quels qu’en soient la source et le but ? Dénoncer toutes les fictions sans lesquelles les forces réactives ne l’emporteraient pas. Dénoncer dans la mystification ce mélange des victimes et des auteurs. Faire en fin de la pensée quelque chose d’agressif, d’actif et d’affirmatif. Faire des hommes libres, c’est-à-dire des hommes qui ne confondent pas les fins de la culture avec le profit de l’Etat, de la moral ou de la religion. Combattre le ressentiment, la mauvaise conscience qui nous tiennent lieu de pensée. Vaincre le négatif et ses faux prestiges. Qui a intérêt à tout cela, sauf la philosophie ?”¹⁰

A l’hora de realitzar aquest treball ens hem topat amb molts aspectes que són importants pel tema que estem tractant, però a la vegada sabem que estem limitats pel tipus de treball acadèmic que estem portant a terme. Alguns d’aquests aspectes els hem introduït conscients que no podíem aprofundir en ells com per exemple la qüestió de definició del racisme. Altres aspectes els hem apartat i descartat com per exemple la realització d’un anàlisi profund i exhaustiu sobre les manifestacions racistes d’alguns grans filòsofs europeus. La idea és abordar-los més endavant.

⁷ Aquí ens referim al poder institucional que aparentment ofereix canals de participació, però només per controlar i mantenir l’ordre. Quan es produeixen iniciatives transgressores i transformadores aquest poder reprimeix i ensenya la seva cara desemascarada.

⁸ Quintanas, Anna. [Cf. Foucault, M. (1990, abril-juny). «Qu’est-ce que la Critique? (Critique et Aufklärung)». Bulletin de la Société Française de la Philosophie (núm.84, fase.2), p. 39.] Extret de: Quintanas, Anna. *Michel Foucault. Filosofia de la transgressió*. Barcelona: Editorial Pòrtic, 2002. p. 180

⁹ Quintanas, Anna. *Michel Foucault. Filosofia de la transgressió*. Barcelona: Editorial Pòrtic, 2002. p. 180

¹⁰ Deleuze, Gilles. *Nietzsche et la philosophie*. Paris: Presses Universitaires de France, 2007. pp. 120-121

Abans d'entrar en la fase central del nostre treball i començar a analitzar l'obra de Foucault "*Il faut défendre la société*", com hem dit abans, ens aproximem al debat sobre la definició del concepte racisme. Reconeixem que tenim dificultats a l'hora d'utilitzar al llarg d'aquest treball una definició clara del concepte. Per a això, hem plantejat a la nostra hipòtesi que no podem parlar del racisme, sinó de racismes. Comencem doncs, exposant el debat sobre la definició del concepte racisme per presentar un estat de la qüestió.

II. DEFINICIÓ DEL CONCEPTE RACISME

Hem començat el nostre treball manifestant la necessitat de replantejar-nos la pregunta: Què és el racisme? En aquest apartat volem aproximar-nos al naixement del concepte i com l'utilitzaven alguns pensadors europeus que han teoritzat sobre el racisme. El nostre interès és presentar un estat de la qüestió per il·luminar sobre quina concepció hi havia a Europa en el passat. També volem presentar la definició més hegemònica actual. Aquesta part la farem acompanyats de l'anàlisi de Tzvetan Todorov. Segons l'autor, hi ha dues postures sobre el racisme que es poden combinar, la primera: el racisme, entès com un "*comportamiento*, que la mayoría de las veces está constituido por odio y menosprecio respecto a personas que poseen características físicas bien definidas y distintas a las nuestras"¹¹; i la segona és: el racialisme, entès com a "una doctrina concerniente a las razas"¹². El racisme segon Todorov és molt antic i universal, el racialisme és recent, de mitjans del segle XVIII a mitjans del XX, sorgeix a Europa occidental i està emparentat amb el científicisme, ja que suposa un determinisme integral¹³. Todorov concentra el seu estudi sobre el racialisme i planteja que aquesta doctrina agrupa els següents punts: en primer lloc, suposa i afirma l'existència de races, a causa de diferències evidents entre les agrupacions humanes i la recomanació d'evitar el creuament entre elles; en segon lloc, la continuïtat entre el físic i la moral (que és una correspondència entre trets de conducta i trets físics que s'hereta genèticament i que no és alterable per l'educació); en tercer lloc, l'acció del grup sobre l'individu (és a dir, l'estructura que constitueix al grup racial o ètnic opera contundentment sobre l'individu, és un determinisme sociològic); en quart lloc, jerarquia única de valors (que implica la superioritat d'una raça sobre altres); i finalment, política fundada en el saber, en altres paraules, la submissió o eliminació de les races inferiors, (podem identificar la radicalitat d'aquesta postura en el nazisme).¹⁴

Segons Todorov el concepte de raça va ser usat en el seu sentit modern per François Bernier en 1684 i el va aplicar als francs i gals.¹⁵ No obstant això, per Todorov és més apropiat, com a punt de partida, l'*Histoire naturelle* de Buffon, per la seva influència en la literatura posterior i la seva autoritat científica¹⁶. Buffon considera que hi ha una unitat fonamental en l'espècie humana i una superioritat respecte a les altres espècies basada en la seva racionalitat, però *ad intra* de la humanitat hi ha una jerarquització derivada de la seva sociabilitat i hi haurà uns superiors i altres sotmesos, uns que són civilitzats i urbans i altres que són bàrbars i salvatges. Els primers posseeixen tecnologia, religió, civilització i costums millors; tenen com a criteri al blanc europeu.¹⁷

¹¹ Todorov.Tzvetan, *Nosotros y los otros*, Editorial: Siglo XXI, traducción., del francés de Martí Mur Ubasart, México, 1991. p. 115.

¹² *Ibidem*.

¹³ *Ibidem*, pp.115, 116 i 120.

¹⁴ *Ibidem*, pp. 116-119

¹⁵ *Ibidem*, p. 121.

¹⁶ *Ibidem*, pp. 121-122.

¹⁷ *Ibidem*, pp. 121-131

Certa continuïtat d'una ideologia comuna respecte a les races es pot observar en Renan, Le Bon i Gobineau, i que Todorov qualifica com racialisme vulgar. Com explica Todorov, en aquesta ideologia, predomina la divisió de races en: blanca, negra i groga, més altres que es van sumar. Així doncs, Renan afegeix la subdivisió dels blancs entre aris i semites -que estableix dues races lingüístiques dins d'una raça física, considera el poligenisme i l'absència d'una unitat o viabilitat de projecte unificador de les races¹⁸. Segons Todorov, Le Bon, estableix una escala classificatòria de les races, suposadament basada en evidència històrica i que es conforma per les: primitives (sense trets culturals), com els indígenes australians; inferiors (tenen rudiments de civilització, però són limitats), com els negres; les races mitjanes (que són susceptibles de civilització), com la raça groga i els semites; i la raça superior, que porta la civilització i s'identifica amb la raça blanca (ària)¹⁹. Gobineau, en canvi, segons Todorov, estableix els graus de civilització: la tribu, el poble primitiu i la nació. La primera, és pura, el segon és una barreja de tribus i la tercera és una barreja de pobles i posseeix civilització, la qual és un estat d'estabilitat relativa, que a Orient és massa estable i a Occident, massa mòbil. No obstant això, segons l'autor, la civilització és una barreja d'estabilitat i mobilitat, de masculí (el material, utilitari i objectiu) i femení (el mental, contemplatiu, subjectiu). Ara bé, la qualitat d'un poble, en última instància, es deriva d'una raça, però aquesta no és una barreja, sinó és pura, i la raça superior per la seva intel·ligència i energia, és l'ària. Malgrat això, per Gobineau, les races estan en una condició de mescla i la tendència històrica és la d'una unitat suprema, que portarà a la fi de la humanitat en uns milers d'anys²⁰. Todorov afirma que Taine, Renan i Le Bon -i també hauríem de considerar Gobineau- li van donar un gir al concepte de raça que va ser d'allò físic a allò nacional, de tal manera que les races ja no eren físiques, sinó històriques i van prefigurar un concepte que substituiria al de raça: Todorov es referix a la idea de cultura²¹. Segons Todorov l'home pertany a grups socials. Aquesta pertinença implica dues entitats: les ètniques o cultures i les entitats polítiques o Estats. Les primeres es refereixen a comunitats que practiquen una mateixa llengua, tenen una memòria comuna, habiten una mateixa regió i posseeixen els mateixos costums, mentre que les segones generen drets i deures i ens confereixen les categories de ciutadans. Segons Todorov, les entitats polítiques i ètniques sempre han existit, però totes dues han estat fusionades absorbint en el modern i europeu concepte de nació. D'aquí es desprèn el nacionalisme, que pot ser de dos tipus: cultural o cívic, com explica Todorov.

Així doncs, i veient el plantejament de Todorov, podem dir que ens trobem en general davant dues posicions que expliquen què és allò que li podem dir racisme. La historiografia del racisme evidencia dos models de periodicitat. Per un costat trobem historiadors com: Jouanna Arlette (1976) que el situen en el segle XVIII i XIX. El seu argument principal és la concepció del concepte "raça" com a classificació i categoria pseudocientífica que, segons aquesta postura, va començar a utilitzar-se en aquesta època amb l'objectiu d'organitzar la varietat humana en diferents grups. I per altre costat

¹⁸ *Ibidem*, pp. 132 i ss.

¹⁹ *Ibidem*, pp. 132-135

²⁰ *Ibidem*, pp. 156-167

²¹ *Ibidem*, pp. 165 i 434.

trobem: Thomas F. Gosset (1963) i Joel Kovel (1984) que consideren que qualsevol forma d'exclusió ètnica –sigui en l'antiguitat, o en les anomenades Edat Mitjana, Moderna o Contemporània- és una forma de racisme. La pregunta que es fa necessària davant d'aquests dos models és: Representa el racisme un fenomen de l'època contemporània on la qüestió científica té tota la rellevància o és una qüestió rastrejable des l'antiguitat fins els nostres dies? Les respostes corresponen a postures de plantejaments metodològics diferents. Els que entenen que el racisme és del segle XVIII-XIX es concentren en l'anàlisi històric del concepte 'raça' entès des de l'època contemporània com a categoria pseudoantropològica. Aquesta postura no té en compte les segregacions repetides en la història, especialment les que es produeixen en l'anomenada Edat Moderna en el segle (XV-XVIII). En aquella època no s'utilitzava el concepte 'raça' com a categoria antropològica. Per altra banda els que entenen que el racisme es basa en el principi de l'exclusió ètnica conclouen que el racisme ha sigut sempre un fenomen històric-universal considerant el racisme com una constant antropològica.²² Aquesta postura que situa en primer pla l'exclusió ètnica té com a conseqüència no tenir en compte el context mental i cultural cosa que porta en alguns casos a valoracions anacròniques.

Todorov en la seva definició que el racisme ha existit sempre i que el racialisme és un invent del segle XVIII compagina les dues postures, els dos models que acabem de descriure. Està a favor del model que argumenta que les formes d'exclusió són molt antigues i que això l'anomena racisme, i la vegada està d'acord –elaborant la teoria de la racialització- amb el model que defensa que a partir del segle XVIII amb el concepte 'raça' és quan es pot parlar del racisme. Així doncs, podem veure que Todorov reconcilia dos models amb postures diferents. Però malgrat això, la definició de Todorov continua generant problemes de definició com veurem a continuació.

Todorov, com hem dit abans situa la racialització en el segle XVIII. En aquesta teoria de racialització planteja cinc punts (Existència de races; continuïtat entre el físic i la moral; l'acció del grup sobre l'individu; jerarquia de valors i política fundada en el saber). En el nostre entendre, aquesta teoria de racialització té dos problemes. Per una banda, és una simple descripció del racisme del segle XVIII, no planteja com va funcionar el racisme abans d'aquest època. Com veurem, amb la *genealogia* que volem establir, identifiquem que quatre dels cinc punts de la teoria de racialització de Todorov es compleixen. L'únic punt que no es compleix o pot generar discussió és el de la existència de races. No podem afirmar que en el segle XV ja existia la concepció de races. Però probablement, en aquesta època es va començar a gestar la idea. Per altra banda, trobem que les definicions clàssiques de racisme, com la teoria de racialització de Todorov, constrenyen excessivament el seu abast i no permeten comprendre la naturalesa del racisme contemporani. En primer lloc, una definició actual de racisme no es pot limitar als grups racials, sinó que s'ha d'estendre als grups ètnics o culturals. De fet, actualment es considera que les 'races' no existeixen. Les 'races' és un invent del racisme, és una construcció social i no una categoria natural. Per tant, el concepte del racisme no solament se aplica a

²² Delacampagne, Christian. *Racismo y occidente*. Barcelona: Editorial Argos Vergara, 1983. pp. 208-218.

grups “racials” sinó a grups culturals o religiosos que han estat racialitzats.²³ En aquesta línia alguns autors -com Verena Stolcke (2008) per exemple- enlloc de racisme prefereixen parlar de fonamentalisme cultural o d’eticisme. En segon lloc, el racisme no es pot restringir a les seves formes clares i obvies. Existeix –tal com hem dit a la introducció- un racisme quotidià de *baixa intensitat* que no és de fàcil identificació basat en les pràctiques diàries i recurrents que l’emascaren i el situen dins de la *normalitat*. El racisme, com explorarem en aquest treball és un fenomen complex que s’ha anat transformant i adoptant noves formes cada vegada d’acord amb els canvis de les societats. Actualment, i això serà el nucli d’algunes de les nostres conclusions, el racisme és més subtil i *indirecte* utilitzant arguments culturalistes per recobrir-se amb màscares de respectabilitat que el fa més acceptable. Fins i tot aparentment compatible i compaginable amb discursos i principis de justícia, drets humans i equitat.

Veurem a continuació en el següent apartat com Michel Foucault analitza el racisme, on el situa, quina funció té dins de les societats.

²³ *Ibíd.*

III. ANALISI DE “IL FAUT DÉFENDRE LA SOCIÉTÉ” DE FOUCAULT

Michel Foucault va impartir durant l'any 1976 unes conferències (del 7 de gener al 17 de març) en el *Collège de France*. Aquestes conferències formen part d'un curs d'onze lliçons recollides en l'obra: “*Il faut défendre la société*”. Aquest curs de Foucault ocupa un lloc clau en la producció teòrica del filòsof francès. És un moment de transició entre totes les anàlisis anteriors sobre el micropoder i la nova conceptualització del biopoder i la biopolítica. El micropoder de les institucions l'havia analitzat en els cursos i escrits anteriors en clau de poder disciplinari. Però Foucault es va anar adonant que calia analitzar també el macropoder, és a dir l'Estat modern. I també que aquest poder disciplinari, que es forja en la modernitat com a alternativa al poder sobirà, es manifesta a partir del segle XVIII i cada vegada amb més força, a través d'altres dispositius diferents. Foucault comença a teoritzar en aquest curs (al que li seguirà la publicació de "La voluntat de saber", primer volum de la seva *Història de la sexualitat*, que també tractarà el tema) la noció de biopolítica o biopoder.²⁴

Foucault considerarà a partir d'aquí a la societat disciplinària com la primera fase de la biopolítica, que tracta de conduir les ànimes i disciplinar els cossos. És el que anomenarà després l'anatomopolítica, mentre que anomenarà biopolítica a la regulació de la població a través de mecanismes de normalització estadística de la població. Però un poder no substitueix l'anterior sinó que coexisteixen en diferents proporcions el poder sobirà, disciplinari i biopolític.

En aquest apartat no realitzarem una anàlisi exhaustiva de tota l'obra “*Il faut défendre la société*” de Michel Foucault, sinó, que farem una aproximació genèrica i ens centrarem en aquelles qüestions que són importants pel nostre treball. Hem de dir que Foucault, malgrat que hi ha alguna edició en Castellà –Paquita- que ha traduït el títol de l'obra: “*Il faut défendre la société*” com *Genealogia del racisme*, Foucault en cap moment ha manifestat que està fent una genealogia del racisme. De fet, ens atrevim a dir que, la *genealogia* que vol establir Foucault és la del poder: la del poder sobirà i el poder disciplinari on l'anàlisi de la guerra és una eina per veure com es produeixen i es teixeixen aquestes relacions de poder. I la del poder biopolític que considera la vida com el tema central en relació amb el poder, l'exercici del poder sobre l'home com a ésser biològic. Si el poder sobirà es basava en el "deixar viure, fer morir", la biopolítica vol "fer viure, deixar morir". El sobirà tenia poder sobre la vida i la mort, la qual cosa volia dir que amb la seva paraula decidia la mort de qualsevol súbdit. Aquesta transformació i relació entre els tres poders és gradual i acumulativa. El racisme és un punt de connexió del poder sobirà i el bioplític perquè si aquest últim vol matar ho ha de fer exercint el racisme. El poder sobirà matava en nom del Rei, el poder bioplític mata en nom de la societat: “Vous comprenez, par conséquent, l'importance –j'allais dire l'importance vitale- du racisme dans l'exercice d'un tel pouvoir: c'est la condition sous laquelle on peut exercer le droit de tuer. Si le pouvoir de normalisation veut exercer le vieux droit souverain de tuer, il faut qu'il passe par le

²⁴ Cf. Morey, Miguel. Pròleg de “*Cal defensar la societat*” de Michel Foucault.

racisme.”²⁵ Veurem a continuació com es desenvolupa aquesta genealogia que ens proposa Michel Foucault i com el racisme té un lloc rellevant en el biopoder.

Primer analitzarem l’obra i al final exposarem aquells punts que volem problematitzar sobre la postura de Foucault respecte el racisme i que desenvoluparem en l’apartat següent.

Foucault planteja en el curs l’inici d’una nova etapa i la seva voluntat és la de tancar les investigacions que va iniciar en el seu primer curs del Collège de France, l’any 1970. El primer que vol fer és aclarir de què parla quan parla de poder. Foucault vol deixar clar que per a ell el poder no és una cosa funcional, superestructural, que garanteix el domini d’una classe social sobre una altra, com diria Marx. Però tampoc és un mecanisme repressiu, tal com ho entenia Freud. La referència de Foucault és Nietzsche: el poder és una relació de domini i el model, per tant, és bèl·lic.

Una segona qüestió que planteja Foucault és la relació entre dret, veritat i poder. La pregunta tradicional és: “comment la philosophie entendue comme le discours par excellence de la vérité, peuvent-ils fixer les limites de droit du pouvoir?”²⁶ Foucault la substitueix per altres: “quelle son les règles de droit que les relations de pouvoir mettent en ouvre pour produire des discours de vérité?”²⁷ O bé: “quel est donc ce type de pouvoir qui est susceptible de produire des discours de vérité qui sont, dans une société comme la nôtre, dotés d’effets si puissant?”²⁸ Dit d’una altra manera: la veritat i els seus discursos estan generats per les pròpies relacions de poder en què s’insereixen. En la nostra societat, diu Foucault, el poder necessita especialment la veritat que la justifiqui però aquesta veritat, un cop establerta, genera, al seu torn, noves relacions de poder:

“Je veux dire ceci : dans une société comme la nôtre –mais, après tout, dans n’importe quelle société- des relations de pouvoir multiples traversant, caractérisent, constituent le corps social ; elles ne peuvent pas se dissocier, ni s’établir, ni fonctionner sans une productions, une accumulation, une circulation, un fonctionnement du discours vrai. Il n’y a pas d’exercice du pouvoir sans certaine économie des discours de vérité fonctionnant dans, à partir de et à travers ce pouvoir. Nous sommes soumis par le pouvoir à la production de la vérité et nous ne pouvons exercer le pouvoir que par la production de la vérité. C’est vrai de toute société, mais je crois que dans la nôtre ce rapport entre pouvoir, droit et vérité s’organise d’une façon très particulière”.²⁹

Del paràgraf precedent es desprèn la idea d’“économie des discours de vérité” la funció principal és establir les bases socials i institucionals per l’exercici del poder. El discurs, per la seva banda, es construeix al voltant de determinat valor social el qual es troba estructurat per una producció, circulació i recepció de la “suposada veritat”. En conseqüència, Foucault infereix que el poder adquireix la seva raó de ser (pràctica) en la credibilitat del que anomenen “veritat”.

La Ciència considerada l’instrument cap a la veritat no s’escapa tampoc de la crítica exhaustiva de Foucault. Foucault anomena “genealogia” al bagatge teòric popular que no arriba a articular-se com una ciència pròpiament dita. Des de la seva perspectiva, les genealogies (com l’antipsiquiatria) es

²⁵ Foucault, Michel. *Il faut défendre la société*. Paris: Éditions Seuil/Gallimard. 1997.p. 228.

²⁶ Foucault, Michel. *Il faut défendre la société*. Paris: Éditions Seuil/Gallimard. 1997p. 22.

²⁷ *Ibidem*.

²⁸ *Ibidem*.

²⁹ *Ibidem*.

mantenen en el pensament popular intentant dialogar amb la Ciència. No obstant això, aquesta última no només la ignoraria sinó que sota un immutable silenci tendria a trivialitzar les troballes de la primera. Particularment, les genealogies s'han de definir com "anticiències" o com una "insurrecció de sabers". La Ciència és en si una voluntat forta de ser poder, i en conseqüència els intel·lectuals serien d'alguna manera funcionals a l'estructura política. El sistema es reserva per si l'adoctrinament per part del pensament de la mateixa manera que ho fa amb el cos; per mitjà de la regla moral.

Pel que fa al dret occidental, diu Foucault està estructurat, des del període medieval, al voltant del poder reial, és a dir a la sobirania del rei. El tema és llavors quins són els límits del sobirà i quines són les obligacions que tenen els seus súbdits respecte a ell. És al voltant del poder monàrquic que es construirà l'edifici jurídic que s'havia esfondrat amb l'Imperi Romà. El personatge central és sempre el monarca i els juristes seran els servidors o els enemics del rei però sempre cedeix la sobirania.

A partir d'aquí es fa imprescindible analitzar quin és el mètode que utilitza Foucault per analitzar el poder. I és el d'una xarxa que va molt més lluny que les pròpies regles de dret, que les desborda. Cal entendre-la –la xarxa de poder- no com un joc intencional sinó com una pràctica que constitueix súbdits, els subjectes que es subjecten. El poder és una cosa que funciona en cadena, que s'exerceix, que circula formant una xarxa. El poder no és exactament una ideologia, manté una relació més complexa amb la veritat i el saber. El poder el formen un conjunt de dispositius que constitueixen circuits de producció i distribució del sabers.

Anem a veure ara segons Foucault quin és el paper històric que va complir la teoria de la sobirania. En primer lloc el de legitimar la monarquia feudal, després les monarquies administratives i a partir dels segles XVI-XVII va ser el gran instrument polític per limitar el poder del sobirà. Al segle XVIII, finalment, va reactivar el Dret romà, en Rousseau i els seus contemporanis, per legitimar, a partir de la noció de sobirania popular, les democràcies parlamentàries.

Però en els segles XVII-XVIII havia sorgit el poder disciplinari, que requeia no sobre els béns i les terres, sinó sobre els cossos. No implicava l'existència del sobirà, sinó de dispositius que s'exercien de manera continuada per vigilar i de manera discontinua, per castigar.

Però la teoria de la sobirania continuava funcionant perquè les formes de poder no es substitueixen, s'apuntalen unes sobre les altres i es combinen. Aquesta va permetre, d'una banda, el segle XVIII-XIX, limitar el poder reial i per una altra emmascarar, a través d'un sistema de dret, els mecanismes del poder disciplinari. El poder es jugava llavors, de manera dual, entre el dret de la sobirania i els procediments disciplinaris. És un poder heterogeni que genera els seus propis discursos i camps de saber de manera superposada. D'una banda el discurs de la llei, que deriva de la sobirania, i per una altra el de la norma, que produeix la societat disciplinària, que és una societat de la normalització.

Per alliberar-nos del poder disciplinari, diu Foucault, calia reivindicar el dret. Però no el que es basa en la vella teoria de la sobirania sinó inventar un de nou que tingui un caràcter antidisciplinari. Aquests discurs, segons Foucault és el discurs historicopolític. És el discurs de la guerra entesa com a

relació social. És la continuació de la guerra per altres mitjans, ja que les relacions de domini segueixen sempre el model de la guerra. El monopoli d'aquest poder cada vegada es va centralitzant més en mans de l'Estat, a través de l'exèrcit i de la policia. El que parla ho fa sempre des d'una perspectiva, des d'un camp de lluita. És un discurs que s'estableix entre principis del segle XVII i del XVIII. Tenia com a intenció fundar un dret d'Estat, justificar la seva sobirania.

Foucault analitza també les relacions de poder entre finals del segle XVI i principis del segle XVII en Hobbes, que situa el naixement de l'Estat en relació amb la guerra de tots contra tots. Però no només en la constitució de l'Estat sinó en la seva mateixa naturalesa. Segons Hobbes, aquest estat de guerra existeix en el nostre imaginari (imaginem l'amenaça de l'altre), en el nostre desig d'atacar i en el joc d'intimitacions que regeixen les nostres relacions. L'acord del que neix l'Estat consisteix a cedir la sobirania per por. Però encara que sigui així, no és una relació de domini sinó de sobirania. El dominat cedeix la seva sobirania al governant i per tant aquest pot considerar-se el seu representant i està legitimat per a això. Hi ha voluntat, por i sobirania en qualsevol relació de poder. Mai es constitueix des de dalt perquè sempre hi ha el reconeixement dels de baix, la voluntat de ser sotmesos. En el fons, diu Foucault, Hobbes vol eliminar la noció de conquesta com a base de l'Estat. No és l'invisible adversari extern de l'Estat el que ho justifica sinó la guerra de tots contra tots. La guerra està sempre present i l'Estat és la garantia perquè aquesta no es desenvolupi. L'Estat és, en aquest sentit, una prevenció contra la guerra. Hobbes és testimoni de les guerres civils que esquincen Europa. És el discurs de la legitimació de la sobirania. Per a Hobbes la política és sempre domini.

Per a Foucault, la guerra no ha de ser compresa com la continuació de la política sinó com l'expulsió de l'Estat de Dret als seus límits externs, donant origen al discurs de la societat mateixa. Diu Foucault referent a això:

“Le paradoxe surgit au moment même de cette transformation (ou peut-être aussitôt après). Lorsque la guerre se fut trouvée expulsée aux limites de l'État, à la fois centralisée dans sa pratique et refoulée à sa frontière, voila qu'un certain discours est apparu : un discours étrange, un discours nouveau. Nouveau, d'abord, parce que je crois que c'est le premier discours historico-politique sur la société, et qui s'est trouvé très différent du discours philosophico-juridique que l'on avait l'habitude de tenir jusque-là”.³⁰

La vida no política no representa la pau per altres mitjans, ni la guerra la continuació de la política. Per a Foucault, la guerra es configura com un reestructurador de l'ordre social i no desapareix amb la civilitat sinó que segueix operant a l'interior de la societat. La seva forma d'operació s'associa a la lògica binària d'oposats. Els grups civils es troben enfrontats donant origen al conflicte contrastant de dos grups en pugna. La història, escriu Foucault, és el discurs de qui "diu la veritat", la seva veritat, la veritat que imposa per mitjà de les armes i la massacre donant origen el principi de la llei.

Apareixerà llavors el discurs de la “guerre des races”, un contradiscurs respecte a l'oficial, que és el de la justificació de la sobirania, el model és el de Roma que ens diu que “la loi n'est pas pacification”, sinó que “la loi naît villes incendiées”, és a dir, de conflictes. Aquest discurs té un origen

³⁰ Ibídem, p 42.

reaccionari, nobiliari i aristocràtic. Una contrahistòria, un discurs del contrapoder, contra els que detenen i justifiquen la seva sobirania. És una història de greuges. Els discursos històrics són importants perquè són discursos que estableixen una veritat des de la qual es conformen unes relacions de poder. Determinarà tot un estil de pensament, un règim de veritat. En primer lloc, perquè en la història de l'enfrontament permanent de les races desapareix "l'identification implicite entre le peuple et son monarque, entre la nation et son souverain, que l'histoire de la souveraineté, des souverainetés, faisait apparaître"³¹; segon, perquè:

"Cette contre-histoire dissocie l'unité de la loi souveraine qui oblige, mais, par-dessus le marché, elle brise la continuité de la gloire. Elle fait apparaître que la lumière – ce fameux éblouissement du pouvoir- n'est pas quelque chose qui pétrifie, immobilise le corps social tout entier, et par conséquent le maintient dans l'ordre, mais est, en fait, une lumière qui partage, qui éclaire d'un côté, mais laisse dans l'ombre, ou rejette dans la nuit, une autre partie du corps social."³²

Tercer, perquè:

"C'est que: dans ce nouveau discours historique, la fonction de la mémoire va changer tout à fait de sens. Dans l'histoire de type romain, la mémoire avait essentiellement à assurer le non oubli –c'est-à-dire le maintien de la loi et la majoration perpétuelle de l'éclat du pouvoir à mesure qu'il dure. Au contraire, la nouvelle histoire qui apparaît va avoir à déterrer quelque chose qui a été caché, et qui a été caché non seulement parce que négligé, mais aussi parce que soigneusement, délibérément, méchamment, travesti et masqué. Au fond, ce que la nouvelle histoire veut montrer, c'est que le pouvoir, les puissants, les rois, les lois, on caché qu'ils étaient nés dans le hasard et dans l'injustice des batailles"³³.

I finalment, la proposició del discurs polític parla d'un "nosaltres" disfressant els veritables interessos del "Jo". La veritat només és una construcció arbitrària associada a la força de qui exerceix el poder. El discurs del poder intenta trastocar els valors des l'ocult, des de baix, des del confús, per tot aquell que és "condemnat a l'atzar"; la foscor de la contingència i el futur per tal de demanar als déus que il·luminin el camí per mitjà del treball i l'ordre. S'obté d'aquest raonament un eix construït en la irracionalitat en forma tosca i bruta en la qual "resplendeix" la veritat, a mesura que ella es va fent més elevada la racionalitat es fa fràgil i temporal, vinculada aquesta última a la il·lusió i la maldat. En l'altre angle de l'eix es troba la brutalitat que es troba en oposició a la maldat. D'aquesta manera, la doctrina jurídica separa la justícia, el bé i la veritat d'aquells atzars violents arrelats en la història:

"C'est que, loin d'être un rituel inhérent à l'exercice, au déploiement, au renforcement du pouvoir, elle en est non seulement la critique, mais l'attaque et la revendication. Le pouvoir est injuste non parce qu'il a été déchu de ses plus hauts exemples, mais tout simplement parce qu'il n'est pas à nous. En un sens, on peut dire que cette nouvelle histoire, comme l'ancienne entreprend bien de dire le droit à travers les péripéties du temps. Mais il ne s'agit pas d'établir la grande, la longue jurisprudence d'un pouvoir qui a toujours conservé ses droits, ni de montrer que le pouvoir est là où il est et qu'il a toujours été là où il est encore. Il s'agit de revendiquer des droits méconnus, c'est-à-dire de déclarer la guerre en déclarant des droits. Le discours historique de type romain pacifie la société, justifie le pouvoir, fonde l'ordre –qui constitue le corps social. Au contraire, le discours dont je vous parle, celui qui se déploie à la

³¹ Ibidem. p. 61

³² Ibidem. p. 61

³³ Ibidem. p. 63

fin du XVI siècle, et qu'on peut dire un discours historique de type biblique, déchire la société et ne parle de droit juste que pour déclarer la guerre aux lois."³⁴

Foucault tracta el tema dels sabers en relació a la modernitat. Fins al segle XVII la Ciència no existia, el que existia eren ciències, sabers i la filosofia. Amb la disciplinarització dels sabers apareix aquest fenomen que és la Ciència i amb ella desapareixen dues coses. Per una banda la filosofia, com saber fundador i fonamentador. I per l'altra l'ideal cartesiana de mathesis, de ciència universal. A partir d'ara hi ha un sistema de classificació i jerarquització que coincideix amb l'aparició de la universitat com el gran aparell uniforme dels sabers. Tindrà una funció de selecció, tant de persones com de sabers i s'homogeneïtzen els sabers a partir d'una comunitat científica establerta com a autoritat. Apareix la idea moderna de nació. Per a la monarquia absoluta aquesta noció encara no existia, o en tot cas es considerava com el "Cos del Rei", que és el que dóna cos a aquest conjunt d'individus que a partir d'ell es constitueixen en comunitat. Però a partir del segle XIX el que constituirà la nació serà l'Estat.

Hi ha una qüestió que cal aclarir abans d'avançar i que el mateix Foucault l'adverteix, i és respecte a la noció de "race" en el discurs de "guerre de races":

"dans ce discours où il est question de la guerre des races, et où le terme de «race» apparaît assez tôt, il est bien entendu que ce mot même «race» n'est pas épinglé à un sens biologique stable. [...] On dira, et dans ce discours on dit, qu'il ya deux races lorsqu'on fait l'histoire de deux groupes qui n'ont pas la même origine locale; deux groupes qui n'ont pas, du moins à l'origine, la même langue et souvent pas la même religion; deux groupes qui n'ont formé une unité et un ensemble politique qu'au prix de guerres, d'invasions, des conquêtes, des batailles, de victoires et de défaites, bref de violence; un lien qui n'est établi qu'à travers la violence de la guerre. Enfin, on dira qu'il ya deux races lorsqu'il ya deux groupes qui, malgré leur cohabitation, ne se sont pas mélangés à cause de différences, de dissymétries, de barrages qui sont dus aux privilèges, aux coutumes et aux droits, à la réparation des fortunes et au mode d'exercice du pouvoir."³⁵

Sembla ser que Foucault defineix el concepte 'race' en el discurs de "guerre des races" com a grup. Quan hi havia dos grups enfrontats per alguna raó i per diferències múltiples, es deia, que són dues "races" confrontades. Segons Foucault en aquest discurs, quan dos grups cohabitaven però no es relacionaven ni es barrejaven a causa de diferències i altres aspectes, se'ls assenyala com a dos races.

Foucault diu que no solament aquest discurs de la "guerra de races" no és equivalent al discurs racista biològic del segle XIX, sinó que tampoc és equivalent al discurs racista religiós anti-semita de segles anteriors. "Autrement dit, le partage, la perception de la guerre des races anticipe sur les notions de lutte sociale ou de lutte de classe, mais elles ne s'identifient pas du tout à un racisme de type, si vous voulez, religieux."³⁶

Sobre l'emergència del discurs de "guerra de races" a principis del segle XVII afegeix Foucault per mostrar la seva distància amb el discurs racista del segle XIX:

³⁴ Ibidem. p. 63-64

³⁵ Ibidem. p. 67

³⁶ Ibidem. p. 76

“Très tôt, on trouve les éléments fondamentaux qui constituent la possibilité de la guerre et qui assurent son maintien, sa poursuite et son développement : différences ethniques, différences des langues ; différences de force, de vigueur, d’énergie et de violence ; différence de sauvagerie et de barbarie ; conquête et asservissement d’une race par une autre. Le corps social est au fond articulé sur deux races. C’est cette idée selon laquelle la société est, debout en bout, parcourue par cet affrontement-là des races, que l’on trouve formulée dès le XVII^e siècle, et comme matrice de toutes les formes sous lesquelles, ensuite, on recherchera le visage et les mécanismes de la guerre sociale.”³⁷

En definitiva, per a Foucault es tracta d’un discurs –el discurs de la guerra de races- subversiu contra el discurs jurídicopolític de la sobirania i no és equivalent al discurs racista decimonònic, per aquest motiu Foucault assenyala:

“Cela étant dit pour situer, à la fois, le lien et la différence entre discours raciste et discours de la guerre des races, c’est bien l’éloge de ce discours de la guerre des races que je voulais faire. L’éloge, en ce sens que j’aurais voulu vous montrer comment, pendent un temps au moins –c’est-à-dire jusqu’à la fin du XIX^e siècle, jusqu’au moment où il se retourne en un discours raciste-, ce discours de la guerre des races a fonctionné comme une contre-histoire.”³⁸

Per a Foucault el discurs racista del segle XIX és vinculat al discurs de la “guerra des races” però a la vegada diferent. Foucault no nega l’existència del racisme abans, però afirma que el racisme de l’estat neix en aquesta època –segle XIX- molt després de l’emergència del discurs de “guerre des races” al començament del segle XVII:

“Je crois qu’il faut réserver l’expression de «racisme» ou de «discours raciste» à quelque chose qui n’a été au fond qu’un épisode, particulier et localisé, de ce grand discours de la guerre ou de lutte des races. À vrai dire, le discours raciste n’a été qu’un épisode, une phase, le retournement, la reprise en tout cas, à la fin du XIX^e siècle, du discours de la guerre des races, une reprise de ce vieux discours, déjà séculaire à ce moment-là, en des termes sociobiologiques, à des fins essentiellement de conservatisme social et, dans un certain nombre de cas au moins, de domination coloniale.”³⁹

Veiem doncs que segons Foucault el discurs de la “guerre des races” funciona com una contrahistòria fins al segle XIX en què passa a ser el discurs de la dominació colonial. Apareixerà llavors un racisme d’Estat, basat en la puresa de la raça. Però el nazisme utilitzarà també el discurs contrahistòric de la lluita de races, que és mitològic i popular, de renovació d’una guerra ancestral, mil·lenari, apocalíptic, similar als del final de l’Edat Mitjana. Hi ha, per tant, una reinscripció, al nazisme, del racisme d’Estat en la lluita de races.

Tanmateix, la qüestió essencial per a la formació del racisme d’estat, segons Foucault, és la bifurcació que passa amb el discurs de la “guerra de races” a l’Europa del segle XIX. Foucault parla de dues transcripcions del discurs de la “guerra de races”: “D’une part, une transcription franchement biologique, celle qui s’opère d’ailleurs bien avant de Darwin, et qui emprunte son discours, avec tous ses éléments, ses concepts, son vocabulaire, à une anatomophysiologie matérialiste. Elle va s’appuyer également sur une philologie, et ce sera la naissance de la théorie des races au sens historico-

³⁷ Ibidem. p. 51

³⁸ Ibidem. p. 57

³⁹ Ibidem.

biologique du terme.”⁴⁰ D'altra banda trobem: “Et puis vous trouvez une seconde transcription, celle qui va s’opérer à partir du grand thème et de la théorie de la guerre sociale, qui se développe dès les toutes premières années du XIX siècle, et qui va tendre à effacer toutes les traces du conflit de race pour définir comme la lutte de classe.”⁴¹ La relació d'una i altra és fonamental en Foucault, ja que la primera és una resposta conservadora de l'estat durant el segle XIX a la radicalitat de la segona. En altres paraules, el discurs de la guerra de races en la seva transcripció revolucionària de lluita de classes té com a resposta l'altra transcripció del discurs de guerra de races en el racisme. Però, com va ocórrer aquesta resignificació? Com va aparèixer aquesta idea del racisme biològic-social segons Foucault?:

“ – qui est absolument nouvelle et qui va fer fonctionner le discours tout autrement- que l’autre race, au fond, ce n’est pas celle qui venue d’ailleurs, ce n’est pas celle qui, pour un temps, a triomphé et dominé, mais c’est celle qui, en permanence et sans cesse, s’infiltré dans le corps social, ou plutôt se recrée en permanence dans le tissu social et à partir de lui. Autrement dit : ce que nous voyons comme polarité, comme cassure binaire dans la société, ce n’est pas l’affrontement de deux races extérieures l’une à l’autre ; ce le dédoublement d’une seule et même race en une sur-race et une sous-race. Ou encore : la réapparition, à partir d’une race, de son propre passé. Bref, l’envers et l’en-dessous de la race qui apparaît en elle.”⁴²

Com podem veure Foucault ens diu que la idea de la inferioritat es produeix en una raça, és a dir, una raça es divideix en una part superior i una altra inferior. Aquesta divisió segons Foucault és “absolument nouvelle” i significa una “transcription” conservadora del discurs de “guerre des races”. En efecte, Foucault ens indica que emergeix un “nou” discurs al segle XIX.⁴³

El que en el discurs de la “guerra des races” apareix com a “grups” horitzontalment enfrontats, en el discurs racista es transforma en “una raça” vertical i jeràrquicament relacionada, on una és la part superior i l'altra és la part inferior. Així:

“ce discours de la lutte des races –qui, au moment où il est apparu et commencé à fonctionner au XVII siècle, était essentiellement un instrument de lutte pour des camps décentrés- va être recentré et devenir justement le discours du pouvoir, d’un pouvoir centré, centralisé et centralisateur; le discours de combat qui est à mener nom pas entre deux races, mais à partir d’une race donnée comme étant la vrai et la seule, celle qui détient le pouvoir et celle qui est titulaire de la norme, contre ceux qui dévient par rapport à cette norme, contre ceux qui constituent autant de dangers pour le patrimoine biologique. Et on va avoir, à ce moment-là tous les discours biologico-racistes sur la dégénérescence, mais aussi toutes les institutions également qui, à l’intérieure de corps social, vont faire fonctionner le discours de la lutte des races comme principe d’élimination, de ségrégation et finalement de normalisation de la société.”⁴⁴

La "guerre des races" que ha caracteritzat, llavors, al segle XVII i que s'ha perllongat fins a mitjans del XX, ha estat la idea primigènia "de defensa de la societat". La centralització i posterior reconversió del discurs pel que fa a la lluita, adaptació i eliminació de les "races" suggereix la idea mítica que només una d'elles és la veritable, l'autoritzada a exercir el poder. La norma de la raça que s'autodenomina

⁴⁰ Ibídem. p. 52

⁴¹ Ibídem. p. 52

⁴² Ibídem. p. 52

⁴³ Aquest es un altre punt que tractarem a l'hora de problematitzar la postura de Foucault i la seva genealogia.

⁴⁴ Ibídem. pp. 52-53

"superior a la resta" es troba associada a la idea de "degeneració" del grup subordinat i institueix el seu cos d'acció legal-racional en un suposat consens de l'Estat nació. Escriu textualment Foucault:

“Dés lors, le discours dont je voudrais faire l’histoire abandonnera la formulations fondamentale de départ qui était celle-ci : «Nous avons à nous défendre contre nos ennemis parce qu’en fait les appareils de l’État, la loi, les structures du pouvoir, non seulement ne nous défendent pas contre nos ennemis, mais sont des instruments par lesquels nos ennemis nous poursuivent et nous assujettissent.» Ce discours va maintenant disparaître. Ce sera non pas : «Nous avons à nous défendre contre la société», mais : «Nous avons à défendre la société contre tous les périls biologiques de cette autre race, de cette sous-race que nous sommes en train, malgré nous, de constituer.»⁴⁵

Del discurs de la lluita de races derivarà el discurs de la lluita de classes, que serà un contradiscurs dels dominats. Però després, com per exemple amb l'Estat soviètic, serà una nova forma de racisme d'Estat. La transformació del racisme que té lloc en la seva versió soviètica ve d'un cert discurs científicista. Es tracta llavors de mantenir la puresa de l'Estat.

Segons Foucault, mentre el discurs de la “guerra des races” identificava l'estat, la llei i l'estructura de poder com a institucions que no solament no ens defensen contra els nostres enemics, sinó que són usats pels nostres enemics per perseguir-nos i subjugar-nos, a partir del segle XIX el discurs racista cridarà a defensar aquestes institucions enfront dels perills biològicament constitutius de la sub-raça que constitueix un perill pel patrimoni biològic. Ja no es dirà “nous avons à nous défendre contre la société” com en el vell discurs de la guerra de races, sinó que el “nou” discurs racista dirà “Nous avons à défendre la société contre tous les périls biologiques de cette autre race”, d'aquesta sub-raça. Es tracta de l'emergència d’“un racisme d’État: un racisme qu’une société va exercer sur elle-même, sur ses propres éléments, sur ses propres produits; un racisme interne, celui de la purification permanente, qui sera l’une dimensions fondamentales de la normalisation sociale.”⁴⁶ El discurs racista servirà com a “stratégie globale des conservatisme sociaux”. Per a Foucault el discurs racista biològic de l'estat apareix quan les societats europees passen del poder sobirà al poder disciplinari i biopolític. El racisme és un discurs fonamental que emergeix com a part de la normalització disciplinària i biopolítica de les poblacions. Això vol dir que el racisme ja existia abans i que amb l'aparició de l'estat agafa una dimensió diferent, és a dir, l'estat utilitza el racisme i l'exerceix per protegir una part superior de la raça de l'altre part considerada inferior. En aquesta línia l'Estat Nazi va reutilitzar el vell racisme –antisemitisme- per exercir el racisme d'estat sobre els jueus.

Foucault diu:

“L’antisémitisme, en effet, comme attitude religieuse et raciale, n’est pas intervenue d’une façon suffisamment directe pour qu’on puisse le prendre en compte dans l’histoire que je vais vous faire, avant le XIX siècle. Le vieil antisémitisme de type religieux a été réutilisé dans un racisme d’État seulement au XIX siècle, à partir du moment où s’est constitué un racisme d’État, au moment où il a été question pour l’État d’apparaître, de fonctionner et de donner pour ce qui assure l’intégrité et la pureté de la race, contre la race ou les races qui l’infiltrèrent, introduisent dans son corps des éléments nocifs et qu’il faut par conséquent chasser pour des raisons qui sont à la fois d’ordre politique et biologique. C’est à ce moment-là que l’antisémitisme s’est développé, reprenant, utilisant, puisant

⁴⁵ Ibidem. p. 53

⁴⁶ Ibidem. p. 53

dans la veille force de l'antisémitisme, toute une énergie et toute une mythologie qui n'avaient pas été, jusque-là utilisées dans l'analyse politique de la guerre interne, de la guerre sociale. À ce moment-là, les juifs son apparatus –et ont été décrit- à la fois comme la race présente au milieu de toutes les races, et dont le caractère biologiquement dangereux appelle, de la part de l'État, un certain nombre de mécanisme de refus et d'exclusion. C'est donc la réutilisation, dans le racisme d'État, d'un antisémitisme qui avait, je crois, d'autres raisons, qui a provoqué les phénomènes du XIX siècle, qui finissent par faire superposer les vieux mécanismes de l'antisémitisme à cette analyse critique et politique de la lutte des races à l'intérieur d'unes société".⁴⁷

Es pot concloure aquí, que per a Foucault l'antisemitisme medieval i religiós es torna fonamentalment en racisme d'estat a partir del segle XIX, abans no. Quan el discurs de "guerre des races" és apropiat conservadorament pels estats transformant-lo en discurs racista, és per a Foucault el moment en què l'antisemitisme es torna en racisme d'estat.

Foucault en la última lliçó aborda una qüestió important: la biopolítica, que vol dir la vida considerada com el tema central en relació amb el poder, l'exercici del poder sobre l'home com a ésser biològic. Si el poder sobirà es basava en el "deixar viure, fer morir", la biopolítica vol "fer viure, deixar morir". El sobirà tenia poder sobre la vida i la mort, la qual cosa volia dir que amb la seva paraula decidia la mort de qualsevol súbdit. Aquesta transformació és gradual i pot observar-se en l'evolució de la teoria del dret.

Foucault va distingir aquí una convincent asimetria. Si el sobirà exercia el seu poder amb la destrucció del botxí, amb l'amenaça perpètua de la mort, llavors la vida s'emmarcava als seus dispositius, és a dir, dins dels límits que dictava el sobirà. El poder s'exhibia només en el cadafal o la guillotina –el terror era la brillantor de l'espasa alçada permanentment-. El poder era ritualista, cerimonial, teatral i exhibicionista. També era un poder que per la seva pròpia lògica jurídica havia de sotmetre a la pressió de drets i reclamacions. En el mateix exercici del seu poder, el poder del sobirà revelava la seva limitació. És un poder localitzat i circumscrit al teatre de la seva crueltat, i l'escenificació de la seva brutalitat. Durant el segle XVII i XVIII es va establir un poder disciplinari sobre els cossos, sobre cada cos. Però durant la segona meitat del segle XVIII va aparèixer un poder diferent del poder disciplinari, que s'integrà a aquest últim i el modificà. Aquesta nova tecnologia de poder no va actuar sobre els cossos individuals sinó sobre les poblacions globals. És el que Foucault anomena la governabilitat, que passa de l'anatomopolítica a la biopolítica, dels cossos a les poblacions, de la disciplina a la regulació. S'instaura la demografia i l'estadística, la preocupació per la fecundació, la natalitat, la salut pública, la longevitat i la mortalitat. El tema de la sexualitat és privilegiat en el seu tractament entre el segle XVII i el XIX. Està en primer lloc lligat a l'anatomopolítica, que és el control disciplinari del cos individual, la seva vigilància permanent. Per altra banda s'inscriu en el control de la procreació de les poblacions. La sexualitat està justament a la cruïlla entre el cos i la població, és competència de la disciplina i la regularització. L'element que enllaça el disciplinari amb la regularització és la norma. La normalització, és un concepte que es revaloritza i s'actualitza totalment en la noció de norma.

⁴⁷ Ibídem. p. 76-77

La biopolítica per a Foucault suposa, entre altres coses, una medicalització de la societat. La malaltia apareix com a fenomen col·lectiu. No preocupa tant el que mata sinó el que debilita, hi ha una normalització del saber sobre la salut i la malaltia. S'introdueixen institucions assistencials vinculades a la vellesa, als accidents laborals, a les malalties cròniques.

El que és central és optimitzar la vida i amb aquest procés es comença a desqualificar, a desritualitzar la mort. De ser alguna cosa pública passa a ser una cosa totalment privada, gairebé vergonyosa: la mort s'oculta. La mort perd la seva importància, que era la de trànsit del poder sobirà al poder diví. El biopoder és sobre la vida, el poder es legitima en proporció directa a com proveeix les condicions de supervivència i la propagació de la vida. L'Estat del Biopoder és l'Estat de benestar públic. Per aquesta raó, un Estat perd la seva legitimitat i credibilitat en tant que no pot bloquejar les onades de la mort ocasionades per les plagues, la fam, o la violència interna ocasionada pel crim o per la pobresa extrema. Que hi hagi per exemple altes estadístiques de mortalitat infantil, és inadmissible per a un Estat del biopoder. La vida passa a ser objecte i objectiu en la tecnologia de poder, en contrast la mort, per aquesta raó, és exiliada de la vida pública i el cos social.

Una altra manifestació de la biopolítica segons Foucault és el racisme biològic, que es justifica com a millora de l'espècie. El poder sobirà s'integra en la biopolítica perquè el dret a matar està en funció del dret a viure. Matar el que ens degenera per optimitzar l'espècie, eliminar els perills interns i externs de la població. Aquesta nova forma del racisme modern és així una tecnologia del biopoder. El nazisme és una combinació de poder sobirà i poder disciplinari al servei de la biopolítica. I és en aquest punt on Foucault es pregunta: "comment un pouvoir comme celui-là peut-il tuer, s'il est vrai qu'il s'agit essentiellement de majorer, [...] Comment dans ces conditions, est-il possible, pour un pouvoir politique, de tuer, de réclamer la mort, de demander la mort, de faire tuer, de donner l'ordre de tuer, d'exposer à la mort non seulement ses ennemis mais même ses propres citoyens?"⁴⁸ la resposta de Foucault és que per tal de reclamar la mort, per poder infligir la mort en els seus subjectes, en els seus éssers vius, el biopoder ha de fer ús del racisme; més precisament, el racisme intervé aquí per atorgar a l'Estat de biopoder accés a la mort. Hem de recordar que la racionalitat política del biopoder es desplega sobre una població, que s'entén com un continu de vida. És aquest continu de vida del que s'ocupen l'eugenèsia, la higiene social, l'enginyeria civil, la medicina civil, els enginyers militars, els doctors i els infermers, els policies i altres, mitjançant un acurat maneig de les carreteres, escoles, fàbriques, barris, planificació i plantació de jardins i centres recreatius, i la manipulació de les poblacions entre d'altres. La biopolítica és el resultat del desenvolupament i el manteniment de l'hivernacle del cos polític. La societat s'ha convertit en el viver de la racionalitat política, i la biopolítica actua a la pul·lulant biomassa continguda en els paràmetres d'aquesta estructura acumulada per les institucions de salut, educació i producció.

⁴⁸ *Ibidem*, pp. 226-227

Segons Foucault, és aquí quan i on intervé el racisme, no des de fora, de manera exògena, sinó des de dins, de manera constitutiva. Constatem doncs de l'anàlisi de Foucault que el biopoder com a nova forma de racionalitat política, comporta la inscripció dins d'ell mateix, la lògica del racisme. Doncs el racisme confereix:

“la condition d’acceptabilité de la mise à mort dans une société de normalisation. Là où vous avez une société de normalisation, là où vous avez un pouvoir qui est, au moins sur toute sa surface, et en première instance, en première ligne, un bio-pouvoir, eh bien le racisme est indispensable comme condition pour pouvoir mettre quelqu’un à mort, pour pouvoir mettre les autres à mort. La fonction meurtrière de l’État ne peut être assurée, dès lors que l’État fonctionne sur le mode du bio-pouvoir, que par le racisme”.⁴⁹

Amb la inscripció del racisme en l'Estat del biopoder, la llarga història de la guerra que Foucault ha estat explicant en aquestes fascinants conferències ha pres un nou gir: la guerra dels pobles, una guerra contra els invasors, colonitzadors imperials, que es va convertir en una guerra de races, per després esdevenir una guerra de classes, s'ha transformat ara en una guerra d'una raça, una unitat biològica, contra els seus “contaminadors i amenaçadors”. El racisme és el mitjà pel qual el poder polític burgès, el biopoder, revifa els focs de la guerra dins de la societat civil. El racisme normalitza i medicalitza la guerra. El racisme fa de la guerra la condició permanent de la societat, mentre que al mateix temps emmascara les seves armes de tortura i mort. El biopoder exerceix la guerra en nom de la seguretat, és un poder que ha de garantir mecanismes asseguradors. Davant de qualsevol amenaça es pot matar en nom de la seguretat de la majoria. El racisme banalitza el genocidi fent quotidià el linxament d'amenaçes sospitoses a la salut del cos social. El racisme fa de l'assassinat de l'altre, dels altres, que són concebuts com a contaminadors del cos social superior, un esdeveniment quotidià a l'interioritzar i normalitzar la guerra de la societat contra els seus enemics. Protegir la societat dels individus i grups estranys a ulls de la majoria implica que estiguem preparats per matar, assassinar als que l'amencen, als seus enemics, i si entenem la societat com a unitat de vida, com un continu del vivent, llavors aquestes amenaces i enemics són de naturalesa biològica.

En l'apartat següent problematitzarem alguns aspectes de l'anàlisi de Foucault sobre el racisme que a continuació els presentem d'una manera esquemàtica a tall de resum.

En primer lloc Foucault considera que el racisme de l'estat apareix per primera vegada en el segle XIX dins del poder biopolític que per exercir el dret a matar necessita del racisme. Foucault accepta que el racisme ha existit molt abans d'aquesta època, però no explica com ha funcionat. En segon lloc, Foucault afirma que l'antisemisme com a *actitud religiosa i racial* no va ser utilitzat d'una manera clara i *suficientment directa perquè el poguéssim prendre en compte en la història* fins el segle XIX, Foucault refereix a la utilització que va fer l'Alemanya Nazi. En tercer lloc, Foucault afirma que la relació de superioritat/inferioritat d'una raça és nova i pertany al segle XIX. Considera que el desdoblament o la divisió d'una part de la raça en superior i d'una part en inferior, és a dir, una super-raça i una subraça només es pot exercir i materialitzar a través del racisme d'estat que el situa en el segle XIX. En quart

⁴⁹ Ibídem, p. 228

lloc, Foucault situa la dominació colonial dins del *vell discurs* de la “guerre des races” i no com a racisme d’estat. I finalment, Foucault parla del racisme d’estat del segle XIX però no explica com funciona aquest racisme fora dels límits de l’estat, és a dir, a escala global.

Explorarem una narrativa diferent del que ens ha plantejat Foucault. Al voltant d’aquests cinc temes intentarem problematitzar la postura de Foucault. Establirem una breu *genealogia*.

IV. PROBLEMATITZAR LA POSTURA DE FOUCAULT SOBRE L'ORIGEN DEL RACISME D'ESTAT.

Aquesta breu *genealogia* que volem establir en aquest apartat situa el racisme d'estat al voltant segle XV. Argumentarem perquè considerem aquesta època com a inici del racisme d'estat i descriurem alguns episodis importants d'aquesta època per explicar com es teixeix aquest racisme. Veurem com amb l'expulsió dels jueus i musulmans i l'anomenat descobriment d'Amèrica –a partir d'ara l'anomenem conquesta d'Amèrica- neix una nova forma del racisme modern que crearà una nova relació de superioritat/inferioritat. Explicarem com s'origina probablement el primer *debat racista* en una institució de gran importància d'aquella època com la *Junta de Valladolid*. Mantindrem una dialèctica constant sobre els cinc punts que hem exposat de discussió amb la postura de Foucault. Aquests cinc punts seran l'eix al voltant dels quals es desenvoluparà aquest apartat. El punt clau és arrastrar la idea de Foucault que el racisme d'estat es produeix al segle XIX a segles abans, concretament, al voltant del segle XV.⁵⁰

Considerem que l'expulsió dels jueus, dels musulmans i dels conversos de la Península Ibèrica i la conquesta d'Amèrica dibuixen les fronteres de l'Occident Modern que neix del segle XV sota el doble signe d'una apropiació i una expulsió: "El 1492 según nuestra tesi central, es la fecha del nacimiento de la Modernidad. [...] La modernidad se originó en las ciudades europeas medievales, libres, centros de enorme creatividad. Pero «nació» cuando Europa pudo confrontarse con «el Otro» que Europa y controlarlo, vencerlo, violentarlo; cuando pudo definirse como un «ego» descubridor, conquistador, colonizador de la alteridad constitutiva de la misma modernidad."⁵¹ Aquesta expulsió i apropiació originen noves formes de racisme que acompanyaran Occident fins els nostres dies. L'Occident que altera profundament en 1492 la cartografia medieval i imposa una nova geografia, fonamenta la seva legitimitat en una doble dinàmica d'exclusió i de presa de possessió. La unió d'una exclusió de naturalesa político-religiosa i d'una conquesta que es basa en l'apropriació, és també fundadora d'una ideologia, elabora un discurs total que dóna sentit tant a l'expulsió com a la presa de possessió. Es construeix un "Jo" dominador europeu que interpreta que el món està al seu servei: "De todas maneras, ese Otro no fue «descubierto» como Otro, sino que fue «en-cubierto» como lo «mismo» que Europa ya era desde siempre."⁵² Amb això es fabrica una "Història" que va seguir constituint la base del pensament occidental. L'Europa moderna, que no comença realment a concebre's com a tal fins al segle XVI, inventa una sèrie de mites, cadascun dels quals es fonamenta en un rebuig. És veritat que totes les civilitzacions s'han construït sobre mites, però Europa elabora els seus en el moment del triomf de la raó. Així comença la narració i lectura selectiva de la Història occidental, i així Orient comença a desaparèixer del pensament europeu. El mite que l'origen

⁵⁰ La tasca no serà senzilla ja que la teoria de Foucault està desenvolupada dins d'una genealogia de poder que fa molt coherent i sofisticat el plantejament de Foucault.

⁵¹ Dussel, Enrique. *El encubrimiento del otro, hacia el origen del mito de la modernidad*. Quito: Ediciones Abya-Yala. 1994. pp. 9-10

⁵² *Ibidem*.

d'Occident és exclusivament grecoromà, elaborat al segle XIV per pensadors europeus, ha expulsat els orígens orientals i no cristians de la civilització europea. S'han esborrat les influències babilòniques, caldeas, egípcies, i índies de Grècia, des de l'època presocràtica fins la dels descendents d'Alexandre el gran. S'ha ignorat l'immens prestigi que va tenir Egipte en el món grec. S'ha amagat la barreja de l'hel·lenisme i orientalisme de l'època hel·lenística. S'ha silenciada la pluralitat cultural de l'Imperi Romà, que considerava bàrbars als homes del Nord, i no als pobles familiars de la ribera del sud de la Mediterrània. Finalment, la voluntat dels pensadors del Renaixement d'establir una filiació directa amb els seus ancestres atenesos els ha fet oblidar els camins que van portar fins aquests. A l'expulsió física de l'Islam del territori polític d'Europa occidental ha correspost l'expulsió del pensament judeo-musulmà del territori intel·lectual europeu. És molt conegut el paper que va exercir l'Espanya judeo-musulmana a la transmissió i relectura de la filosofia grega. Sabem com, a partir de la conquesta de Toledo a 1085, l'Europa cristiana va descobrir, en alguns decennis, gran part de la cultura filosòfica acumulada des de feia segles en el territori islàmic. Cal rellegir els filòsofs medievals per recordar que, durant almenys dos segles, el pensament cristià va considerar als àrabs "homes de raó". Més encara, si el Renaixement va poder realitzar tan ràpid la filiació amb el món grec, va ser perquè l'Islam occidental li havia preparat el terreny efectuant un immens treball d'adaptació de la filosofia grega al monoteisme.⁵³

Aquesta Europa, -nascuda de l'extraordinària agitació científica, tècnica i cultural dels últims segles d'una Edat Mitjana, a la que sempre ha rebutjat,- es podrien situar els seus inicis polítics en la reconquesta i el començament de la dominació otomana de l'est del continent, i la seva ambició era controlar noves terres. Aquesta Europa no constitueix únicament una construcció intel·lectual sinó també d'expansió i colonització. Després de l'expulsió dels jueus d'Al-Àndalus,⁵⁴ Espanya va passar en pocs anys del tancament religiós a la exclusió racial amb l'invent del concepte de "Neteja de sang". A partir de 1535, qualsevol persona que volia accedir a un lloc de treball públic s'havia de comprovar que a la seva família no hi havia hagut cap membre jueu o musulmà des d'almenys quatre generacions.⁵⁵ La conversió a la religió catòlica dels jueus i musulmans que no havien volgut marxar de la Península no era prou per convertir-los en cristians, i el criteri de pertinença va cedir el pas a una nova obsessió: la de la "puresa de sang". Aquesta obsessió va ser tan tenaç que l'obligació legal de provar la no contaminació de la sang no va finalitzar fins 1865, dos segles i mig després que Espanya es lliurés de tota presència cripto-musulmana.⁵⁶

⁵³ Cf. Libera, Alain de. (1991).

⁵⁴ No tenim intenció d'alimentar el mite de l'Al-Àndalus, aquest paradís perdut de tolerància perfecta que sorgeix dels minarets. La dinastia Almohade, entre altres, no va ser una època feliç ni per les minories ni pels pensadors lliures. Però això no impedeix acceptar que l'Espanya musulmana va ser, durant segles, un dels centres culturals més importants del continent europeu i una pàtria menys dura per les minories que l'Europa cristiana.

⁵⁵ Zayas, Rodrigo. *Los moriscos y el racismo de estado: Creación, persecución y deportación (1499-1612)*. Córdoba: Almuzara, 2006. pp. 45-98

⁵⁶ *Ibidem*, pp. 101-122.

És constatat i sabut en la història l'existència a finals del segle XV a la Península Ibèrica del discurs sobre la "Neteja de sang". Aquest discurs interpretem que era una forma de racisme contra les poblacions de creença musulmana i jueva per part de la monarquia catòlica per destruir i expulsar el poder polític musulmà de la Península Ibèrica, territori conegut com Al-Àndalus. La pràctica de neteja ètnica del territori va comportar un genocidi contra les poblacions musulmanes i jueves. El discurs de la "puresa de sang" va ser un discurs de l'"Estat" mobilitzat per vigilar i castigar a les poblacions que van sobreviure a les massacres i que, per evitar la mort i l'eliminació, van ser forçades a "convertir-se" a la cristiandat. La idea d'aquest discurs era vigilar a aquelles poblacions amb ascendència jueva i musulmana per assegurar que la seva conversió no fos fingida. Era un discurs que es referia a l'arbre genealògic de la població. Es considerava el jueu i el musulmà com element contaminant al cos social, a la majoria cristiana. En termes de Foucault, es va dividir a la mateixa societat en dos grups: els cristians purs que la seva cristiandat no es posava en dubte perquè era la religió vertadera, i els jueus i musulmans conversos que la seva cristiandat és dubtosa i per tant podrien ser contaminants i un perill per la societat.

Després de la persecució i els motins en contra dels jueus i musulmans a la Península Ibèrica -en 1391- gran part de la comunitat sefardita i musulmana van considerar com a única possibilitat de supervivència la conversió al cristianisme. Un segle més tard es van repetir les conversions en massa, com a conseqüència de l'Edicte d'Expulsió dels Jueus promulgat pels Reis Catòlics en 1492. La nova posició socioeconòmica dels neòfits, derivada de les conversions, va estimular reaccions d'enveja i angoixa generada per la competència en oficis i beneficis. Addicionalment, alguns conversos de la primera generació van continuar practicant la seva cultura i la seva religió jueva sota el mantell del cristianisme, incorrent així en el delictes d'heretgia; en concret: al criptojudaisme. Com a seqüela, en les institucions espanyoles es va difondre ràpidament una tendència excoient. Per tal d'impedir als judeoconversos l'accés a institucions del poder i del saber, es van decretar els "Estatuts de Neteja de Sang". La seva instauració es va iniciar en el *Concejo de Toledo* en 1449 i es van aplicar progressivament en nombroses institucions i organismes al llarg dels segles XV, XVI i XVII. Aquests estatuts i les investigacions genealògiques derivades d'ells, prohibien l'accés a col·legis majors, ordres militars, monestirs, *cabildos* catedralicis i a la pròpia Inquisició, a aquells cristians als quals se'ls pogués comprovar sang "jueva, mora o heretge" en els seus avantpassats. Per accedir a les institucions regides per aquests estatuts es va fer necessari certificar la "Neteja de sang" mitjançant la presentació d'un arbre genealògic. Aquest procediment d'ingrés es denominava "prova de sang", en què a més els "informants genealògics" de les corresponents institucions examinaven els llinatges en qüestió.⁵⁷ Amb base a interrogatoris s'elaborava un protocol i es verificava la genealogia, indagant sobre la seva suposada condició "immaculada". Inquisidors i moralistes no van titubejar en transferir la culpabilitat de judaïtzants a tots els conversos per, així, donar-li un matís de legitimitat a la introducció dels

⁵⁷ Cf. Roldàn. (2000). pp. 137-156

estatuts. De fet, les clàusules de "Neteja de Sang" reflecteixen primordialment la por de la societat "cristiana vella" davant d'una assimilació judeoconversa, la qual, malgrat les serioses dificultats inicials d'aculturització, es feia cada vegada més evident. Per evitar aquesta assimilació es va fer imprescindible elaborar una "definició legal" dels "cristians nous". Tal procés s'ha d'entendre com un impuls determinant que va permetre la introducció dels "Estatuts de Neteja de Sang". D'aquesta manera, a través de la "neteja de sang", l'antijudaisme clàssic va ser objecte d'una metamorfosi: d'un "antijudaisme religiós" es va transformar en un "antijudaisme religiós-racial". El concepte de "neteja" desplaça parcialment la religió com a criteri de diferenciació i, per primera vegada en la història europea, engloba dos criteris fonamentals per tal de marginar: "raça" i "impuresa" -dos termes conceptualment entreteixits-. El terme "raça", fonamentat en l'estructura de pensament de la "neteja de sang", significava tenir un "defecte", una "tara", una "màcula" a l'ascendència; en altres paraules, tenir com a cristià una ascendència jueva o musulmana.

Hem de dir que hi ha debat sobre el concepte 'raça' i quan va començar a ser utilitzat. Com hem vist en l'apartat de "definició" es fa difícil realitzar una definició que serveixi per qualsevol context i època. Sembla gairebé innecessari aclarir que en aquest context del discurs de "neteja de sang" la utilització del terme "raça" no correspon a una categoria de les ciències naturals per catalogar a la humanitat en diferents agrupacions. Aquest significat pertanyent a l'ús contemporani del terme "raça" va ser tot just introduït, com hem vist en l'apartat de "definició" per estudiosos com Bernier (1620-1688), Linné (1707-1778) i Buffon (1707-1788), i més tard per racistes com Gobineau i Chamberlain.

Per tant, no existeix un nexa semàntic-ideològic entre el terme "raça" utilitzat en els segles XV-XVI, amb el que s'ha utilitzat en els segles XVIII-XX. Aquesta asseveració és vàlida, ja que en el moment del seu ús, el terme "raça", fonamentat en l'estructura de pensament de la "neteja de sang", pel que sembla les formes de concebre els termes de "raça" i de "sang maculada" es van condicionar mútuament sense tenir altres influències conceptuais. D'aquesta manera, "raça" i "neteja" conformen una mena de simbiosi ideològica. És aquesta una de les diferències més significatives entre l'ús del concepte de "raça" en l'Edat Moderna i en l'Època Contemporània.

Amb tot, el sistema de la "neteja de sang" va representar el començament d'un nou sistema de segregació, malgrat les conversions al cristianisme dels jueus i musulmans seguien sent discriminats per la seva ascendència, encara que els batejos s'haguessin efectuat quatre o cinc generacions abans. Arran de l'evident contradicció que representava aquesta normativitat pel que fa a la doctrina cristiana i a la funció del baptisme com a ritu d'integració cristià, es va recórrer a construir un món d'idees que justificués tal normativitat. Va ser llavors quan es va començar a esgrimir en tractats i pasquins de l'època que la "sang jueva" dels "cristians nous" conservava el seu caràcter deshonest, corrupte i degenerat, atès que les inclinacions malignes i amorals dels jueus s'heretaven de generació en generació, de pares a fills, sense importar que haguessin estat batejats. En l'obra *Centinelas contra judíos* de Fraile Torrejoncillo (1674), va plasmar la idea que l'ésser jueu es definia per la sang, sense

importar si la persona estava batejada o practicava la religió cristiana: "[Para] ser enemigos de Christianos [...] no es necesario ser padre, y madre ludios, uno solo basta: no importa que no lo sea el padre, basta la madre, y esta aun no entera, basta la mitad, y ni aun tanto, basta un cuarto, y aun octavo, y la Inquisición Santa ha descubierto en nuestros tiempos que hasta distantes veinte un grados se han conocido judaiçar".⁵⁸ En el *Extracto del Edicto de Expulsión de los Judíos*, Granada, 31 marzo de 1492 diu:

"Don Fernando e doña Isabel [...] Sabdes o devezes saber que porque no fuemos ynformados que en estos nuestros reynos avía algunos malos cristianos que judayzavan e apostatavan de nuestra santa fe católica, de lo cual era mucha cabsa la comunicaci3n de los judíos con los cristianos, en las cortes que hezimos en la çibdad de Toledo el año pasado de mill e quatroçientos e ochenta años, mandamos apartar a los dichos judíos en todas las çibdades, villas e lugares de los nuestros reynos e señoríos e dalles juderías e lugares apartados donde biviesen, esperando que con su apartamiento se remediara. [...] E mandamos e defendemos que ningunas ni algunas personas de los dichos nuestros reynos de cualquier estado, condiçión, dignidad, que sean, no sean osados de reçeibir, reçeibtar ni acoger ni defender ni tener pública ni secretamente judío ni judía, pasado el dicho término de fin de jullio en adelante para siempre jamás, en sus tierras ni casas ni en otra parte alguna de los dichos nuestro reynos o señorías, so pena de perdimiento de todos sus bienes, vasallos e fortalezas e otros heredamientos. E otrosí, de perder cualquier mercedes que de nos tengan, para la nuestra cámara e fisco".⁵⁹

L'exemple de la "neteja de sang" ens demostra que a través d'un discurs teològic també es va poder fabricar un "determinisme biològic" en detriment de persones que es qualificaven com "impures" i, en conseqüència, com "inferiors" per tenir avantpassats jueus o musulmans. Una vegada assolida la construcció de l'enemic, era més fàcil promoure altres iniciatives i polítiques més dràstiques contra musulmans i jueus: "En muchos lugares, al igual que a los judíos, se los obligó a los musulmanes a llevar distintivos en su indumentaria".⁶⁰ I no només se'ls va distingir físicament sinó, en el cas dels jueus: "En el 1480 se promulgó un decreto que obligaba a los judíos a residir en guetos rodeados de murallas. Se prohibió que cristianos y judíos comiesen juntos, se bañasen juntos en el río y, participasen de fiestas o confraternizasen. La expulsión se encontraba ya próxima"⁶¹.

L'expulsió dels musulmans i jueus no va ser només dels descendents d'aquelles persones que van venir de països musulmans que eren àrabs i amazighs, sinó que es va matar, expulsar i esclavitzar a persones que els seus ascendents es van islamitzar i que eren nascudes a la Península Ibèrica. Per tant, estem parlant que l'Estat en aquella època va actuar contra membres del seu territori.

En cap moment aquest discurs feia referència a un qüestionament sobre la humanitat de les víctimes. Per a la monarquia cristiana de l'època, els musulmans i jueus eren humans amb la religió i el Déu equivocats. Eren vistos per l'estat monàrquic catòlic com una "cinquena columna" del sultanat otomà en territori peninsular. La vella discriminació religiosa de l'edat mitjana europea com ara els vells discursos antisemites (judeofobs i islamòfobs) van ser mobilitzats contra aquestes poblacions. Cal recordar que l'anti-semitisme religiós medieval d'aquesta època -fins el segle XV- no era purament

⁵⁸Torrejoncillo, Francisco. *Centinelas contra judíos*. Madrid: Julián de Paredes. 1674. pp. 54-55

⁵⁹Roldán, Eduardo. *Raza, identidad y ética*. Barcelona: Edicions del Serbal. 2000, pp. 205-206

⁶⁰Ibidem, p. 156

⁶¹Ibidem, p. 154

racial i inclouïa entre els pobles semites tant a àrabs com jueus. El que volem manifestar és que el discurs de discriminació religiosa de “Neteja de sang” era una forma de racisme. Una forma de discriminació de base religiosa que com hem vist amb la sospita permanent sobre els conversos jueus i musulmans, es transforma en establir una relació de superioritat/inferioritat dins de la mateixa “societat”.

Veiem doncs que aquest moment és un moment important en les transformacions del racisme. Probablement en aquesta època es començava un canvi que modificarà el que s’anomena racisme religiós. El que va fer el racisme religiós és expulsar els jueus i musulmans perquè eren d’una religió equivocada, -aquesta expulsió no la situem dins de la teoria de Foucault de “guerre des races” perquè no va ser una lluita entre dos grups o “races” diferents, sinó, que es va expulsar a persones que vivien en les mateixes ciutats, desarmats, que volien continuar vivint allà on vivien, no tenien una altra terra per anar-, resaven al Déu equivocant. En canvi el racisme que es comença a gestar és probablement diferent. La sospita sobre el convers, pot tenir una base de racisme religiós, però té un component més que fa que malgrat que el jueu o el musulmà s’hagi convertit al cristianisme continua sobre ell la sospita, i en conseqüència, se’l discrimina, se l’expulsa i en molts casos se’l mata. Però aquesta nova forma del racisme –el de “neteja de sang”- va més enllà, no només sospita del jueu o musulmà convers en el moment, sinó es sospita de la tercera, quarta o cinquena generació. És a dir, la sospita s’exerceix sobre cristians que els seus antecedents de fins la quarta o cinquena generació van ser jueus o musulmans. L’arrel d’aquest racisme és religiosa, però es manifesta en termes de protecció de la societat cristiana vertadera i “pura” que viu en el perill de ser contaminada per un subgrup amenaçador de cristians no purs. Aquesta forma de racisme a partir d’ara l’anomenarem racisme anti-morisc.

Com hem dit a l’inici d’aquest apartat, l’Occident modern es dibuixa i es defineix per una banda a partir de l’expulsió dels jueus i musulmans, de la sospita permanent sobre els conversos i més tard l’expulsió d’aquests i per altra banda, de la conquesta d’Amèrica. Anem a veure aquesta segona part –conquesta d’Amèrica-, quina relació va tenir amb la expulsió dels jueus i musulmans? quines conseqüències va tenir aquesta interacció d’expulsió i apropiació i fins a quin punt això va influir i generar noves formes del racisme modern?

Quan el pla conegut com l’“Empresa de les Índies” va ser proposat per Cristòfor Colom als reis catòlics per primer cop, la resposta dels reis va ser acceptar-la però posposar-la fins després de conquerir tot el territori de l’Al-Àndalus. La reina Isabel li va dir a Colom que el pla havia d’esperar fins a la conquesta del “Regne de Granada”, últim sultanat en territori peninsular. La idea dels reis catòlics era unificar tot el territori sota la regla d’un estat, una identitat, una religió en oposició al món de l’Al-Àndalus on existien múltiples estats –sultanats- amb múltiples identitats i múltiples religions dins de cada un.

Segons Maldonado, el projecte dels reis catòlics per fer correspondre la identitat de l'estat amb la identitat de la població, és el començament de la idea d'estat-nació a Europa. Els reis catòlics li van expressar a Colom que era important unificar el poder territorial en mans de la monarquia catòlica castellana abans de passar a la conquesta de nous territoris fora de la Península. La conquesta final sobre el poder musulmà a la Península Ibèrica es va realitzar el 2 gener 1492 amb la conquesta sobre l'*Emirat Nassarí* de Granada. El 12 d'octubre de 1492, uns deu mesos i deu dies després, arriba Cristòfor Colom a les ribes de les "Índies Occidentals". Aquesta relació entre conquesta de l'Al-Àndalus i conquesta de les Amèriques constitueix un eix fonamental per entendre les mutacions en els processos de dominació i els seus discursos ocorreguts al segle XVI. La relació entre religió i imperi és al centre d'una transformació vital d'un sistema de poder basat en diferències religioses a un basat en diferències racials. Per això ja en la modernitat l'episteme dominant no només serà definida en part per les tensions i mútues col·laboracions entre la idea de religió i la visió imperial del món conegut, sinó més bé per una dinàmica entre imperi, religió, i la gent que van aparèixer al món abans desconegut o cregut despoblat pels europeus. És en relació a aquesta gent que la idea de raça neix a la modernitat.⁶²

Segons Maldonado, els mètodes de conquesta militar i evangelització de moriscos (musulmans conversos) i marrans (jueus conversos) usats per a la colonització de l'Al-Àndalus durant tot el segle XV per la monarquia catòlica van ser extrapolats a les Amèriques i usats contra les poblacions indígenes. Però el que volem explorar és la influència contrària, és a dir, com la conquesta de les Índies Occidentals es va articular i va afectar els vells discursos i processos de discriminació religiosa medieval contra moriscos i marrans a l'Espanya del segle XVI.

El primer que caldria constatar és que al baixar del vaixell després de mesos de navegació per l'Atlàntic, Colom, el que escriu en el seu diari en trobar-se amb el que ell pensava que eren poblacions de l'Índia -recordem que Colom va morir creient que havia arribat a l'Índia- el 12 octubre 1492 va ser:

"Ellos andan todos desnudos como su madre los parió. [...] Y yo creí e creo que aquí vienen de tierra firme a tomarlos por captivos. Ellos deven ser buenos servidores y de buen ingenio, que veo que muy presto dizen todo lo que les dezía. Y creo que ligeramente se harían cristianos, que me pareçio que ninguna secta tenían."⁶³

Segons Maldonado, en l'època "pobles sense secta" es va traduir sota la noció de "pobles sense religió". En l'imaginari cristià de l'època dir "pobles sense religió" no tenia res a veure amb la interpretació contemporània que significaria "pobles ateus" sense cap altra connotació sobre la seva humanitat. Però a finals del segle XV la noció de "pobles sense religió" tenia un altre significat. En l'imaginari cristià de l'època tots els humans tenen religió.⁶⁴ Pot ser el Déu o els Déus són equivocats, podia haver guerres i matar-se en la lluita contra el Déu equivocats, però la humanitat de l'altre, com a regla i com a forma de dominació, no era posada en qüestió. Això es modifica radicalment amb la

⁶² Cf, Maldonado-Torres. 2008, pp. 230-231.

⁶³ Varela, Consuelo. *Cristóbal Colón. Los cuatro viajes. Testamento*. Madrid: Alianza. 1986. pp. 62-63

⁶⁴Cf, Maldonado-Torres. 2008. p. 215

conquesta de les Amèriques a partir de 1492 i la caracterització dels indígenes per Colón com “pobles sense religió”. Una lectura anacrònica d'aquesta frase ens faria pensar que Colom es referia a “pobles ateus”, però no tenir religió en l'imaginari cristià de l'època era equivalent a no tenir ànima, és a dir, ser expulsat del “regne d'allò humà” cap al “regne animal”. Referir-se als indígenes com a subjectes sense religió els treia part de la categoria d'“allò humà”. Com que la religió era una cosa universal en els humans, la manca de la mateixa no denota la falsedat de la proposició, sinó al contrari, el fet que hi ha subjectes que no són del tot humans al món.⁶⁵

Veiem doncs que el “racisme de color” no va ser la primera forma del discurs racista com s'interpreta majoritàriament en el context contemporani. El “racisme religiós” –“pobles amb religió” davant “pobles sense religió”- va ser, interpretem, la segona forma de racisme després del racisme exercit en l'expulsió dels jueus musulmans. Per fer una classificació ràpida podem dir que: per una banda tenim una forma de racisme modern que té una base clarament religiosa que és la que va impulsar l'expulsió dels jueus i musulmans. Per altra banda, tenim un segon tipus o forma de racisme exercit sobre pobles sense religió –segons la percepció dels invasors de la època- com és el cas dels indígenes d'Amèrica. I finalment tenim la persecució i l'expulsió dels conversos –racisme anti-morisc- que és un altre tipus de racisme i que probablement té arrels de racisme religiós però, que actua i es manifesta diferent.

Aquesta definició de “pobles sense religió” es va encunyar durant tot el segle XVI a Espanya. El debat que va ser provocat per la conquesta de les Amèriques va ser al voltant de si els “pobles sense religió” trobats en les Índies Occidentals tenen ànima o no tenen ànima. Aquest debat colonial va generar un "efecte bumerang" que va redefinir tot l'imaginari de dominació de l'època. És un debat que va estar protagonitzat per l'església en la major part d'Europa. Recordem que sent el llatí la llengua d'escriptura de l'època i estant l'autoritat del coneixement en mans de l'església per mitjà de la teologia cristiana, els escrits i narracions sobre els indígenes d'Amèrica, tan com per exemple els de Colom com dels filòsofs cristians i teòlegs del segle XVI espanyol, van circular ràpidament per tota Europa.

El gran debat dels primers cinquanta anys del segle XVI espanyol era si els “Indis” tenien ànima o no. La categoria d'“indi” constitueix una nova invenció identitària que homogeneïtza tota una heterogeneïtat d'identitats a partir de la idea errada dels espanyols de creure haver arribat a l'Índia. Aquest debat, probablement, va ser el primer debat racista en la història mundial i la identitat de l'“indi” va ser, també probablement, la primera identitat moderna. És cert que gran part de l'argumentació que apuntava cap a l'esclavització o no humanitat de l'indígena tenia una arrel que venia de lluny, bàsicament és l'herència teòrica basada en el pensament d'Aristòtil –Llibre I de la *Política*- que indicava l'existència d'homes destinats per naturalesa a la servitud i a ser exclosos de la vida cívica. L'esclau no pot governar-se a ell mateix i per a això ha d'estar governat per un altre. Aquests arguments d'Aristòtil van ser servits en aquest debat sobre la humanitat o no de l'indígena

⁶⁵ *Ibíd.*, p. 217

d'Amèrica. Ara bé, el que cal assenyalar és la repercussió material que va tenir aquest debat en la història moderna europea. És a dir, les conseqüències a nivell global del resultat de l'aplicació d'aquest debat.

La pregunta sobre si els "indis" tenien ànima o no era ja una pregunta racista que remetia directament en l'època a la pregunta de si eren humans o animals. En l'imaginari cristià de l'època això tenia importants repercussions perquè si no tenien ànima estava justificat a ulls de Déu esclavitzar-los i tractar-los com a animals. Però en cas que tinguessin ànima llavors era un pecat als ulls de Déu esclavitzar-los, maltractar-los o matar-los. Aquest debat va tenir repercussions fonamentals sobre els vells discursos medievals de discriminació religiosa.

Fins a finals del segle XV, els vells discursos anti-semites islamòfobs o antisemites judeófobs es referien al "Déu equivocat" a la "teologia equivocada" o a la "influència del dimoni en la religió equivocada" sense qüestionar la humanitat de les víctimes. Però, i segons Maldonado (2008) amb la colonització de les Amèriques aquests vells discursos de discriminació religiosa medieval es van canviar ràpidament, transformant-se en discursos de discriminació racial moderna. La cristiandat i la raça: aquesta doble pertinença va servir per legitimar la conquesta d'Amèrica. Els europeus van racialitzar els indígenes d'Amèrica per poder dur a terme l'apropiació d'un continent. Probablement, el primer genocidi d'aquest tipus i de la història. Ningú nega la magnitud de la catàstrofe i les conseqüències desastroses que l'han seguit.

En aquesta època el discurs europeu va emprendre un postura singular, i va començar a elaborar i produir una ideologia de la dominació fonamentada en la Raó. L'argument religiós utilitzat amb profusió en les regions del món on prevalia el monoteisme ja no era suficient per justificar l'amplitud de la usurpació ni la brutalitat de la dominació. Es va esgrimir llavors l'argument de la superioritat del conqueridor. Espanya, que havia fonamentat la seva existència nacional en la noció de la neteja de sang, va basar la legitimitat del seu imperi en la de la superioritat de la raça. Europa en el seu conjunt no ho va impedir.

Hem de veure en aquest pas d'un repertori religiós a un registre racial un dels efectes de la progressiva separació de les esferes religiosa i temporal, cada vegada més visible a partir del segle XV? Probablement en aquella època, pels europeus, es tractava menys de propagar una veritat revelada que de basar el seu dret en la dominació de la raó. Si bé la paraula "raça" no era usada en l'època, interpretem que probablement era un debat racista en el mateix sentit usat pel racisme científic del segle XIX en la mesura que el debat teològic del segle XVI tenia la mateixa connotació del debat científicista del segle XIX, és a dir, era un debat sobre la humanitat d'uns i l'animalitat dels altres articulat per les pròpies institucions d'estat que en l'època era la monarquia catòlica castellana. Això ho podem veure en el debat de Bartolomé de Las Casas i Ginés Sepúlveda en la *Junta de Valladolid* a mitjans segle XVI quan finalment l'estat imperial espanyol posa a judici per un tribunal cristià-teològic la decisió final sobre si els "indis" tenen ànima o no.

Com argumentarem més endavant en aquest apartat, el racisme estatal no és un fenomen del segle XIX com reclamaria Foucault, sinó un fenomen que ja apareix en els segles XV - XVI. Segurament l'estat del segle XV a la Península Ibèrica no era un estat amb tots els mecanismes de l'estat modern del segle XIX, però sí tenia els mecanismes de control necessaris per unificar un territori sota una bandera i una religió. I fins i tot expandir-se a altres territoris.

Com és sabut, Ginés Sepúlveda va argumentar a favor de la idea que els "Indis" no tenien ànima i que, per tant, són animals que podien ser usats en els processos de producció com a esclaus sense que això sigui un pecat als ulls de Déu:

"Haciendo con una buena intención un resumen de la interior disputa, cuatro causas explicaste, en cada una de las cuales parece que pude fundarse la justicia de la guerra que los españoles hacen a los bárbaros. La primera es que siendo por naturaleza siervos, bárbaros, incultos e inhumanos, rechazan el imperio de los más prudentes, poderosos y perfectos, el cual deben admitir para gran beneficio suyo, como es justo por aquella justicia natural, según la cual deben estar sometidos la materia a la forma, el cuerpo al alma, el apetito a la razón, los brutos animales al hombre, es decir, lo perfecto a lo imperfecto, lo peor a lo mejor."⁶⁶

Com es veu clarament, Sepúlveda va basar seva argumentació en la *Política* d'Aristòtil. Aristòtil defensava que els bàrbars (no-grecs) no eren veritables homes, així com tampoc ho eren els nens o els "retardats mentals". Els falta, la forma, l'ànima racional. Aristòtil assenyalava que el superior ha de dominar l'inferior. Així, és just que aquests éssers inferiors els siguin lliurats com a esclaus als superiors. Aquests plantejaments d'Aristòtil són els que va fer servir Sepúlveda per justificar l'esclavitud i les massacres dels espanyols durant la conquesta d'Amèrica. Com veiem en el text, Sepúlveda defensa la justícia de la guerra contra els indis per considerar-los bàrbars (no-humans, no-racionals) a causa dels seus pecats (l'antropofagia o la nuesa, per exemple) i idolatries, per la seva inferioritat cultural i per evitar guerres entre ells. A més, ell creia que les conquestes eren necessàries per l'avançament cultural d'Espanya, de manera que la civilització equivalia a dret del dominador sobre el dominat per evangelitzar-lo i elevar-lo a la seva mateixa altura.

Si el diví no està totalment absent de l'argumentació de Sepúlveda, actua simplement com a reforç: "Por muchas razones, pues, y con el más legítimo Derecho divino y natural pueden ser sometidos esos bárbaros con las armas a dominio de los españoles".⁶⁷ Sepúlveda no només justifica la guerra i la inferiorització dels indígenes sinó que argumenta que pot apropiarse del seu béns: "Hay otra causa y muy justa por cierto y de gran extensión contenida en el Derecho de gentes, esto es, en la ley natural, y consiste en que aquellos que hayan sido vencidos en justa guerra, cualquiera que fuera la causa que la originó, tanto ellos como sus bienes pasaran a ser posesión de los vencedores que de ellos se apoderen, pues tal es el origen de la servidumbre civil".⁶⁸

⁶⁶ Sepúlveda, Juan Ginés de. *Demócrates segundo o de las justas causas de la guerra contra los indios*. Madrid: CSIC. 1984. pp. 83-84

⁶⁷ *Ibidem*. p. 83

⁶⁸ *Ibidem*, p. 90

Els defensors dels indis, per la seva part destacaven la humanitat d'aquests últims, però sense rebutjar del tot aquesta jerarquia d'éssers humans. És el cas de Bartolomé de Las Casas que argumentava que els "indis" tenien ànima però que eren pobles que estaven en un estadi de barbàrie:

"No hay naciones en el mundo, por más rústicas, incultas, salvajes, bárbaras, groseras, crueles e incluso estúpidas que sean, que no puedan ser convencidas, conducidas y encaminadas en el orden y en la civilización [...] con el empleo de habilidades y aptitudes [...] Así, sólo hay una raza de hombres [...] y nadie nace instruido; y así todos necesitamos, al principio, ser guiados y ayudados por otros que han nacido antes que nosotros, de forma tal que, cuando encontramos en el mundo poblaciones tan salvajes, son como la tierra inculta, que produce fácilmente malas hierbas y ortigas, pero que guarda tanta virtud natural que, si se la trabaja y se la cuida, da frutos comestibles, sanos y útiles [...]".⁶⁹

Per tant, per Las Casas, era un pecat als ulls de Déu esclavitzar-los i la tasca era "cristianitzar-los". És a dir, que calia ensenyar-los el camí de Déu amb tot el que això comportava, però també ensenyar-los des de: com vestir, menjar, treballar la terra fins a com pensar, relacionar-se i actuar. Aquesta cristianització passava per deixar i eliminar múltiples formes de ser i de fer que tenien els indígenes. Amb la conquesta d'Amèrica no només es va produir una conquesta sobre la terra i els béns materials, sinó també es va conquerir els indígenes i les seves formes de vida.

Amb aquest debat de Sepúlveda i de Las Casas, interpretem que sorgeix una nova forma del racisme, una forma que té com a arrel el debat sobre la humanitat o no de l'altre. Veiem que aquest tipus i forma del racisme és diferent del que va sorgir amb l'expulsió dels jueus, musulmans i conversos a la Península Ibèrica. Segons Bessis⁷⁰ aquí podem dir que s'inauguren dos discursos racistes usats pels imperialismes occidentals a través dels propers 450 anys d'expansió colonial europea en el món: el discurs racista proto-biològic i el discurs racista cultural. Veiem, i ens aventurem a interpretar que els discursos de Sepúlveda i Las Casas tenen una connexió directa amb els discursos racistes de caire biològic i cultural. El discurs racista biològic és una secularització al segle XIX del discurs racista teològic de Sepúlveda. En passar l'autoritat del coneixement en Occident de la teologia cristiana a la ciència a partir de la Il·lustració i la Revolució Francesa al segle XVIII, es va transmutar el discurs racista teològic *sepulvedà* de "pobles sense ànima" en un discurs biologicista de "races superiors i races inferiors". El mateix va passar amb el discurs *bartolomeà* que es va transmutar de "pobles bàrbaros a cristianitzar" al segle XVI cap a un discurs racista culturalista de "pobles primitius a civilitzar" al segle XIX. Les dues postures – de Sepúlveda i de Las Casas- cadascú a la seva manera, van elevar als europeus a l'escala de la civilització, com hem dit abans, no degut a una elecció divina, sinó, a la preeminència que els atribueix un dret natural de dominar als altres. Amb aquesta base i argumentació es va justificar la conquesta d'Amèrica i posteriorment es va justificar el colonialisme. Aquesta connexió que hem establert entre el debat de la *Junta de Valladolid* i els posteriors racismes biològic i cultural requereix un treball d'investigació que profunditzi històricament en aquesta connexió. Aquí, nosaltres partim d'una connexió lògica i intuïtiva. Com hem dit a la introducció,

⁶⁹ Casas, Bartolomé de Las. *Obras Completas*. Madrid: Editorial Alianza. DL 1989. p. 92

⁷⁰ Cf, Bessis. (2002), pp. 25-29.

quedaran temes oberts que la nostra intenció és abordar-los en futurs treballs de recerca. Aquest n'és un.

El resultat del judici de la *Junta de Valladolid* en 1551 és conegut: l'estat imperial espanyol decideix que els "indis" tenen ànima però són bàrbars a cristianitzar. Per tant, és un pecat als ulls de Déu esclavitzar-los. La conclusió semblaria ser que d'aquí endavant els "indis" serien alliberats del jou colonial espanyol. Però aquest no va ser el cas. Els "indis" van passar del treball esclau a una nova forma de treball coercitiu conegut com la "comanadoria": "Tras las operaciones militares de la conquista propiamente dicha, se entra en la etapa de colonización. Primero la encomienda, un expediente jurídico de inspiración feudal, cuya finalidad oficial era proteger a aquellas poblaciones de indios encomendadas a un colono español."⁷¹ Aquest sistema va ser una nova forma de domini dels indígenes perquè se'ls tractava com a menors d'edat. El comanador abusava del seu poder i els feia treballar en les seves terres en condicions d'*esclavatge* infrahumanes. A canvi de protecció els feia treballar per a ell i a més recaptava els impostos i les taxes que s'havien de pagar a la monarquia. Després es va substituir la "comanadoria" pel "sistema de repartiment": "... los repartimientos, como regimenes de actividad económica, basados en la explotación del indio".⁷² Aquest sistema obligava els indígenes a treballar pels espanyols d'una manera rotativa, és a dir, cada grup, moltes vegades de la mateixa família o tribu, estava obligat a treballar vuit dies cada any per l'"amo" espanyol que pagava la feina feta d'acord amb el que ell considerava. Tan la "comanadoria" com el "sistema de repartiment" van perpetuar una relació de superioritat/inferioritat entre l'home blanc europeu i l'indígena d'Amèrica.

Ningú nega la catàstrofe generada amb la conquesta, ja sigui per eliminació directa, és a dir, matances massives dels indígenes, o per desplaçaments de la població i els treballs forçats: "En apenas treinta años, desapareció de 80 a un 90% la población de Antillas, es decir, des de mediados del siglo XVI, la casi totalidad de los autóctonos de la región. [...] En menos de medio siglo se exterminó entre la mitad y tres cuartas partes de la población indígena, que era en vísperas de la conquista, de entre 60 i 80 millones de personas según les estimaciones."⁷³ Davant la manca de mà d'obra l'imperi espanyol va començar a pensar com ampliar el mercat de mà d'obra dins d'una lògica d'explotació i dominació. En aquest context es va produir el comerç dels esclaus a les Amèriques. Des de llavors l'imperi espanyol va rearticular la divisió internacional del treball a partir de la idea de raça d'una manera més sistemàtica. Mentre els "indis" feien treball forçat en la "comanadoria" i després en el "regim de repartiment", el treball esclau s'assignava als "africans": "Des de mediados del siglo XIV se habían llevado esclavos africanos a Europa, pero el primer traslado directo de África hacia las Antillas data de 1518, inaugurando un comercio que enriquecerá a Europa y a las Américas durante más de cuatro siglos."⁷⁴ Així va començar llavors el comerç d'africans esclavitzats a l'Atlàntic que s'estendria per

⁷¹Roldán, Eduardo. *Raza, identidad y ética*. Barcelona: Edicions del Serbal. 2000, p. 142

⁷²Ibídem.

⁷³Bessis, Sophie. *Occidente y los Otros. "Historia de una Supremacía"*. Madrid: Alianza Editorial. 2002. p. 27.

⁷⁴Ibídem. p. 30.

diversos segles. Amb l'esclavització dels africans i africanes a les Amèriques el discurs racista agafa una nova forma, un racisme basat en la color de la pell. Podem llençar la hipòtesi que és en aquest moment quan sorgeix un discurs racista de color.

Com hem dit a l'inici d'aquest apartat, amb l'expulsió dels jueus, musulmans i conversos i, la conquesta i l'apropiació d'Amèrica s'originen formes de racisme que seran intrínseques a Europa i Occident. Els diferents tipus de racisme que es van exercir en aquella època van interactuar i influir uns en els altres. Els debats racistes sobre els "indis" durant el segle XVI espanyol van tenir greus repercussions sobre les poblacions de moriscos i marrans a l'interior d'Espanya. Segons Perceval (1997), El vell discurs medieval anti-semita judeófob i islamòfob de discriminació religiosa es va transformar en discurs racista anti-semita islamòfob i judeófob. Ja no era si la població discriminada religiosament tenia el Déu o la teologia equivocats. Ara s'extrapolava al marrà i al morisc el racisme religiós anti-indígena posant en qüestió la humanitat de qui li resava al Déu equivocats. Aquell que li resava al Déu equivocats, no tenia ànima, era un sub-humà o no-humà. Igual que els indígenes a les Amèriques, se'ls anava a expulsar del regne d'allò humà comparant-los amb animals. La construcció de l'altre en aquella època va passar per un procés combinat d'infantilització, feminització i finalment animalització. Primer per la infantilització: "La base fundamental de la asimilación es la infantilización del morisco considerado un neófito".⁷⁵ Després per la feminització: "los moriscos serán feminizados por los partidarios de la extirpación que los verán como la parte femenina y traidora a la comunidad cristiana. [...] «Contra mujer, judío y abad, esfuerzo no has de mostrar», refrán en donde los tres personajes feminizados (los tres cabalgan igual) aparecen juntos".⁷⁶ I finalment per animalització, Perceval citant a Fonseca en *Justa Expulsión* diu: "es más conveniente tratarlos con dulzura y sin rigor, porque estas gentes son como las bestias que no dejan domar por los hombres mediante la violencia sino por zalamerías y trampas".⁷⁷ Això últim va representar una transformació radical que va de la inferiorització de les religions no-cristianes –Judaisme i Islam- en l'edat mitjana europea a la inferiorització dels éssers humans que practiquen aquestes religions –jueus i musulmans-. La jerarquia religiosa cristianocèntrica i la jerarquia etnoracial occidental que es forma a partir de 1492 s'enreden esborrant la distinció entre practicar una religió no-cristiana i ser racialitzat com un ésser inferior sota la línia d'allò humà, és a dir, sub-humà.⁷⁸

Diferent a la narrativa que ha establert Foucault, que situa en el segle XIX la reutilització de l'estat de l'antisemitisme religiós i transformar-lo en racisme antisemita d'estat, creiem que la reutilització per part de l'estat de l'antisemitisme de tall anti-jueu i de tall anti-musulmà, apareix ja al segle XVI espanyol on les velles narratives antisemites medievals de discriminació religiosa s'enreden

⁷⁵ Perceval, José María. *Todos son uno. Arquetipos, xenofobia y racismo. La imagen del morisco en la monarquía española durante los siglos XVI y XVII*. Almería: Instituto de Estudios Almerienses. 1997, p. 227

⁷⁶ *Ibidem*, pp. 239-240

⁷⁷ *Ibidem*, p. 253

⁷⁸ La línia d'allò humà i sub-humà la desenvoluparem a l'últim apartat dins del *pensament abismal* de Boaventura de Sousa Santos .

amb el nou imaginari racista que produeix la conquesta de les Amèriques al segle XVI re-significant l'antisemitisme religiós en antisemitisme racial. Aquest racisme antisemita del segle XVI és al seu torn ja un racisme d'estat. Fins i tot des del segle XVI es desenvolupa un mercat d'esclaus moriscs, “Cuando Málaga se rindió, sus habitantes fueron vendidos como esclavos por más de 56 millones de maravedíes”⁷⁹. Tot i estar prohibit esclavitzar algú de religió cristiana i batejat per l'església es va esclavitzar. Per tant, ja no importa la seva cristiandat, es tracta d'éssers naturalment sospitosos en la seva humanitat que mai seran considerats veritablement cristianitzats ni iguals als cristians. El racisme anti-morisc es va intensificar durant tot el segle XVI acabant amb l'expulsió definitiva en massa dels moriscos en 1609, “El afán de monolitismo y el temor a que actuasen como espías de potencias extranjeras, [...] determinó, bajo Filepe III en 1609, la expulsión de 300.000 moriscos de la Península”.⁸⁰

Amb aquesta *genealogia* que hem establert problematitzem la postura de Foucault en relació al racisme. La nostra problematització gira al voltant de cinc punts: a) Foucault considera que el racisme d'estat té lloc en el segle XIX i no abans. No nega l'existència del racisme abans, però diu que ha funcionat en un *altre lloc*; b) Foucault afirma que l'antisemitisme com a *actitud religiosa i racial* no va ser utilitzat d'una manera clara i *suficientment directa perquè el poguéssim prendre en compte en la història* fins el segle XIX dins del marc del racisme d'estat; c) Foucault afirma que la relació de superioritat/inferioritat dins d'una raça és nova i pertany al segle XIX. Foucault es refereix al desdoblament o la divisió d'una part de la raça en superior i d'una part en inferior, és a dir, una super-raça i una subraça dins de la mateixa; d) Foucault situa la dominació colonial dins del *vell discurs* de la “guerre des races” i no com a racisme d'estat; e) Foucault situa el racisme dins de l'estat amb el desdoblament d'una raça, una superior i l'altre inferior, però no parla del racisme a escala mundial i global.

Al llarg d'aquest apartat hem anat discutint aquests cinc punts que problematitzem en la postura de Foucault. Ara, d'una manera sintètica exposarem les nostres diferències respecte al plantejament de Foucault.

Diferent de la narració de Foucault, el racisme d'estat l'identifiquem en el segle XV. Aquesta afirmació està basada en la senzilla raó que qui va impulsar tan l'expulsió dels jueus i musulmans de la Península Ibèrica; la conquesta de les Amèriques; el discurs de “neteja de sang” contra els conversos i finalment l'esclavitud d'aquella època va ser la monarquia catòlica que regnava a Espanya en aquell moment. Tots aquests tipus de racisme no haguessin sigut possibles sense uns dispositius i mecanismes d'estat. Evidentment no estem parlant del tipus d'estat que plantejava Foucault del segle XIX, un tipus d'estat evolucionat i bastant estructurat en context de poder bioplític. Sinó que estem parlant d'un estat amb estructures bàsiques i inicials. Però considerem que aquestes estructures eren suficients per exercir els tipus de racismes que es van generar en aquella època. Malgrat que estem parlant de dos tipus

⁷⁹ Roldán, Eduardo. *Raza, identidad y ética*. Barcelona: Edicions del Serbal. 2000, p. 156

⁸⁰ *Ibíd*em

d'estats i poders diferents, en termes foucaultians: el del XV, un poder sobirà i el del XIX, un poder bioplític, dos poders diferents que exerceixen el poder amb maneres diferents, pel tema que ens interessa -el racisme-, els dos tipus de poder coincideixen en el "poder de matar". Com hem vist en l'apartat de d'anàlisi d'"*Il faut défendre la société*", el poder sobirà i el poder biopolític coincideixen en el racisme:

"Si le pouvoir de normalisation veut exercer le vieux droit souverain de tuer, il faut qu'il passe par le racisme. Et si, inversement un pouvoir de souveraineté, c'est-à-dire un pouvoir qui a droit de vie et de mort, veut fonctionner avec les instruments, avec les mécanismes, avec la technologie de la normalisation, il faut qu'il passe lui aussi par le racisme."⁸¹

Des d'aquesta perspectiva, acceptant l'anàlisi foucaultiana de genealogia del poder que hem tractat d'una manera breu en l'apartat II, considerant la monarquia catòlica del segle XV com a poder sobirà, arribem a la conclusió que aquest poder sobirà va exercir el seu poder de matar passant per diferents tipus de racisme.

Una altra problematització sobre la postura de Foucault és la que afirma que l'antisemitisme com a *actitud religiosa i racial* no va ser utilitzat d'una manera clara i *suficientment directa perquè el poguéssim prendre en compte en la història* fins el segle XIX dins del marc del racisme d'estat. Diferent a aquesta afirmació considerem que l'expulsió dels jueus i musulmans de la Península Ibèrica i el posterior sistema de "neteja de sang" eren actes de racisme d'estat religiós i després racial d'una forma *clara i suficient*. L'antisemitisme va ser reutilitzat per la monarquia catòlica. Primer, per expulsar els jueus i musulmans. Però després va ser reutilitzat per perseguir els conversos. L'antisemitisme religiós es va transformar en un racisme anti-morisc, un racisme de sospita permanent sobre el convers. Aquest racisme va acabar amb un procés similar que el del racisme de l'Alemanya Nazi: primer identificar el sospitós; separar-lo del resta; infantilitzar-lo; feminitzar-lo i animalitzar-lo per després categoritzar-lo com a sub-humà. Tot aquest procés està penetrat per la idea de crear un enemic, crear l'"altre" com amenaça. Creiem doncs, que aquesta reutilització ja és prou important com per considerar-la rellevant per la història contràriament del que planteja Foucault.

Tercera qüestió que problematitzem de la postura de Foucault i que està vinculada al punt anterior, és que Foucault afirma que la relació de superioritat/inferioritat dins d'una raça és nova i pertany al segle XIX. Foucault es refereix el desdoblament o la divisió d'una part de la raça en superior i d'una part en inferior, és a dir, una super-raça i una subraça dins de la mateixa. Contràriament al que planteja Foucault, considerem que aquesta divisió o desdoblament ja es va produir en el segle XV: Amb l'expulsió dels jueus i musulmans de la Península Ibèrica i amb el sistema de "neteja de sang" contra els conversos. Com hem explicat a l'inici d'aquest apartat, l'expulsió va ser de persones de la mateixa "societat". La línia divisòria es va fonamentar sobre una base religiosa. Inicialment entre cristians i no cristians (jueus i musulmans), i després entre cristians purs i cristians sospitosos (no purs). Si ens fixem en les conseqüències de la divisió i el desdoblament d'una raça en una part superior

⁸¹ Foucault, Michel. *Il faut défendre la société*. Paris: Éditions Seuil/Gallimard. 1997. p. 52

i una part inferior veiem que és la deshumanització perquè després sigui fàcil l'eliminació. En termes foucaultians, eliminar la part considerada contaminant del cos social: "un racisme d'État: un racisme qu'une société va exercer sur elle-même, sur ses propres éléments".⁸² La causa pot ser biològica o religiosa, però el resultat és el mateix. Expulsió de la part de la raça considerada sub-humana, és a dir, expulsió d'allò humà.

El quart punt de discussió amb Foucault és que ell situa la dominació colonial dins del *vell discurs* de la "guerre des races" i no com a racisme d'estat. Amb aquesta postura Foucault descarrega del colonialisme la connotació del racisme, és a dir, li treu la part intencional de voler dominar. Diferent a la posició de Foucault, considerem que el colonialisme és fruit d'una postura inicial de superioritat que pretén inferioritzar l'altre. El colonialisme ja en sí és un acte racista. Potser no es veu clarament en les seves intencions inicials, però tots els colonialismes han acabat exercint una relació de superioritat/inferioritat. El colonialisme no només és per accedir a recursos i riqueses, sinó també per dominar l'altre i inferioritzar-lo. Crear una relació de superioritat/inferioritat.

Podem veure en l'exemple de la conquesta d'Amèrica aquest fenomen. Pot ser quan Colom va emprendre el viatge no va fer-ho pensant en inferioritzar als indígenes, però una vegada allà el que es va produir és un colonialisme que ha marcat la història europea en termes de racisme. El que es va produir allà és l'eliminació de l'altre. Una colonialitat de poder, ser i saber. De fet, tots els colonialismes van actuar de la mateixa manera, amb més o menys brutalitat, però sempre establint aquesta triple colonialitat.⁸³

I finalment, Foucault no parla de racismes que es produeixen i s'exerceixen més enllà dels límits de l'estat, és a dir a nivell global. Com veurem en l'apartat següent, els racismes també s'exerceix a escala mundial. S'estableixen relacions de superioritat/inferioritat que marquen les relacions entre països considerats superiors i altres considerats inferiors. Aquesta relació de superioritat/inferioritat també s'estableix, en termes generals, entre els membres d'aquests països. És a dir, entre un ciutadà d'un país considerat superior i un ciutadà d'un país considerat inferior s'estableix una relació de jerarquia superioritat/inferioritat. Aquest fet el podem veure clarament amb la immigració. El "fenomen" de la immigració -gent que vol entrar a Europa-, aclareix aquesta qüestió. Els ciutadans dels països empobrits no poden accedir als països rics de la mateixa forma que ho fan els ciutadans dels països rics quan volen accedir als països empobrits. La conseqüència d'aquesta desigualtat entre persones és el que passa a les portes d'Europa: les morts de les tanques de Ceuta i Melilla, del Mediterrani, del riu Evros entre Grècia i Turquia. Les vides dels "negres" i "moros" no valen el mateix que les vides dels europeus. Però el racisme global no només es manifesta amb aquests episodis tràgics, sinó també, amb el tracte que rep l'"immigrant" una vegada trepitja la terra europea.

⁸² *Ibidem*

⁸³ Aquest és un dels punts que no podem desenvolupar en aquest treball, però és un tema d'interès que volem a bordar en el futur..

L'“immigrant” es topa amb el racisme institucional, social i cultural dels països europeus. A la terra promesa li espera, discriminació, marginació i explotació.

Com veurem en la part final de l'apartat següent, el “fenomen” de la immigració enllaça i visualitza els racismes d'escala global amb els racismes de l'estat.

El que hem volgut en establir aquesta *genealogia* es justament intentar explorar i explicar com ha funcionat el racisme abans del segle XIX, és a dir, explicar allò que Foucault reconeix que ha existit – racisme- però diu que ha funcionat en un *altre lloc*.

En resum, i com hem explicat al llarg d'aquest apartat, en els segles XV i XVI es van interactuar quatre tipus de racisme: El primer, amb l'expulsió dels jueus i musulmans de la península Ibèrica es va exercir un tipus de racisme de tall religiós.

El segon, amb la conquesta d'Amèrica i el debat sobre la humanitat o no de l'“altre” es va originar un doble tipus de racisme que es van fonamentar en una relació de superioritat/inferioritat: un proto-racisme biològic, que en el segle XVIII esdevé racisme biològic. I un racisme cultural que probablement neix amb la postura de Sepúlveda quan va afirmar que s'havia de “cristianitzar” els indígenes, considerava que la seva forma de vida –la dels indígenes- era equivocada i inferior a la cristiana. En termes moderns i contemporanis no és qüestió de cristianitzar, sinó de “civilitzar”. Civilitzar els altres és una missió que ha acompanyat occident durant segles. De fet, en molts casos, per no dir tots, el colonialisme va partir d'aquesta idea i la va utilitzar a l'hora de justificar la colonització.

El tercer, amb el sistema de “neteja de sang” contra els conversos es va produir un racisme anti-morisc que es basava en la sospita permanent sobre el convers. Aquest racisme anti-morisc tenia una base teològica, però amb la bifurcació del racisme religiós i el racisme resultant de la conquesta d'Amèrica, es va manifestar d'una manera diferent.

I finalment el quart, amb l'esclavització i el comerç dels africans i africanes es va afegir un altre tipus de racisme: el racisme de color que també va agafar una dimensió important en aquella època. Va marcar l'economia global i va durar fins al segle XIX.

Aquests quatre tipus de racisme que han sorgit al voltant del segle XV han coexistit en l'època, uns tipus han influït en altres. Però no només han coexistit en aquella època, sinó, que han durat segles. Alguns duren fins el nostres dies. Per exemple el racisme antisemita s'ha mantingut a Europa fins el segle XIX quan ha tornat a revifar d'una manera monstruosa. De fet, malgrat el que va passar a l'Alemanya Nazi, continua existint avui dia a Europa un antisemitisme latent.

Un element important en aquesta narració paral·lela a la genealogia de Foucault és la deshumanització com element essencial per poder practicar el racisme. Una constant que identifiquem en la majoria d'aquests tipus de racisme que acabem de ressaltar, inclòs el racisme d'estat del segle XIX que indica Foucault. Aquesta deshumanització pot tenir diferents graus, és a dir, diferents expressions i formes per exercir-la. És una qüestió gradual, quan més ens aproximem a la deshumanització “total” més bèstia serà l'expressió racista. Sembla ser que hi ha d'haver un procés de

despullar l'individu de la seva humanitat per poder excloure'l i practicar sobre ell el racisme. Amb la teoria científica del XIX era fàcil, el racisme científic es fundava en el monopoli de la veritat de l'empirisme –en l'època, la ciència era la veritat absoluta- i en l'observació; de fet, en mesuraments, taules, quantificacions, exàmens i en plantejaments derivats de la teoria de la recapitulació⁸⁴. El terme "raça" es va utilitzar per autors científics de l'època com un criteri científic per demostrar l'ordre jeràrquic de les "races humanes". No obstant això, el racisme conservava la seva funcionalitat exclouent per tal de mantenir el poder en les relacions socials determinades per l'esclavitud, la industrialització i l'imperialisme. Divulgar la suposada condició d'inferior de l'indígena, l'africà i l'asiàtic permetia legitimar la seva conquesta i la seva explotació, sense crear paradoxes ètiques a la moral d'Occident. Per tant, expulsar l'individu d'allò humà, deshumanitzar-lo i categoritzar-lo com a sub-humà facilita fer amb ell el que interessa després.

Així doncs, i per concloure aquest apartat, hem argumentat a favor de les hipòtesis que hem plantejat a la introducció. El racisme expressat de diferents formes, com hem vist al llarg d'aquest punt, ha sigut un eix organitzador de formes de domini i explotació de la monarquia catòlica del segle XV que va protagonitzar tan l'expulsió com l'apropiació. Des del colonialisme que ha durat des del segle XV fins al segle XX; el comerç amb esclavitzats africans; la teorització sobre la existència de races i l'adoctrinació de la seva jerarquia considerant la raça blanca l'originària i la civilitzada, fins a l'aparició del nazisme com a doctrina de racisme biològic són la prova més evident que el racisme no és una qüestió marginal sinó, que té arrels profundes a Europa. Com hem indicat en la nostra introducció, tan Bauman com Levi assenyalen que fets com el nazisme poden tornar a reproduir-se. Si una monstruositat tan gran com el nazisme pot tornar a passar, fins a quina mesura aquest genocidi pot ser classificat d'únic, i per què els occidentals li van donar aquest caràcter? Per què en acabar la guerra Occident va mostrar tal estupefacció quan van "descobrir" els crims nazis? En la història d'Occident, el nazisme és inventor o hereu? hem de considerar-lo com un accident o com a un dels finals possibles d'una història que va començar alguns segles abans, en els temps de l'expulsió, apropiació, "neteja de sang" espanyola, esclavatge i colonialisme, és a dir, com la seva apoteosi monstruosa però lògica? Amb la narrativa que hem exposat, i afirmant la nostra hipòtesi, creiem, que els racismes és l'altra cara oculta de la mateixa moneda d'Europa. Si Europa representa la civilització, la il·lustració també, representa l'explotació, la discriminació i el racisme.

Amb la segona hipòtesi que hem plantejat a l'inici, hem situat aquests tipus de racismes en el segle XV perquè tal i com hem vist al llarg d'aquest apartat, hem identificat pràctiques de formes de racisme que creiem que no han funcionat abans de la mateixa manera. Les formes del racisme que sorgeixen al voltant del segle XV tenen dues característiques que el diferencien d'altres tipus de racisme que han existit abans. Ens referim per una banda a la globalitat de racisme. Amb l'expulsió, l'apropiació, la sospita permanent sobre el convers, l'esclavització de l'Africà i el colonialisme es

⁸⁴ Una llei biogenètica.

globalitzen els fenòmens del racisme. I per altra banda, la utilització de l'estat de les formes del racisme: Amb el que hem explicat d'aquesta època es veu clarament el rol que juga l'estat, en aquest cas, la monarquia catòlica en el segle XV per exercir els "racismes" amb objectius de domini i explotació. Una tercera qüestió rellevant dels racismes dels segle XV és la seva influència d'una manera directe, interpretem, en com actuen els "racismes" avui. És a dir, i intentant assolir un dels objectius d'aquest treball, hem anat a buscar possibles arrels dels racismes moderns i preguntar-nos com havien funcionat abans per entendre com es desenvolupen actualment. Sobre aquest punt tornarem en l'apartat de reflexions.

I finalment, sobre la tercera hipòtesi: no parlar del "racisme" sinó de "racismes", hem intentat plasmar en la *genealogia* que hem establert que al voltant del segle XV s'han desenvolupat diferents tipus de racisme. També hem vist que el racisme del XIX del que ens ha parlat Foucault és un altre tipus de racisme. Aquesta posició ens permet concebre diverses formes de racisme evadint els reduccionismes de moltes definicions, depenent de les diferents històries colonials en diverses regions del món. La jerarquia de superioritat/inferioritat sobre la línia del que és humà pot construir-se amb categories racials diverses. El racisme pot ser marcat pel color, etnicitat, llengua, cultura o religió. Encara que el racisme de color ha estat predominant en moltes parts del món, no és la forma única i exclusiva del racisme. En moltes ocasions confonem la forma particular de classificar el racisme en una regió del món amb la definició universal exclusiva del racisme. Això ha creat una enorme quantitat de problemes conceptuals i teòrics. Si col·lapsem la forma particular que el racisme adopta en una regió o país del món com si fos la definició universal de racisme perdem de vista la diversitat de racismes que no són necessàriament marcats de la mateixa manera en altres regions del món. Així adoptem la falsa conclusió que en altres parts del món no hi ha racisme si la forma d'assenyalar el racisme en una regió o país particular no coincideix amb la forma de fer-ho en una altre indret.

V. REFLEXIONS SOBRE ELS RACISMES ACTUALS

Les formes del racisme de les que hem explorat el seu moment de gran transformació en el segle XV, s'han anat teixint al llarg dels segles fins arribar al racisme biològic del segle XIX. Aquest racisme que en parla Foucault, de tall biològic del segle XIX ha continuat amb noves formes de racisme. Recordem que Foucault considera que el racisme és una tecnologia del poder bioplític, és a dir, és l'eina que li permet al biopoder⁸⁵ accedir a la mort, a matar. I ho fa en nom de la defensa de la societat. Doncs aquestes formes de racisme modern, considerem, que perquè es produeixi necessita de la idea d'una jerarquia de dominació de superioritat/inferioritat sobre la línia d'allò humà. És aquella línia que separa i divideix una raça en dos: super-raça i subraça. Aquesta pràctica i estratègia és vella en els racismes, recordem el racisme contra l'indígena o el racisme anti-morisc. També necessita d'una dinàmica construïda des de fa segles que enreda saber i poder i que ha pretès ser universal. Un eurocentrisme que s'ha situat al centre i ha aplaçat a la perifèria tot allò que és concebut com a aliè: "La elaboración intelectual⁸⁶ del proceso de modernidad produjo una perspectiva de conocimiento y un modo de producir conocimiento que dan muy ceñida cuenta del carácter del patrón mundial de poder: colonial/moderno, capitalista y eurocentrado. Esa perspectiva y modo concreto de producir conocimiento se reconocen como eurocentrismo."⁸⁷ Eurocentrisme aquí vol dir: "el nombre de una perspectiva de conocimiento cuya elaboración sistemática comenzó en Europa Occidental antes de mediados del siglo XVII, aunque algunas de sus raíces son sin duda más viejas."⁸⁸ Aquest "Jo" de l'eurocentrisme s'ha construït a base d'anular l'"Altre" no europeu.

Això no vol dir que no existeixen racismes fora de la muralla d'Europa, existeixen formes de racisme a altres indrets del món que cal explorar com i per què sorgeixen. Aquí, en aquest treball, ens hem concentrat en el racisme a Europa.

El racisme actual estableix una línia divisòria gradual entre el que és considerat dins del regne d'allò humà (super-raça) i el és considerat sub-humà (subraça). A tall d'exemple i aclariment, es pot dir de la

⁸⁵ Interpretem que el biopoder i el poder bioplític són el mateix.

⁸⁶ Són sabudes les aportacions teòriques de pensadors i filòsofs sobre la centralitat de l'home i el pensament Europeu excloent d'aquesta manera l'"altre" i el seu pensament. Filòsofs Com Kant o Hegel han teoritzat sobre la jerarquia de races i han col·locat Europa al centre del món i han desplaçat a la perifèria altres zones del món, fins i tot, en algun cas com el d'Àfrica, l'han anul·lat. No hem pogut incloure en aquest treball tot un capítol dedicat a aquest tema. La idea és realitzar una recerca en aquest àmbit. Exposo aquesta cita de Hegel a tall d'exemple: "Este modo de ser de los africanos explica el que sea tan extraordinariamente fácil fanatizarlos. El Reino del Espíritu es entre ellos tan pobre y el Espíritu tan intenso (das Reich des Geistes ist dort so arm und doch der Geist in sich so intensiv), que una representación que se les inculque basta para impulsarlos a no respetar nada, a destrozarlo todo [...]. Africa [...] no tiene propiamente historia. Por eso abandonamos Africa, para no mencionarla ya más. No es una parte del mundo histórico [...]. Lo que entendemos propiamente por Africa es algo aislado y sin historia, sumido todavía por completo en el espíritu natural, y que sólo puede mencionarse aquí, en el umbral de la historia universal." Hegel, Die Vernunft in der Geschichte, Zweiter Entwurf (1830), C, c; in Sämtliche Werke, ed. J. Hoffmeister, F. Meiner, Hamburg, 1955, p. 167; edició castellana en revista de Occidente, buenos Aires, 1946, t. I, p. 134. Dins: Dussel, Enrique. *El encubrimiento del otro, hacia el origen del mito de la modernidad*. Quito: Ediciones Abya-Yala. 1994. p. 21.

⁸⁷ *Ibidem*. p. 201

⁸⁸ *Ibidem*. pp. 201-202

islamofòbia a Europa i els Estats Units avui que la identitat religiosa musulmana constitueix avui dia un dels més destacats marcadors de superioritat/inferioritat sobre la línia d'allò humà⁸⁹. Diem 'un dels marcadors', perquè tant a Europa com a Nord Amèrica el racisme de color continua essent molt important i fins i tot s'enreda de manera complexa amb el racisme religiós. No obstant això, mentre que a moltes regions del món la jerarquia etno-racial de superioritat/inferioritat està marcada pel color de la pell, en altres regions està construïda per pràctiques ètniques, lingüístiques, religioses o culturals. La racialització passa per la marca dels cossos. Alguns cossos són racialitzats com a superiors i altres cossos són racialitzats com a inferiors. Així doncs, la raça constitueix la línia divisòria transversal que travessa i organitza les relacions d'opressió de classe, sexualitat i gènere a escala local i mundial. Això és el que s'ha anomenat "colonialitat del poder".⁹⁰

Segons Boaventura de Sousa Santos en la seva teoria sobre "Pensament abismal", la humanitat moderna està jerarquitzada en termes superioritat/inferioritat: "La humanidad moderna no es concebible sin la subhumanidad moderna. La negación de una parte de la humanidad es sacrificio, ahí se encuentra la condición de la afirmación de esa otra parte de la humanidad la cual se considera a sí misma como universal."⁹¹ Per a De Sousa Santos en la modernitat hi ha una línia abismal entre els habitants sobre aquesta línia i els habitants sota d'ella:

"El pensamiento occidental moderno es un pensamiento abismal.⁹² Éste consiste en un sistema de distinciones visibles constituyendo las segundas el fundamento de las primeras. Las distinciones invisibles son establecidas a través de líneas radicales que dividen la realidad social en dos universos: el universo de «este lado de la línea» y el universo del «otro lado de la línea». La división es tal que «el otro lado de la línea» desaparece como realidad, se convierte en no existente, y de hecho es producido como no existente. No existe significa no existir en ninguna forma relevante o comprensible de ser."⁹³

De Sousa Santos ha caracteritzat la modernitat Occidental com: "un paradigma sociopolític fundado en la tensión entre regulación social i emancipación social."⁹⁴ La manera com es gestionen els conflictes "a dalt de la línia abismal", en el sentit de super-raça, és a través d'aquests dos mecanismes. Hi ha codis de drets civils, humans, laborals, relacions de civilitat, espais de negociacions, i accions polítiques que són reconegudes a l'"Altre" oprimint en el seu conflicte amb el "Jo" a dalt de línia abismal. L'emancipació es refereix a discursos de llibertat, autonomia i igualtat que formen part dels fins discursius, institucionals i legals de la gestió dels conflictes en aquesta part de la línia abismal. Aquests mecanismes per de Sousa Santos són un eix organitzador: "Ésta es la distinción visible que

⁸⁹ Indagarem sobre aquesta qüestió al final d'aquest apartat.

⁹⁰ Quijano, Aníbal. Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina. *En libro: La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas Latinoamericanas*. Edgardo Lander (comp.) CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, Buenos Aires, Argentina. Julio de 2000. pp. 201-225

⁹¹ Santos, Boaventura de Sousa, Maria Paula Meneses (eds.). *Epistemologías Del Sur*. Madrid: Ediciones Akal. 2014. p. 28.

⁹² De Sousa Santos diu a peu de pàgina: "no sostengo que el pensamiento occidental moderno sea la única forma histórica de pensamiento abismal. Por el contrario, es altamente probable que existan, o hayan existido formas de pensamiento abismal fuera de Occidente. Este texto no busca una caracterización de lo último."

⁹³ Santos, Boaventura de Sousa, Maria Paula Meneses (eds.). *Epistemologías Del Sur*. Madrid: Ediciones Akal. 2014. pp. 21-22.

⁹⁴ *Ibidem*. p. 22.

fundamenta todos los conflictos modernos, en términos de problemas sustantivos y en términos de procedimiento. Pero por debajo de esta distinción existe otra, una distinción invisible, sobre la cual se funda la anterior. Esa distinción invisible es la distinción entre sociedades metropolitanas y territorios coloniales.”⁹⁵ Com a tendència, els conflictes a dalt de la línia abismal són regulats mitjançant mètodes no-violents. La violència sempre s'usa en moments excepcionals. Això últim no nega que hi hagi moments de violència o una violència estructural de baixa intensitat que pressiona però no ofega. Però la violència descarada que pot posar les vides en joc, hi és com a excepció i no com a regla. Aquest escenari només es reserva a la part de dalt de la línia abismal: “En efecto, la dicotomía regulación/emancipación sólo se aplica a las sociedades metropolitanas.”⁹⁶

En canvi, com Boaventura de Sousa Santos afirma, “sota la línia abismal”, on les poblacions són deshumanitzades, en el sentit de subraça, els mètodes usats pel “Jo” neoliberal, hipercapitalista, masculí i heterosexual i el seu sistema institucional per gestionar i administrar els conflictes recorren a la violència sistemàtica i a l'apropiació oberta i descarada: “La dicotomía regulación/emancipación no tuvo un lugar concebible en estos territorios –de Sousa Santos es refereix a territoris colonials-. Allí, otra dicotomía fue la aplicada, la dicotomía entre apropiación/violencia.”⁹⁷ Com a tendència, els conflictes a sota de la línia abismal són gestionats per la violència perpètua i només en moments excepcionals s'usen mètodes de regulació i emancipació. Atès que la humanitat de la gent classificada sota la línia abismal és qüestionada i rebaixada, atès que són tractats com a sub-humans, és a dir, sense normes de drets i civilitat, llavors es permeten actes de violència, violacions i apropiacions que a dalt de la línia abismal serien inacceptables. En resum: a dalt de la línia abismal tenim formes d'administrar els conflictes de pau perpètua amb moments excepcionals de “guerra”, mentre que sota la línia abismal tenim la “guerra” perpètua amb moments excepcionals de pau. Per a de Sousa Santos, ambdues parts de la línia són part del projecte de la modernitat colonial:

“Mi argumento en este texto es que esto es tan verdadero hoy en día como en el periodo colonial. El pensamiento moderno occidental avanza operando sobre líneas abismales que dividen lo humano de lo subhumano de tal modo que los principios humanos no quedan comprometidos por practicas inhumanas. Las colonias proveyeron un modelo de exclusión radical que prevalece hoy en día en el pensamiento y la practica occidentales modernos como lo hicieron durante el ciclo colonial.”⁹⁸

Aquesta modernitat, basada en la jerarquia de superioritat/inferioritat, -igual com Quijano (2000) i Dussel (1994)- de Sousa Santos situa el seu origen en la conquesta d'Amèrica: “La primera línea global moderna fue probablemente el Tratado de Tordesillas entre Portugal y España (1494).”⁹⁹

Aquesta jerarquia va perdurar durant segles:

“Históricamente, las líneas globales divisorias de los dos lados han sido cambiantes. Pero en un momento histórico dado se establecieron fijas y su posición es fuertemente examinada y guardada

⁹⁵ Ibídem.

⁹⁶ Ibídem.

⁹⁷ Ibídem.

⁹⁸ Ibídem. p.28

⁹⁹ Ibídem. pp. 24-25.

[...]. En los últimos sesenta años, las líneas globales sufrieron dos sacudidas tectónicas. La primera tuvo lugar en las luchas anticoloniales y los procesos de independencia. El otro lado de la línea se irguió contra la exclusión radical, las poblaciones que habían sido sometidas al paradigma de la apropiación/violencia se organizaron y reclamaron el derecho de ser incluidos en el paradigma de la regulación/emancipación.”¹⁰⁰

Segons De Sousa Santos aquest intent de posar fi a la dinàmica imposada i practicada en la part de sota de la línia abismal d’apropiació/violència va fracassar: “Por un tiempo, el paradigma de la apropiación/violencia parecía tener su fin, [...]. Sin embargo, esto no fue lo que ocurrió, como mostraron la teoría de la dependencia, la teoría del sistema-mundo y los estudios poscoloniales.”¹⁰¹

L’altra sacsejada, temporalment, de Sousa Santos la situa en les dècades dels setanta i vuitanta del segle XX, i és en direcció contrària de la que es va generar amb els moviments anticoloniales dècades abans: “La lógica de la apropiación/violencia ha ido ganando fuerza en detrimento de la lógica de regulación/emancipación, hasta el punto que el dominio de la regulación/emancipación está no sólo contrayéndose sino contaminándose internamente por la lógica de la apropiación/violencia.”¹⁰²

Podem interpretar que assistim a un canvi de paradigma en aquest sentit. Sobre aquest punt tornarem quan tractem el racisme en el biopoder.

Amb l’anàlisi de Sousa Santo veiem que la línia abismal no només es crea a nivell d’una societat, sinó també a nivell mundial. Com hem dit abans en la justificació del perquè hem situat els racismes moderns en el segle XV, una de les característiques d’aquest racisme modern és la seva dimensió global.

Al final d’aquest treball volem fer una distinció entre dos tipus de racisme que s’estan produint avui dia: Un racisme intern que es produeix dins d’una mateixa societat, dins dels límits de l’estat, i un racisme extern que es produeix a escala global.

Referent al racisme intern, volem enllaçar tres idees que hem plantejat en aquest treball. La primera és que el racisme que es va exercir contra els moriscos era un racisme intern. És a dir, un racisme que es va practicar sobre membres de la mateixa “societat”. La base d’aquest racisme és religiosa, però s’expressa diferent del racisme religiós. Al convers, justament la seva cristiandat és la que es posa en dubte. L’estat d’aquella època va oferir als jueus i musulmans la possibilitat de convertir-se en cristians, quan alguns d’aquests ho van fer, l’estat va generar sospita sobre els conversos dubtant de la seva cristiandat. Malgrat que els moriscos eren cristians i portaven vida social i religiosa com la resta, és dir, tenir família, treballar, regentar negoci i anar a l’església, la sospita permanent els va col·locar com a possibles traïdors i espies. Així doncs, considerem que els moriscos formaven part de la “comunitat cristiana” però aquesta comunitat sospitava sobre la seva puresa i fidelitat, els consideraven com una amenaça. Va ser una super-raça que rebutjava una subraça. Per a això es va exercir el racisme anti-morisc. Considerem que aquest fenomen que es va produir al voltant del segle XV té molta connexió i similituds amb el racisme biològic del segle XIX que ens ha parlat Foucault.

¹⁰⁰ Ibídem. p. 29.

¹⁰¹ Ibídem. p. 30

¹⁰² Ibídem.

La segona idea és que aquest racisme del segle XIX, segons Foucault, es va exercir dins de la societat i no des de fora. Dins del poder biopolític com a nova racionalitat política que s'exerceix sobre la vida, és a dir, *més intervenció per a fer viure, sobre la manera de viure i sobre el com de la vida*, el racisme és una eina per poder matar. Davant de qualsevol amenaça es pot matar en nom de la seguretat. Aquesta inscripció del racisme en el biopoder és constitutiva i no circumstancial. Però sobre qui s'exerceix aquest racisme? Doncs Foucault afirma que aquest racisme s'exerceix sobre una part de la societat considerada subraça. Com hem vist en el segon apartat, segons Foucault el racisme desdobra una mateixa raça o societat en dues parts: una super-raça i una subraça. Aquesta jerarquitització de superioritat/inferioritat es fa en nom de defensar la societat. Es considera la subraça com a amenaça el cos social, i per tant s'ha d'eliminar. Com a exemple clar d'aquesta bifurcació és el cas dels jueus dins de l'Alemanya Nazi. Veiem doncs que hi ha similituds entre el racisme anti-morisc del segle XV i el racisme biològic del segle XIX.

I finalment, considerem que el racisme que s'exerceix avui dia a Europa té la mateixa lògica i té similituds amb els dos racismes anteriors: racisme antimorisc del segle XV i el racisme biològic del segle XIX. Fa dècades, amb la incorporació de persones d'altres llocs del món a Europa, es va desenvolupar un racisme contra ells. Era un racisme que s'exercia sobre persones vingudes de fora amb suposats trets culturals diferents al dels europeus. Aquesta dinàmica continua així, però hi ha un racisme que té les mateixes similituds que hem vist en el racisme anti-morisc i el racisme biològic. Ens referim al racisme que s'exerceix sobre els mateixos membres de les societats europees. A Europa hi ha milions de ciutadans que malgrat que són nascuts a algun país europeu i tenen la mateixa situació administrativa com qualsevol altre ciutadà, pateixen discriminació i xenofòbia per raons de color de pel, religió, origen dels pares o avis. Ens referim, a les males anomenades segones, terceres o quartes generacions de famílies immigrades. De fet, ens referim els descendents dels que van arribar a Europa¹⁰³ en la segona meitat del segle XX i van patir el racisme per ser forans i suposadament diferents. Els ciutadans per exemple de França, Alemanya o Espanya que tenen noms com Mohamed o Fatoumata o tenen cognoms diferents que el dels europeus, en termes generals, estan col·locats en una situació d'inferioritat respecte els altres conciutadans que són considerats com a "autòctons". Frases com: "ciutadans de primera i ciutadans de segona" escenifiquen aquesta jerarquia entre membres de la mateixa societat i dins de la mateixa.

Però què tenen en comú aquests tres tipus de racisme intern: racisme anti-morisc del segle XV, el racisme biològic del segle XIX i el racisme actual més enllà de que s'exerceix des de dins i sobre els mateixos membres de la societat establint una jerarquia de super-raça i subraça?

Per poder excloure i marginar a l'"altre" se l'ha de construir, se l'ha dibuixar amb característiques concretes perquè sigui fàcil situar-lo com a amenaça i perill. Segons Santiago Alba Rico¹⁰⁴, hi ha tres

¹⁰³ El que no s'explica és que molts països europeus van anar a buscar aquests treballadors als seus països d'origen i oferir-los feines dures com treballar en les mines, carreteres, etcètera. Era l'època que Europa necessitava mà d'obra per reconstruir-se després de la segona guerra mundial.

¹⁰⁴ Cf, Alba Rico, (2015). pp. 40-56.

procediments que actualment configuren el racisme: El primer és concebre i construir l'“altre” com a unitat. Si ens fixem, els tres tipus de racisme que hem mencionat comparteixen aquest procediment. Sense la concepció i la prèvia construcció del conversos com a unitat no hagués sigut possible discriminar-los i exercir sobre ells el racisme. El mateix podem dir sobre els jueus en l'Alemanya Nazi, la unitat és que eren jueus. I també aquest procediment el podem aplicar al racisme actual, en aquest cas, la unitat es construeix des de ser immigrant, musulmà, fins a ser negre o “sudaca”. Aquestes construccions sobre la unitat no cal que siguin vertaderes, podria ser una construcció fictícia. Reduir la diversitat dels altres a una unitat compleix l'objectiu de poder encasellar, minimitzar i manipular segons els interessos polítics del moment. A nivell pràctic de gestió i control, unificar uns grups sota una unitat marcada i dibuixada facilita l'exercici de dominació i manipulació. Un exemple d'aquesta reducció i construcció d'una unitat fictícia amb l'objectiu de manipular i dominar és com diu Alba Rico la que s'exerceix sobre els musulmans. Una realitat diversa que afecta mil milions de musulmans a tot el món es redueix a una unitat limitada i quadrada a ulls del racisme.

El segon procediment que materialitza els racismes actuals és que aquesta unitat que acabem de descriure és una unitat negativa. Els moriscos eren una unitat negativa, formaven una comunitat que representava una amenaça perquè es concebia que era impossible integrar-los en la comunitat cristiana. Eren “dolents” per naturalesa, la sospita permanent necessita d'encasellar l'altre com a unitat negativa pel conjunt de la societat. La unitat negativa és un element contaminador que afecta el cos social i per a això s'ha d'estripar-lo i arrencar-lo. El mateix podem dir dels jueus de l'Alemanya Nazi, van ser construïts i concebuts com a unitat negativa. El racisme antisemita els va considerar com a amenaça a la raça ària igual com els cristians van considerar els moriscos com a amenaça la comunitat cristiana. El racisme actual fa servir el mateix procediment, frases com: els marroquins són..., els musulmans són ..., els immigrants són..., posant totes les etiquetes negatives és una forma de construir una unitat negativa. Construir una unitat i considerar-la negativa fa lògic i raonable la por i la prevenció sobre aquesta unitat negativa.

I finalment, el tercer procediment és que a part de ser una unitat negativa, és una unitat inassimilable, és a dir, mai pot formar part de la comunitat vertadera. No és recuperable ni integrable. No hi ha cap esperança de poder modificar la creença, conducta o posició dels membres d'aquesta unitat negativa. Si ens fixem en el que va passar als moriscos, veiem clarament que l'expulsió i esclavització que van patir és conseqüència de la idea de ser inassimilable del morisc: aquest, mai podia ser un cristià pur, mai podia formar part de la comunitat cristiana malgrat que va néixer com a cristià, fill de cristians i batejat. La “puresa de sang” que investigava l'arbre genealògic materialitzava la idea de ser inassimilable a la comunitat cristiana. Els jueus en l'Alemanya Nazi també van ser una unitat negativa inassimilable, és a dir, mai podrien ser alemanys. Els jueus segons l'Alemanya Nazi eren inassimilables, cap projecte integrador podia fer assimilable els jueus. Les conseqüències

nefastes i monstruoses de la unitat negativa inassimilable tan del moriscos com dels jueus són conegudes.

La idea de la unitat inassimilable també és una característica del racisme actual, es manifesta d'una manera clara sobre els musulmans. A Europa es considera els musulmans com una unitat inassimilable en termes de democràcia i valors considerats europeus i occidentals. Hi ha la concepció que és impossible incorporar els musulmans a aquests valors. Els discursos de la integració de l'"immigrant" amaguen a darrera una visió de separació de valors i a la vegada superioritat. Frases com: "és que no volen integrar-se"; "no se sentiran mai d'aquí" o "el que volen és islamitzar-nos" reflecteixen la concepció de la unitat inassimilable. La unitat inassimilable del musulmà actualment està en fase de construcció. Assistim a una fabricació de l'enemic musulmà que es forja en un xarxa complexa que es desenvolupa en les faltes de la islamofòbia.

Aquests tres procediments descriuen com es fabrica la subraça, la unitat negativa inassimilable que cal eliminar perquè és un perill per la societat. És necessari doncs, crear la unitat d'uns individus, etiquetar-los com a unitat negativa i generar discurs sobre ells com a unitat que mai podrà formar part del conjunt perquè justament és una part contaminant, falsa i amenaça la salut del cos social. Però hi ha una qüestió que sense ella no quallaria el resultat o la conseqüència d'aquests tres procediments. Ens referim a fer de la idea de la negativitat i ser inassimilable dues qüestions intrínseques al "cos" dels individus. És a dir, que les característiques de la negativitat i ser inassimilable han de ser visuals i han de poder ser identificables fàcilment a simple vista. L'individu que forma part d'una unitat negativa i inassimilable no pot fugir del seu cos per dissimular que no en forma part. Si es pot donar aquest perill, és a dir, no ser identificable fàcilment, es creen mecanismes per poder realitzar la identificació. Ningú pot fugir del seu cos, ni el "negre", ni el "moro", ni el "sudaca". L'element contaminant ha de ser conegut i visual per poder evitar-lo, aïllar-lo i si cal eliminar-lo.

L'altre racisme que volíem abordar en aquesta part final del treball és el racisme extern. En els segles passats, a partir del segle XV, Europa ha exercit un racisme en forma de colonització, ha colonitzat el món. Aquesta colonització ha anat acompanyada per un poder i un saber per imposar-se i legitimar-se. Aquest procés sofisticat i llarg va tenir diferents colors però la mateixa forma: superioritat fonamentada en la religió i després en el saber. Els processos de descolonització implicaven fer fora el colonitzador de la terra ocupada i iniciar camins de llibertat. Malauradament el colonialisme no va desaparèixer. El control exercit sobre els països colonitzats pels països europeus continua en forma d'un neocolonialisme que intervé en la política i en l'economia dels països colonitzats. Però el que ens interessa aquí –malgrat que considerem que està vinculat amb el neocolonialisme- és el colonialisme del saber.

La descolonització del saber implica desconnectar-se de l'eurocentrisme inclòs el que coneixem avui dia com a teoria crítica o pensament crític. El marxisme, la teoria crítica de l'escola de Frankfurt, el

postestructuralisme, la psicoanàlisi, etcètera són modalitats de pensament crític produïts des de la posició del saber de l'“altre” a dalt de la línia abismal que també cal analitzar i desconnectar-se'n.

La inferioritat racial a sota de la línia abismal passa no solament en relació amb els processos de dominació i explotació en les relacions de poder econòmiques, polítiques i culturals, sinó també en els processos epistemològics. El racisme epistèmic¹⁰⁵ es refereix a una jerarquia de dominació colonial on els coneixements produïts pels subjectes occidentals (imperials i oprimits) a dalt de la línia abismal es consideren a priori com a superiors als coneixements produïts pels subjectes colonials no-occidentals sota la línia abismal. La pretensió és que només per la sola raó que el coneixement estigui produït pels subjectes pertanyents a la part superior de la línia abismal, ja sigui des del punt de vista del que s'anomena *dreta*, del “Jo” imperial o des del punt de vista del que s'anomena *esquerra*, de l'“altre” oprimint occidental a dalt de la línia abismal, es consideri universalment vàlid per a tots els contextos i situacions en el món. Això condueix a una epistemologia universalista, imperial i colonial tant de *dreta* com d'*esquerra* a dalt de la línia abismal al no prendre seriosament la producció teòrica produïda des de sota la línia abismal i imposar com a disseny global i imperial els seus esquemes teòrics pensats per realitats molt diferents a les situacions d'aquesta altra part. La teoria crítica que es produeix a partir dels conflictes socials que viu l'“altre” oprimint a dalt la línia abismal amb el seu accés a processos de regulació i emancipació, on la dominació racial es viu com a privilegi i no com a opressió, és presa com el criteri per entendre l'experiència historicosocial d'aquells subjectes que viuen la contínua violència i apropiació produïda per la dominació racial en la part de sota de la línia abismal. El problema és que la teoria crítica produïda a dalt de la línia abismal no va pensar els conflictes socials ni les particularitats colonials de sota de la línia abismal. I si els va pensar, ho va fer des de la perspectiva de l'experiència historicosocial de dalt de la línia abismal. De manera que la imposició d'aquesta teoria crítica des de dalt de la línia a sota la línia abismal és una colonialitat del saber per part de l'*esquerra*. La teoria crítica de l'*esquerra* produïda dins de la geopolítica del coneixement i la corporació-política del coneixement de l'experiència historicosocial de l'“altre” situat sota la línia abismal no és suficient per entendre els problemes viscuts ni la manera com s'articulen els processos de violència i apropiació de la dominació i explotació d'aquells subjectes pertanyents a la zona inferior de la línia abismal. Quan els subjectes colonials que habiten la zona sota de la línia abismal adopten de manera acrítica i exclusiva la teoria social produïda per l'experiència de l'“altre” a dalt de la línia abismal sense prendre seriosament la teoria crítica produïda en l'experiència de sota la línia abismal, se sotmeten a una colonització mental subordinada a l'*esquerra* occidentalitzada.

Les teories crítiques de l'*esquerra* occidentalitzada a dalt de la línia abismal, amb algunes excepcions, són cegues davant dels problemes viscuts a la zona sota la línia abismal i a la diferència qualitativa entre l'opressió viscuda a dalt de la línia abismal en contrast amb la zona sota la línia

¹⁰⁵ És un tipus de racisme que considera que el coneixement “no occidental” no es pot considerar coneixement. Estableix una relació de superioritat/inferioritat en l'àmbit del coneixement. De fet, és una expressió més-potser de les més importants- de superioritat del “Jo” europeu sobre l'“Altre” no europeu.

abismal. El racisme epistèmic en aquesta teoria crítica és tal que la pretensió és que la teoria produïda al *Nord Global* s'ha d'aplicar igualment al *Sud Global*. Però les teories produïdes per l'"altre" a la zona a dalt de la línia abismal tendeixen a ser cegues i confuses cap a l'experiència social del *Sud Global* que viu sota la línia abismal. Aquesta ceguesa condueix a la invisibilitat de l'experiència de dominació i explotació viscuda a la zona sota la línia abismal com a violència perpètua i que són ignorades per la teoria crítica produïda des de dalt de la línia abismal. Per tant, una conseqüència important que es deriva d'aquesta discussió és que el projecte de descolonització epistèmica comporta un deslligament i una desconexió no només de la teoria de la *dreta* com de la teoria crítica de l'*esquerra* produïda en l'experiència social de la zona a dalt de la línia abismal, que no tenen en compte l'experiència social de la zona inferior de la línia abismal. Però la descolonització ha de produir-se en una teoria crítica decolonial que faci visibles les experiències desaprovades i invisibilitzades de sota de la línia abismal per les teories crítiques nòrdico-cèntriques de la zona superior de la línia abismal.

La descolonització epistèmica, a la vegada que obre l'horitzó al reconeixement d'experiències ignorades i invisibilitzades per les ciències socials occidentalitzades, no descarta aprendre de les contribucions de la teoria crítica produïda a la zona a dalt de la línia abismal. El que es proposa en canvi és transcendir els seus límits i cegueses subsumint les contribucions crítiques que vénen de dalt la línia abismal dins de les múltiples epistemologies crítiques decolonials produïdes sota la línia abismal. Aquest procés de subsumició de les teories damunt la línia abismal dins de les preguntes i problemàtiques de la zona sota la línia abismal implica descolonitzar la teoria crítica de la zona damunt de la línia abismal per fer més útils als projectes d'alliberament decolonials.

Per acabar i a mode de concloure, considerem que els racismes moderns probablement tenen arrels molt llunyanes i profundes a Europa. Però a partir del segle XV amb la expulsió del jueus i musulmans de la península ibèrica, amb la conquesta d'Amèrica, amb l'expulsió i esclavització dels moriscos, amb l'esclavització i comercialització dels africans, es van dibuixar les línies mestres d'uns racismes que marcaran la història de la Europa moderna. Uns racismes que al voltant dels segles XV i XVI es van globalitzar i van funcionar d'una manera diferent de com havien funcionat fins aleshores. El racisme d'estat i la forma d'actuar d'una manera global són dues característiques que diferencien els racismes del segle XV dels racismes anteriors. El colonialisme és una altre expressió dels racismes europeus. El racisme biològic és també una altra forma dels racismes que tenim més presents i clars. Però, com hem dit, el racisme es transforma i es produeix de maneres diferents. El racisme actual, com hem explicat en aquest apartat, té connexions amb altres tipus de racismes que van sorgir abans, però no té les mateixes característiques del racisme biològic per exemple, sinó que funciona d'una manera diferent.

Aquests racismes no haguessin estat possibles sense una relació de poder-saber. El "Jo" europeu estableix a través de poder-saber una relació de superioritat sobre l'"Altre" no europeu o considerat no-europeu. Aquesta relació de superioritat/inferioritat s'ha establert des de motius de religió i

ideologia, passant per raça i etnicitat, fins a sexualitat o color de pell. La construcció de l'“Altre” sempre ha tingut com objectiu poder manipular-lo, explotar-lo i anul·lar-lo. Així doncs, el racisme està arrelat a Europa, en les estructures més antigues i fonamentals, està en la cultura, en el pensament, està en el més profund d'una llarga tradició, en conseqüència, aquestes arrels són més persistents i travades. Segons Delacampagne, a Europa han existit diferents tipus de racisme: el racisme grec, el racisme medieval, el racisme cristià, i en tots aquests racismes estan les arrels del racisme modern, i per això és tant difícil eliminar-lo. Una lluita antiracista ha de tenir en compte els orígens del racisme, el seu desenvolupament al llarg de les històries d'Europa, les múltiples formes que ha tingut i té. Estudiar el racisme és endinsar-se en el més profund del pensament europeu occidental per esbrinar les formes actuals modernes.¹⁰⁶

Arribats al final d'aquest treball considerem que el racisme és una matriu organitzadora que forma i estableix estructures de poder locals i globals que determinen relacions de desigualtat, explotació i exclusió. El racisme actual dibuixa una línia divisòria abismal, els de dalt d'aquesta línia, la seva humanitat és reconeguda i viuen una dicotomia regulació/emancipació. En canvi, els que viuen sota la línia abismal, la seva humanitat és qüestionada i rebaixada i viuen la dicotomia apropiació/violència. Aquesta línia abismal no és fixa, es pot col·locar sota la línia qualsevol que compleixi amb els procediments d'una unitat negativa inassimilable. El biopoder pot col·locar qualsevol grup com a subraça i exercir sobre ell el racisme. Que vol dir, capacitat d'excloure i matar. En nom de defensar la societat qualsevol grup és objecte de sospita. Aahir, a l'Alemanya Nazi eren els jueus, comunistes i gitanos. Avui en el context actual a Europa, són els “immigrants”, musulmans, i demà vés a saber.

Acabem amb aquesta cita de Foucault que va a la línia del que acabem de resumir:

“Vous comprenez, par conséquent, l'importance –j'allais dire l'importance vitale- du racisme dans l'exercice d'un tel pouvoir : c'est la condition sous laquelle on peut exercer le droit de tuer. Si le pouvoir de normalisation veut exercer le vieux droit souverain de tuer, il faut qu'il passe par le racisme. Et si, inversement un pouvoir de souveraineté, c'est-à-dire un pouvoir qui a droit de vie et de mort, veut fonctionner avec les instruments, avec les mécanismes, avec la technologie de la normalisation, il faut qu'il passe lui aussi par le racisme. Bien entendu, par mise à mort je n'entends pas simplement le meurtre direct, mais aussi tout ce qui peut être meurtre indirect : le fait d'exposer à la mort, de multiplier pour certains le risque de mort ou, tout simplement, la mort politique, l'expulsion, le rejet, etc.”¹⁰⁷

¹⁰⁶ Cf. Delacampagne, (1983).

¹⁰⁷ Foucault, Michel. *Il faut défendre la société*. Paris: Éditions Seuil/Gallimard. 1997. p. 52

VI. BIBLIOGRAFIA

- Alba Rico, Santiago. (2015). *Islamofòbia. Nosotros, los otros, el miedo*. Barcelona: Editorial Icaria.
- Bauman, Zigmund. (1996). “¿puede haber otro holocausto?” a Revista de Occidente nº 176.
- Bessis, Sophie. (2002). *Occidente y los Otros. “Historia de una Supremacía”*. Madrid: Alianza Editorial.
- Bhabha, Homi. (2002). *El lugar de la cultura*, Buenos Aires, Ediciones Manantial SRL.
- Casas, Bartolomé de Las. (1989). *Obras Completas*. Madrid: Editorial Alianza. DL.
- Delacampagne, Christian. (1983). *Racismo y occidente*. Barcelona: Editorial Argos Vergara.
- Deleuze, Gilles. (2007). *Nietzsche et la philosophie*. Paris: Presses Universitaires de France.
- Dussel, Enrique. (1994). *El encubrimiento del otro, hacia el origen del mito de la modernidad*. Quito: Ediciones Abya-Yala.
- Foucault, Michel. (1997). “*Il faut défendre la société*”. Paris: Éditions Seuil/Gallimard.
- Gosset, T.F. (1963). *Race: The History of an Idea in America*. Dallas: Southern Methodist University Press.
- Jouanna, A. (1976). *L’idée de race en France au XVIème siècle et au début du XVIIème siècle (1498-1614)*. Lille: Atlier.
- Kovel, J. (1984). *White Racism: A psychohistory*. New York: Columbia University Press.
- Levi, Primo. (1995). *Si esto es un hombre*. Barcelona: Muchnik Editores.
- Libera, Alain de. (1991). *Penser au Moyen Age*. Paris: Seuil.
- Maldonado-Torres, Nelson. (2008) “*Religion, Conquête et Race dans la Fondation du monde Moderne/Colonial*” . *En Islamophobie dans le Monde Moderne*. Editat per Mohamed Mestiri, Ramon Grosfoguel y El Yamine Soum. IIIT. París.
- Morey, Miguel. (2012). Pròleg de “*Cal defensar la societat*” de Michel Foucault. Barcelona: Editorial Proteus.
- Perceval, José María. (1997). *Todos son uno. Arquetipos, xenofobia y racismo. La imagen del morisco en la monarquía española durante los siglos XVI y XVII*. Almería: Instituto de Estudios Almerienses.
- Platero, (Lucas) Raquel [ed.]. (2012). *Intersecciones: Cuerpos y sexualidades en la encrucijada. Tema contemporáneos*. Barcelona: Edicions Bellaterra.
- Quijano, Aníbal. (2000). Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina. *En libro: La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas Latinoamericanas*. Edgardo Lander (comp.) CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, Buenos Aires, Argentina.

- Quijano, Aníbal. (2014) Colonialidad del poder y clasificación social. Dins de: *Epistemologías del Sur (Perspectivas)*. De: Boaventura de Sousa Santos, Maria Paula Meneses (eds.). Madrid: Ediciones Akal.
- Quintanas, Anna. (2002). *Michel Foucault. Filosofía de la transgressió*. Barcelona: Editorial Pòrtic.
- Roldán, Eduardo. (2000). *Raza, identidad y ética*. Barcelona: Edicions del Serbal.
- Santos, Boaventura de Sousa, Maria Paula Meneses (eds.). (2014) *Epistemologías Del Sur*. Madrid: Ediciones Akal.
- Sepúlveda, Juan Ginés de. *Demócrates segundo o de las justas causas de la guerra contra los indios*. Madrid: CSIC.
- Stolcke, Verena. (2008). *Identidades ambivalentes en América latina - [siglos XVI-XXI]*. Barcelona: Edicions Bellatera.
- Todorov, Tzvetan. (1991). *Nosotros y los otros*, Editorial: Siglo XXI, traducció., del francés de Martí Mur Ubasart, México.
- Torrejoncillo, Francisco. (1674). *Centinela contra judíos*. Madrid: Julián de Paredes.
- Varela, Consuelo. (1986). *Cristóbal Colón. Los cuatro viajes. Testamento*. Madrid: Alianza.
- Zayas, Rodrigo. (2006). *Los moriscos y el racismo de estado: Creación, persecución y deportación (1499-1612)*. Codoba: Almuzara.