

Un panorama histórico de la aplicación del concepto de raza en la práctica social

Maria Castagna y George J. Sefa Dei²
Universidad de Toronto

En el campo de las ciencias sociales puede argüirse que uno de los conceptos más apasionadamente debatidos es la noción de raza. Los debates académicos sobre esta noción se han centrado históricamente en su importancia conceptual y analítica para comprender las relaciones y los conflictos sociales. Este artículo provee un análisis histórico de la aplicación del concepto de raza en el análisis social. Examina los procesos y dinámicas de categorizaciones raciales y diferenciaciones de razas y las implicaciones para entender e interpretar las relaciones humanas y los conflictos. Un interés clave es la interrogación y la comprensión de las especificidades históricas para la reproducción de las “razas” en situaciones racialmente estructuradas. Nuestra intención es suministrar un relato histórico de los significados ideológicos, materiales y sociales del concepto de raza. En otros trabajos Dei (1996) examina algunos de los enfoques teóricos para el estudio de la raza.

El concepto de raza es importante por sus consecuencias sociales y políticas. Negar el concepto de raza es negar las realidades históricas vividas por muchos pueblos. La idea de raza tiene significados tanto teóricos como operativos en la práctica cotidiana. Por lo tanto es extremadamente problemático descalificar la categoría de raza como vacía. El concepto de raza no se basa en una falsa conciencia. La raza es un constructo ideológico y político que tiene tanto realidad subjetiva como base material. A diferencias de otros que arguyen lo contrario (ver Miles

y Torres 1995), nosotros señalamos que el concepto de raza tiene utilidad tanto analítico como conceptual. La pertinencia del concepto de raza yace en su significatividad social y sus sentidos. También creemos que evitar la pertinencia analítica del concepto de raza puede oscurecer distinciones importantes entre la producción del racismo y la reproducción de la opresión social. La producción del racismo se refiere a sus orígenes, mientras que la reproducción se refiere a la manifestación continua del racismo en la sociedad. Esta distinción es importante para dar cuenta del hecho de que la función de un fenómeno no necesariamente sirve para explicarnos sus orígenes. Mientras la reproducción del racismo puede tener raíces en fuerzas contemporáneas de orden social, político y económico, la producción del racismo puede encontrarse más allá de estas fuerzas, extendiéndose a una ideología que apoya la supremacía blanca por sí misma, sin que necesariamente se vea impulsada a partir de intereses puramente económicos. Esto incluye no sólo el ejemplo obvio de los grupos de odio, sino las diversas manifestaciones de superioridad cultural generalizadas en nuestra sociedad. Los valores occidentales de grupos blancos se ven continuamente reforzados mientras que las experiencias y saberes de las personas de color a menudo se ven devaluadas, ridiculizadas o descalificadas.

Las historias son dinámicas, y en el proceso de narrar una y otra vez, se crean nuevas ideas y concepciones. Hay una conexión obvia entre las ideas

¹Traducción del artículo “An Historical Overview of the Application of the Race Concept in Social Practice”. En: Agnes Calliste y George J. Sefa Dei, eds. *Anti-racist Feminism. Critical Race and Gender Studies*. Canada: Fernwood, 2000. Traducción por Gabriela Castellanos, autorizada por Fernwood Publishing, Halifax, Canadá.

²Maria Castagna es profesora y activista canadiense, Master del Ontario Institute for Studies in Education de la Universidad de Toronto. George J. Sefa Dei es profesor y director asociado del Departamento de Sociología y Estudios de Equidad de la Universidad de Toronto. También es director del Centro para Estudios Integrales en Anti-racismo en la misma Universidad.

dominantes sobre raza y los contextos socio-políticos y económicos en los cuales se producen y diseminan las ideas (véase Banton 1977). Omi y Winant (1994) han descrito un proceso de “formación racial” en el cual “se entiende la raza como un complejo fluido, inestable y descentrado de significados sociales que se ven constantemente transformados por el conflicto político” (p. 59). Los significados históricamente específicos adscritos a la raza contribuyen a la dificultad de establecer una teoría general de raza. Sin embargo, existe lo que se puede llamar la realidad histórica de la pigmentación de la piel como un marcador poderoso y visible para distinguir entre grupos. Este dato tiene implicaciones. Aunque sería limitado realizar un análisis histórico específico enfocando solamente en el color de la piel a través del tiempo, su reconocimiento sí ofrece un espacio teórico importante para anti-racistas críticos, permitiendo articular la notabilidad del racismo basado en el color de la piel por encima de otras formas de racismo (Dei 1996). Si bien en la sociedad se manifiestan diferentes formas de racismo, con mayor frecuencia y fuerza éste se produce contra aquellos que se alejan más de la “norma de color blanco de la piel”, ya sea que encajen o no en los sistemas de valores dominantes (es decir, de clase, lenguaje o religión). Si, por ejemplo, se toma un panorama extenso en el tiempo histórico, la religión y la cultura parecen desafiar las normas dominantes menos que el color de la piel.

Hacia una definición de la raza

Los científicos sociales, y particularmente los primeros investigadores sobre la raza, expresaron la dificultad de definir y volver operativo el concepto de raza. El problema radicaba, y sigue radicando, en la falta de claridad y los peligros intelectuales de usar para ello categorías conceptuales y analíticas que son en sí mismas constructos sociales. Históricamente, los desacuerdos entre científicos sociales han estado ubicados en dos frentes: primero, en relación con los criterios para la clasificación y el número de razas en que se pueden clasificar los grupos humanos; y en segundo lugar, desacuerdos entre aquellos que los clasifican y quienes han sostenido que las razas no existen porque los grupos de la especie humana no caben con precisión en categorías

raciales (véase Reynolds y Lieberman 1993: 110-14). Hoy, los cuestionamientos sobre la validez taxonómica de las categorías raciales y la arbitrariedad del concepto de raza se han visto desplazados por discusiones sobre la materialidad de la raza como una categoría social, ideológica y política en la vida social humana. Para entender algunas de estas primeras conceptualizaciones de la raza necesitamos examinar las ideas adoptadas en los discursos raciales iniciales. En este ejercicio debemos preguntar, por ejemplo, ¿cómo se ha construido históricamente el concepto de raza en el sentido biológico y social? Los brutales registros de la historia económica y las duras realidades de la sociedad contemporánea claramente demuestran que existen y han existido consecuencias ideológicas y materiales de la raza.

En este trabajo hacemos operativo el concepto de raza como una categoría socio-relacional definida por características socialmente seleccionadas, reales o imaginadas como físicas, a la vez que culturales (véase también Wilson 1973). Como una categoría construida socialmente, la raza carece de validez “científica”. Sin embargo el concepto siga ganando valor social de intercambio debido a su utilidad para distribuir recompensas y castigos. El concepto ha sido usado para “dividir y gobernar” a los pueblos, una práctica que a su vez se ve reforzada por la propensión humana a categorizar a los individuos y a los grupos sociales. El hablar de raza en el contexto de estudios de anti-racismo críticos no está relacionado con una necesidad de categorizar. Más bien, se trata de entender y contribuir a la eliminación de relaciones de poder construidas racialmente en nuestro mundo.

Hasta ahora, la ambigüedad intelectual que rodea al término “raza” no ha conducido a que se convierta en una categoría sin significado. Su poder, tanto como su pertinencia social y política, radica en parte en la persistencia de racismos. En vez de rechazar los conceptos de raza, es más apropiado en el sentido contemporáneo hablar de los procesos de “racialización”, es decir, de los miles de contextos y de “instancias donde las relaciones sociales se han estructurado por medio de la significación de características humanas biológicas [y culturales]... de tal modo que se definan y construyan colectividades sociales diferenciadas” (Miles 1989: 75). Aunque el

proceso de racialización no puede entenderse con referencia solamente a la raza, es importante reconocer la centralidad de los significados históricamente específicos del concepto de raza en el proceso de racializar grupos para un tratamiento desigual.

Nuestro enfoque analítico debe basarse en las múltiples construcciones políticas y sociales de la raza. La raza no es una “esencia” reductiva, biológica (King 1994: 5), sino que debe entenderse como resultado de procesos históricamente específicos (véase Omi y Winant 1986; Miles 1989). Esta concepción hace necesario un análisis no reduccionista e históricamente específico del racismo que permite discernir su carácter interno, y que trasciende los asuntos económicos y materiales. En efecto, los estudios raciales críticos contemporáneos se caracterizan por un cambio de las conceptualizaciones biologistas y asimilacionistas de la raza a debates con un sentido social, histórico, ideológico y político. Estas teorías no presuponen las categorizaciones raciales como “naturales” o “dadas”. El pensamiento sobre la raza “en términos de formaciones raciales en vez de razas eternas o esenciales es un paso importante en la comprensión de nuevas formas de racismos así como de expresiones históricas de identidades racializadas” (Carby 1990: 85; véase también Omi y Winant 1994; Morrison 1992; y Ware 1992, citado en Ferber 1995: 5). Las conceptualizaciones actuales de la raza reconocen las formas heteróclitas de los racismos (Goldberg 1990, 1993). Ellas permiten una distinción histórica importante entre la posibilidad de que todas las personas sostengan creencias racistas como parte de un condicionamiento ideológico, y la práctica real del racismo con consecuencias materiales significativas para algunas personas.

La cuestión de los orígenes históricos

La historia y los contextos son importantes para entender analítica y conceptualmente “los términos que mitologizan nuestras diferencias y nuestras similitudes” (Grewal y Caplan 1994: 138). Ha habido discusiones eruditas sustanciales sobre los orígenes del concepto de raza y cómo se manifiesta su importancia en las prácticas sociales cotidianas.

Dei (1996) arguye que la idea de raza puede haber sido un rasgo esencial de formaciones sociales

tempranas, especialmente en la medida en que los individuos buscaban explicaciones sociales sobre la naturaleza y las consecuencias de las diferencias humanas. Sin embargo, los orígenes del concepto de raza pueden ser vinculados con los sistemas filosóficos y las creencias de Europa occidental, y particularmente, de las actividades de expansión colonial y económica de los poderes occidentales y del capital económico en el siglo XVII (Reynolds y Lieberman 1993). Algunos autores pueden fijar la fecha en los primeros años del siglo XVI (véase Goldberg 1993). La raza, en esta época, era un concepto poderoso y útil para explicar la variación humana observada por los exploradores europeos, los conquistadores y colonizadores. De hecho, como lo arguyen Reynolds y Lieberman (1993), una ideología racial auto-justificatoria y soberbia se desarrolló para legitimar la explotación implacable y la subyugación de los no europeos. Desde el siglo XVII, el concepto de raza ha sido aplicado, en diversos grados, por científicos sociales y naturales en el curso de sus razonamientos e investigaciones sobre las relaciones e interacciones sociales humanas (Miles 1989).

Históricamente, el estudio de la diversidad racial ha tendido a cosificar las categorías raciales. Una revisión de la construcción social de las razas y de las identidades racializadas en diversos contextos revela la mezcla de “hechos” biológicos y culturales, tanto como un cambio en la tendencia a privilegiar la biología por encima de la cultura. En el sentido biológico, el concepto de raza se basaba en una categorización de las personas sobre la base de diferencias percibidas en inteligencia. Una justificación para la esclavización de los pueblos africanos fue el verlos como especies “sub-humanas”, como ganado. Supuestamente no tenían “las mimas” capacidades para el lenguaje, la comunicación y la cultura que sus opresores europeos. La mayor parte de este discurso ocurrió dentro de lo que se percibía como la ciencia objetiva y racional de la biología. En su concepción social, se argüía (y se arguye) que el término “raza” era un constructo social, político e ideológico. A pesar del hecho de que todavía hay importantes fuerzas en la sociedad que sostienen que existen diferencias biológicas en la inteligencia, el poderoso significado social de la raza hoy se fun-

damenta en el conocimiento de que el concepto no puede definirse biológicamente. Más bien, como lo han señalado muchos, la raza es un producto de contextos socio-históricos y políticos específicos (véase Omi y Winant 1994; López 1995). Goldberg (1993) de hecho escribió sobre los “diferentes racismos en el mismo lugar en diferentes épocas; o diferentes racismos en diversos lugares en la misma época” (p. 91). Por ejemplo, mientras que las personas oriundas del sur de Europa eran racializadas en el contexto norteamericano de comienzos del siglo XX, como colonizadores en América del sur y en África impusieron su hegemonía racial sobre las personas que colonizaban y sobre otros grupos desprovistos de derechos políticos en América del Norte.

Biddis (1979) señaló que el desarrollo de teorías raciales era central a las ideas dominantes de la civilización y la estética europeas burguesas (es decir, ideas sobre la inteligencia, el carácter, la fuerza física y la belleza). Se realizaron conexiones entre los enfoques supuestamente científicos y místicos sobre la raza. Las ideas raciales se presentaron como pensamiento pseudo-religioso, y luego se adaptaban a una sociedad más secularizada (véase Biddis 1979). De hecho, el papel de la iglesia en el mantenimiento de una diferenciación mediante definiciones de lo “anti-cristiano”, de prácticas “salvajes y sacrílegas” en medio de la expansión europea era de máxima importancia durante estos periodos. Para muchos eruditos de la época, lo que valía la pena enfatizar era la importancia de la biología racial para mantener e imponer las relaciones humanas y sociales. Las tipologías raciales fueron construidas para categorizar a los humanos sobre la base de diferencias fenotípicas percibidas con la comprensión y la implicación de que había poca esperanza de cambios en “modelos racialmente conductistas” (Macchiusi 1992/93: 60). Estas tipologías, reforzadas por una visión euro céntrica del mundo, fueron de importancia crítica para justificar las prácticas europeas de genocidio cultural, económico y político de pueblos no europeos (véase también Eke 1997). Como lo señala adicionalmente Macchiusi (1992/93: 50), en la formulación biológica de las doctrinas racistas, la excesiva simplificación de la raza y el racialismo en términos de hechos biológicos también negaba el papel desempeñado por agentes humanos.

La aceptación de la raza como biológicamente determinada restringió la comprensión del racismo. Lo que es más, el no concebir las relaciones raciales como relaciones ostensiblemente de poder, o de dominación y subordinación, impidió la discusión crítica de la resistencia y la agencia humanas y sus complejidades emocionales, simbólicas, físicas, intelectuales y sociales (véase Foucault 1980). Los teóricos de la raza de los siglos XVIII y XIX simplemente adoptaron posiciones deterministas y esencialistas sobre la raza y el racismo. El ver la pertinencia, para la raza y el racismo, de cuestiones que trascienden la biología, la pigmentación de la piel y otras diferencias fenotípicas, nos permite captar los matices y las dinámicas de racializar los grupos para tratamientos desiguales. Si examinamos el racismo desde una perspectiva comparativa e histórica puede argüirse que las raíces de las prácticas racistas anteceden al siglo XVI. De hecho, la práctica temprana de la discriminación se dio sobre la base de la cultura y la religión, no de definiciones biológicas de raza. Esto puede verse, por ejemplo, inclusive en la literatura del siglo XIV. La descripción ofensiva hecha por Dante en su *Inferno*, del profeta Mahoma y la imposición de tortura a él y a otros musulmanes (véase Said 1979: 68) dan testimonio de racismo sobre la base de la cultura y la religión durante este periodo. Europa como el centro de la imaginación blanca crearía el término “Oriente” (en el sentido de “al oeste” del centro). Por consiguiente, aquellos incluidos en esta “geografía imaginada” se convertían en extranjeros, en la medida en que los europeos construían imágenes de paganismo, indolencia, despotismo y sensualidad (Said 1979). Los europeos no podían reconciliar sus prejuicios con la evidencia de siete siglos de influencia musulmana, que habían sacado a Europa del “Oscurantismo” medieval. Es irónico que el viaje de Colón en 1492 al “nuevo mundo”, fue financiado en gran parte por medio de la riqueza confiscada de los musulmanes y judíos que fueron expulsados de España (Moghisi 1994).

La racialización de grupos humanos se realizó con nociones y jerarquías de inferioridad y superioridad basadas en la organización social y cultural y los logros tecnológicos. La supremacía europea fue abrazada y defendida mediante la negación

consciente e inconsciente de los logros de otros pueblos (ver Eke 1997). Esto suministró una base y una justificación para la práctica posterior de colonización por parte de los europeos que buscaban imponer/propagar su religión y su cultura en otros pueblos. Las creencias racistas de que los blancos debían dominar el mundo (Destino Manifiesto) y de que ciertos pueblos debían ser subyugados (Racionalizaciones Hamlite) [véase Banton 1977] fueron herramientas poderosas para la colonización.

Así emergió una poderosa ideología de racismo a partir de una combinación de factores culturales, económicos, biológicos y religiosos. La negritud subvertía el orden moral y racional de los europeos y su blancura. Había una sobredeterminación de la negritud con inmoralidad, pecado, mal, criminalidad e inferioridad. Las Primeras Naciones eran también descritas como salvajes pero “salvables”. Es decir, los blancos se veían a sí mismos como adultos, a veces como “salvadores blancos”, y conceptualizaban a las “gentes de color” como niños o como “sub-humanos”. Esto no quiere decir que los pueblos no europeos no tuvieran sus propias visiones de los europeos. Por ejemplo, los chinos veían a los ingleses como “bárbaros pelirrojos” (Wolf 1982: 252). Los Hausa y los Yoruba del noroeste de África tenían sus propios términos para los primeros europeos que conocieron, denominándolos como “gentes sin piel”. Por ejemplo, el término Hausa “bature” (ba = no; ture = piel) se refería a los europeos y los árabes de piel clara³. El término yoruba “oyimbo” (bo = pelar; una persona a quien se le ha quitado la piel) fue una manera similar de ver a los primeros blancos con quienes tuvieron contacto (Adebayo 1996).

Las posiciones europeas, sin embargo, “justificarían” una historia racista de genocidio, explotación y subyugación de no europeos; y diversos canadien-

ses blancos, ya fueran educadores, clérigos, obreros o funcionarios gubernamentales, también participaron en esta explotación. El gobierno canadiense, por ejemplo, a veces [ver La Violette 1961: 40-42] trató de prohibir prácticas culturales que desafiaban las normas eurocéntricas. Algunas prácticas (y por consiguiente las personas que realizaban dichas prácticas) fueron criminalizadas. Éste fue el caso del potlatch⁴ y de las ceremonias de bailes del sol en los Llanos canadienses, donde los individuos de las Primeras Naciones que participaban en estas prácticas eran llevados a prisión. Las normas blancas de propiedad privada rechazaban el potlatch como una práctica caprichosa de regalar bienes, y tanto el potlatch como las ceremonias de bailes del sol como impedimentos bárbaros para la asimilación de las Primeras Naciones (véase (Francis 1993: 98-101). Aunque la ley prohibiendo el potlatch⁵ no siempre se cumplía, su existencia y las peticiones contra la ley por varios grupos de la costa Oeste (véase La Violette 1961: 57, 70-71) prueban que los blancos intentaban imponer sus normas culturales y cristianas.

Teorías científicas como mecanismos de opresión racial

Además de las Justificaciones Hamlite⁶ y del Destino Manifiesto⁷, los blancos crearon distintas “ciencias” y teorías “científicas” para justificar, legitimar y mantener el orden social existente, “teorías” que continúan siendo abrazadas por muchos hoy en día. La poligenia, la craneometría y las pruebas de inteligencia funcionaban para cumplir el programa racista de mantener a los subordinados en su lugar como carpinteros y acarreadores de agua. A medida que se reificó la raza, lo mismo sucedió con la “inteligencia”, que adquirió estatus de entidad

³El término “bature” originalmente fue usado para referirse a europeos y árabes, pero a lo largo de los años se ha empleado para referirse a cualquier persona de piel clara. El término se usa actualmente para referirse a los asiáticos del este (Adebayo, comunicación personal, sept. 15, 1996).

⁴Se trata de una fiesta ceremonial practicada por pueblos indígenas de la costa Pacífica del noroeste (en lo que hoy es el noroeste de Estados Unidos y el suroeste de Canadá). Se invitaba a los otros integrantes del grupo a la casa del anfitrión, quien les regalaba todas sus posesiones, demostrando así su riqueza y prominencia, y adquiriendo estatus por esta razón (N. de la T.).

⁵En 1884, el potlatch fue prohibido bajo enmiendas a la Ley India de 1880 (ver La Violette 1973: 43).

⁶Nombre dado a las justificaciones del gobierno colonial británico a las medidas tomadas para manejar a los indígenas en Canadá durante la primera mitad del siglo XIX, enviándolos a reservas y despojándolos de sus tierras como un supuesto paso previo para su cristianización, civilización y posterior inclusión en la sociedad mayor. (N. de la T.).

⁷Doctrina común en textos políticos y periodísticos del siglo XIX en los Estados Unidos, según la cual este país, y más específicamente los anglo-sajones que lo habitaban, estaban predestinados a expandir su dominio hasta el océano Pacífico. Fue utilizada en la década de 1840 para justificar la guerra contra México.

medible (ver Gould 1981: 24, 157). Bajo guisa de “ciencia”, los resultados de las pruebas adquirieron validez objetiva. Los poligenistas mantenían que las diferentes razas eran especies biológicas separadas (Gould 1981: 39). Se crearon tipologías recogidas en libros como *Explicación de la gradación regular en el hombre* (White 1799, citado en Gould 1981: 41) y *Tipos de humanidad* (Nott y Gliddon 1854, citado en Gould 1981: 34). Los poligenistas se arrogaban la objetividad, aunque los diagramas de cráneos eran distorsionados deliberadamente para crear la impresión de los negros se ubicaban más abajo en la escala de “inteligencia” que los chimpancés. Algunos poligenistas desmentían que tuvieran motivaciones políticas para clasificar a los humanos en una escala jerárquica; supuestamente era sólo para apreciar las diferencias y saciar la curiosidad (véase Gould 1981: 45). Sin embargo, no podía haber otros intereses que no fueran políticos (tanto a nivel consciente como inconsciente) para estas categorizaciones y tipologías. Aquellos que se auto-calificaban como objetivos a menudo hacían recomendaciones sobre política social:

Ningún hombre tiene derecho a lo que no tiene capacidad de usar... Tengamos cuidado de no darle demasiado a la raza negra desde el comienzo, para que no se haga luego necesario recuperar violentamente algunos de los privilegios que podrían usar en detrimento nuestro y haciéndose daño a sí mismos. (Agassiz 1863, citado en Gould 1981: 48)

Para “probar” sus teorías poligenistas, los europeos y norteamericanos blancos se encargaron de recoger, o más bien, de fabricar sus “datos duros”. De esta forma comenzó la medición de cráneos, o craneometría. El estudio de las capacidades craneanas y las teorías raciales sobre el cerebro adolecían de fallas metodológicas. Las presuposiciones a priori, los cálculos erróneos y las omisiones convenientes, suministraban los “datos” que los blancos necesitaban para justificar el orden social existente y para animar que se hicieran otras “investigaciones” clasificando vidas humanas. Por ejemplo, el poligenista y craneometrista Samuel George Morton a menudo incluía o borraba grandes muestras de cráneos para que los promedios de los grupos correspondieran a sus expectativas (Gould 1981: 68).

El paso siguiente hacia la “medición de la inteligencia” fue la formulación de pruebas de inteligencia (de nuevo, bajo la creencia errónea, desafortunadamente aún presente entre muchos, de que la inteligencia era una entidad medible). Actualmente son muy conocidas las pruebas del ejército de Estados Unidos, que condujeron a la Ley Norteamericana de Restricción de la Inmigración de 1924 (Gould: 1981: 157). Las pruebas, supuestamente objetivas, eran por supuesto sesgadas culturalmente y los blancos que interpretaban las pruebas desestimaban las diferencias educativas. Cuando se encontraban diferencias entre los afro-americanos del sur y del norte, estas diferencias no se atribuían a diferencias educativas sino a “migración selectiva”.

Por supuesto, no todo el mundo se dejó vencer por las teorías de los ultra-hereditaristas. De ello son testimonio los numerosos artículos que aparecieron en la *Revista de educación de negros*, refutando dichas teorías y revelando las imprecisiones y la metodología defectuosa de los pseudocientíficos. Desde que empezó a publicarse esta *Revista* a principios de la década de los 30, científicos y educadores afro-americanos combatieron muchos de los mitos que abundaban en el discurso dominante. Ellos mismos claramente ilustraban la falacia del mito de la “migración selectiva”. Si los niños negros nacidos en el sur que eran criados y educados en los estados del norte tenían niveles de cociente de inteligencia superiores a los de los niños educados en el sur, no era, como sostenían los ultra-hereditaristas, porque los padres que habían emigrado al norte fueran “inherentemente superiores” a los afro-americanos que habían permanecido en el sur. Más bien, se debió a las condiciones educativas más favorables disponibles en algunas escuelas del norte (véase McAlpin, 1932). Además, los autores publicados en la *Revista de educación de negros* también combatían el mito de que los negros de piel más clara eran más inteligentes que los de piel oscura (véase Peterson 1934; Thompson 1934; St Clair Price 1934; Jenkins 1936). Ellos también revelaron la presuposición a priori de los científicos (véase St. Clair Price 1934), identificaron los prejuicios en las pruebas supuestamente objetivas (véase Peterson 1934; Freeman 1934) y tomaron en cuenta el efecto de la relación entre examinadores y sujetos

en las pruebas de Cociente de Inteligencia (véase Canady 1936).

Pero tales pruebas, propuestas y apoyadas por el grupo dominante, se utilizaban para defender políticas de segregación (en los Estados Unidos), para limitar y negar la entrada de inmigrantes y refugiados, y para continuar examinando y clasificando a todos los niños, para así otorgar oportunidades a algunos mientras se les negaban a otros. Fue en este clima que la fiduciaria de la Junta de Educación de Toronto, Edith Groves, afirmó lo siguiente sobre su “Visita a las Clases Especiales Auxiliares en Ciudades Americanas”:

Treinta por ciento son judíos; 30% son italianos; 12.5 % son negros; 17 % son eslavos, con lo cual sólo quedan alrededor de 10% de niños de padres americanos blancos. Me parece que estas cifras son suficientes para sugerirle al Canadá que debe vigilar bien sus puertos de entrada. (véase el Apéndice a las Actas de la Junta de Educación de Toronto 1919: 755).

Seis años más tarde, en 1925, Groves presentaría una propuesta de que “se les llame la atención a las autoridades federales apropiadas sobre la necesidad de ejercer mayor vigilancia en los puertos de entrada en relación con los estándares mentales de niños y adultos inmigrantes” (Actas de la Junta de Educación de Toronto 1925: 205). La propuesta fue apoyada por el Fiduciario Edmunds y fue aprobada. El hecho de que los fiduciarios se creyeran con derecho a influir en las autoridades federales de inmigración revela el poder que algunos individuos o grupos podían esgrimir para detrimento de “otros”. En esa época, las ideas dominantes sobre raza eran tales que inclusive los blancos no anglos eran racializados.

Desafortunadamente las manifestaciones contemporáneas el racismo biológico todavía existen en las obras de tales autores como Charles Murray y Richard Herrnstein. Como sus predecesores, los racistas contemporáneos producen su trabajo bajo la guisa de la “objetividad”, mientras que sus motivos políticos son abundantemente claros. Por ejemplo, Gould (1994) afirma que en el prefacio a su libro, *La curva de campana*, Murray y Herrnstein afirmaron que “este libro es acerca de diferencias en

capacidad intelectual entre personas y grupos y lo que esas diferencias significan para el futuro de los Estados Unidos”. Gould también critica la presuposición de los autores de que hay una sola medida general de habilidad mental (es decir, el factor “G” o general) que “se mide razonablemente bien mediante una variedad de pruebas estandarizadas, la mejor de las cuales son los tests de cociente de inteligencia diseñados para tal propósito” (Murray y Herrnstein, citado en Gould 1994: 143). Aunque Murray y Herrnstein admitían que sólo una de las tres principales escuelas de interpretación psicométrica apoyaba sus ideas sobre “G” y el cociente de inteligencia, basaron todo su libro en esta teoría, cayendo en el error de confiar las pruebas e inteligencia a pesar de su sesgo cultural. En *La curva de campana* se analiza el sesgo estadístico mas no el cultural (Gould 1994: 145). Desde que el libro fue publicado, los sesgos y omisiones académicas críticas han sido muy criticados por su sesgo racial, sin embargo Murray ha respondido negando que la raza sea un factor importante en el libro, una negación que a su vez es cuestionada y criticada por Gould (1994: 141).

Nuevos significados y lecturas de la raza

Las lecturas contemporáneas de la raza introducen prácticas sociales y significados nuevos o alternativos. Tales lecturas marcan un alejamiento radical (si bien no total) del uso de la biología y la ciencia, es decir, del racismo “científico”. Hoy se piensa por lo general que la idea de la raza y la práctica del racismo denotan una conjugación de definiciones e intereses de clase, religiosos y culturales y políticos. Han emergido nuevos significados sociales de la raza que dan forma e interpretan la práctica del racismo cultural. Los nuevos significados culturalizados y politizados de raza también tienen que ver con las formas particulares como se expresan las diferencias comunales (véase Anthias y Yuval-Davis 1992). La política compleja de las diferencias sociales y comunales converge con intereses materiales y económicos.

El “racismo cultural” (Fanon 1967), como el nuevo racismo, se caracteriza por la re-emergencia de la cultura en debates sobre las razas, una comprensión politizada de la cultura, la producción cul-

tural y la política de la identidad. Encontramos un enfoque particular en el análisis de procesos y formas culturales y el examen de prácticas y discursos racializados en las artes, los medios, las literaturas y en otros espacios y formas culturales. Como señalan Salomon y Black (1995: 414), el racismo cultural tiene que ver con las formas como los diferentes racismo se manifiestan hoy en definiciones de ciudadanía, nacionalidad y nacionalismo sin un uso abierto de la idea de la inferioridad biológica. Tales definiciones, construidas y propagadas a través del discurso nacionalista, “organizan” e instituyen las barreras que existen actualmente; barreras que, lejos de imponer simplemente una definición de quién es o no es canadiense, sugieren “cuál humanidad es mayor o menor”. Tales nuevas lecturas de la raza traen a primer plano cuestiones de identidad e identificación y los privilegios asociados de la raza. El uso de la *hijab* en las escuelas canadiense, por ejemplo, o los turbantes en la Real Policía Montada de Canadá llegan a ser vistos por el grupo dominante como un reto a lo que la sociedad más típica y común ha construido mediante el discurso nacionalista como “la identidad canadiense”.

La importancia de la identidad racial

Los temas de la identidad y la representación son cruciales para el pensamiento contemporáneo y para el interés académico por el concepto de raza. En el discurso crítico contemporáneo sobre la raza, se presta atención al estudio de la raza como un examen de las conexiones entre identidad y práctica. La raza se ha convertido en un estudio de identidad e identificaciones, es decir, cuestionamientos sobre quiénes somos y qué hacemos. Las nuevas formas de identidades políticas continuamente usan la raza y la conciencia de raza para desarrollar e implementar la política progresiva de cambio. Estos movimientos políticos se movilizan alrededor de formas particulares de identidades (por ejemplo, clase, género, raza y orientación sexual) [véase también Anthias 1992, Gilroy 1987, citado en Salomon y Back 1995: 413]. Al referirse a la importancia de la identidad de raza para la práctica política efectiva, se hace énfasis en el uso práctico de una esencia, no en su mera invocación teórica (véase Spivak 1993:5). En otras palabras, la política de la identificación de raza re-

quiere alguna conciencia y aceptación de el “riesgo de la esencia” [en este caso una “esencia” racial] o de “la utilidad inevitable de algo que es peligroso” (Spivak 1993:5). En términos más prácticos, lo que esto quiere decir es que debemos ser conscientes de las posibilidades de la noción de raza (como de la identidad) y sus limitaciones para involucrarnos en la política de cambio social y educativo.

Martin (1995: 6) ha argüido que la identidad deriva su significado de lo que no es, es decir, del “otro. En otras palabras, para parafrasear a Stuart Hall (1991), la identidad es una relación dividida, dialéctica y dialógica entre el “yo” y el “otro”. La identidad implica tanto lo único (cualidades del yo) como semejanza (relaciones con o hacia otros). Para adquirir una identidad, uno debe ser percibido como idéntico a otra persona e identificarse con ella, y al mismo tiempo, dar muestra de ser diferente y único.

Mientras que la identidad racial implica ser un miembro del un grupo racial, la identidad racializada incluye convertirse en un miembro activo de un grupo racial identitario. Hay facetas importantes de la racialización de la identidad. Hacemos una diferencia importante entre la identidad racial (tener una identidad racial dada) y la identidad racializada (basada en el acto de asumir una identidad) [véase Ibrahim 1996; Dei 1997]. Ambas formas de identidad son importantes para la discusión. La invocación de una identidad racial se vincula con la construcción social de la raza. El abrazar una identidad racial implica ser único y ser como los otros. El reconocimiento de la naturaleza compleja, dinámica y fluida de la identidad racial implica que en diferentes contextos históricos los individuos y grupos se racializan como diferentes y están sometidos a tratos diferenciales, discriminatorios y desiguales. La raza (como las identidades de género y clase) es fundamental para involucrarse en una sociedad. La identidad de raza influye en las prácticas sociales y políticas en las que escogemos participar. La identidad racializada puede emerger de una identificación colectiva. A nivel colectivo, hay una dimensión psicológica de la identidad racial, relacionada con un sentido de emociones, sentimientos y experiencias compartidas que ocurren con las historias vividas y tradicionales. Las identidades raciales y racializadas, entendidas en el sentido constructorista so-

cial, están ancladas en los procesos y condiciones materiales, ideológicos, político se históricos de la sociedad.

Hay dos cuestiones clave para una discusión sobre la política de las identidades: ¿Cómo usan los individuos y los grupos las identidades e identificaciones para involucrarse en la práctica política?; y ¿Cómo buscamos representarnos a nosotros mismos a medida que emprendemos la práctica política para el cambio social (véase Dei y James, 1998)? Las respuestas a estas preguntas dependen del reconocimiento de cuatro asuntos interrelacionados que tienen que ver con interrogar la identidad: Primero tenemos la política de la posición subjetiva de cada uno. Es decir, lo que buscamos hacer es una decisión política que refleja deseos e intereses políticos, emocionales y materiales. Sin embargo, una afirmación de la pertinencia de la posicionalidad no quiere decir una esencialización. En segundo lugar, las especificidades de la situación y de los contextos en los cuales uno se involucra en un acto político específico son importantes, es decir, una conciencia del contexto y de la práctica implicada por ese contexto. La situación y el contexto influyen el acto político en la medida en que el sujeto influye sobre el contexto de su acción política. En tercer lugar, es preciso reconocer que la base contextual del conocimiento es la práctica y la experiencia. Esto quiere decir que, a medida que buscamos el “privilegio epistémico” del conocimiento personal, deberá comprenderse que la experiencia en sí misma necesita teorización (véanse también Butler y Scott 1992; Dei 1996). Una (re)teorización de la experiencia requiere una vinculación con las fuerzas y limitaciones macro-estructurales y un ejercicio de auto-crítica, implicación personal/política y auto-reflexividad. Las prácticas de auto-crítica y de auto-reflexividad también implican que a medida que buscamos cuestionar la autoridad del sujeto y reflexionar sobre el valor del conocimiento subjetivo para la acción política, lo hacemos de modo que no paralice al sujeto como conocedor (véase Spivak 1993). Finalmente, debe existir una conciencia del grado de influencia de las relaciones de poder y las asimetrías incrustadas en las múltiples identidades, es decir, que las identidades son sitios de diferencias de poder. Los discursos sobre las diferencias se pro-

ducen desde sitios de poder, influencia y control. De esta suerte, algunos discursos sobre la diferencia se privilegian mientras que otros se ven como opuestos. Esto es evidente y generalizado, por ejemplo, en las escuelas europeas y norteamericanas. El desplazamiento hacia una pedagogía anti-racista dentro de las escuelas, a pesar de las políticas anti-racistas existentes, no se ha producido. Las políticas están presentes, pero los currículos, las estructuras escolares y los educadores mismos no se han movido del paradigma multicultural (véase Rezai-Rashti 1995: 11; James 1995: 32-33). Además, algunos educadores de la masa típica consideran otros discursos pedagógicos, tal como la pedagogía crítica, más “aceptable” mientras que ven de manera diferente a las escuelas y el conocimiento afrocéntricos. Del mismo modo, cuando se plantea el tema de la raza en las aulas y otros ambientes educativos la discusión a menudo se desvía de la raza. Por otra parte, esto no significa que neguemos las múltiples identidades que tenemos, ni los efectos del heterosexismo, sexismo, clasismo y rechazo a las discapacidades. Sin embargo, es un fenómeno común que muchos estudiantes deseen evitar los temas de raza, racismo y privilegio racial, y que, ya sea deliberadamente o no, algunos estudiantes desvíen la discusión hacia temas más “cómodos”.

La identidad blanca como una identidad racializada

Cuando se discute la raza, uno de los aspectos o dimensiones que menos se mencionan es el de la blanquitud y el privilegio blanco. Un examen del conocimiento y la práctica cotidiana de sentido común del racismo revela la adscripción de la raza a los “otros”, pero no al grupo dominante. Aunque algunas veces se etnifica lo blanco como privilegio, muchas veces lo blanco se desracializa y se vuelve invisible a los ojos de los grupos dominantes. En múltiples sitios y niveles, un cierto tipo de blanquitud se produce en relación con su “otro” referencial (véase Nestel 1996). La blanquitud no sólo se representa a sí misma “como un marcador universal para el ser civilizado”(Giroux 1994: 75), sino también como “desprovisto de raza” (Fordham 1988).

McIntosh (1990), Roman (1993), Frankenberg (1993a), Sleeter (1994), Thomas (1994), Groux

(1997), Delgado y Stefancic (1997), entre muchos otros, hablan de la necesidad de comprender la blanquitud como un proyecto intelectual serio. Frankenberg (1993a: 242) enfatiza que cuestionar la blanquitud es un primer paso en la práctica anti-racista cuando uno se posiciona de manera dominante en relaciones de dominación. Solomos y Black (1995), al tiempo que sugieren interrogar la blanquitud como forma de identidad y discurso político, advierten contra el peligro de “reificar la blanquitud y reforzar la idea unitaria de la raza” (p. 418). Ellos reclaman que se ubique cualquier discusión de la blanquitud “en un contexto empírico e histórico particular” (Solomos y Black 1995: 418). Además como lo ha demostrado Frankenberg (1993b) “las geografías sociales de la raza” tienen efectos variados en las formas en las cuales los blancos se conciben a sí mismos y entre sí, además de cómo conciben a quienes los rodean. La clase también se intersecta con la raza para construir una memoria selectiva. Por ejemplo, cuando se le preguntó quién vivía en la vecindad y en su casa cuando ella era niña, una mujer blanca de clase media del sur de Estados Unidos tenía recuerdos de una familia negra que vivía en el barrio, pero no se acordó de la empleada doméstica negra que le enseñó a caminar hasta que se planteó el asunto del empleo (Frankenberg 1993 b: 60). Mujeres blancas de clase obrera que vivían en ambientes “cuasi-integrados”, indicaron una mayor conciencia de ser blancas y diferentes conceptualizaciones de las personas de color (Frankenberg 1993 b: 72, 74). A menudo, sin embargo, las personas blancas que son conscientes de la opresión racial parecen ser menos conscientes de los privilegios de raza. Los blancos y las blancas tienden a conceptualizar la raza, el racismo y las estructuras sociales racistas como externas a ellos, no como elementos que los configuran y dan forma a su realidad.

Para los propósitos de nuestra discusión, un objetivo de aprendizaje importante es el reconocimiento intelectual y político de la blanquitud y de cómo las subjetividades blancas se racializan por el tratamiento preferente. Hay un reto intelectual válido de romper con la tendencia a igualar la blanquitud con lo “normal” y lo “puro”, que le permite

al grupo dominante asumir fácilmente el “manto de invisibilidad” (hooks 1992). El tratamiento preferencial que se le da a los blancos era y es también construido de manera diferente dependiendo de l género y la clase. Esto incluye una construcción de la feminidad blanca que consiste en algo más que el privilegio, y se convierte en la “exaltación” de las mujeres blancas y la degradación de las mujeres y los hombres de color. Esto fue lo que llevó a Sojourner Truth, en 1852, a proclamar frente a una audiencia hostil de hombres y mujeres blancos “acaso no soy yo una mujer” (hooks 1981). Por supuesto, ha habido siempre resistencia a las imágenes y representaciones racistas de la mujer negra por la cultura dominante. El trabajo de organizaciones como el Club de Mujeres Negras, la Asociación de Mujeres Negras Canadienses, el Club Eureka y la UNIA lo muestran.⁸

Durante los regímenes coloniales, las feministas blancas representaban a las mujeres Hindúes como “víctimas de costumbres culturales bárbaras de las cuales debían escapar recibiendo ayuda” (Ware 1993: 129). Y los fotógrafos y pintores (entre otros europeos) representaban a las mujeres africanas y árabes como sexualizadas, enclaustradas o ambos. Estas fotografías y cuadros racistas eran también usados como tarjetas postales, sirviendo así como un mecanismo intrusivo para “abrir” la sociedad colonizada a los colonizadores (véase Allola 1986).

La construcción de la feminidad blanca era tal que había mujeres de origen inglés durante el siglo XIX activamente involucradas en tratar de restringir la inmigración, invocando el argumento racista de la necesidad de proteger a las mujeres blancas de los hombres de color. Por ejemplo, cuando los afro-americanos de Oklahoma comenzaron a colonizar las Praderas, la Orden Imperial de Hijas del Imperio envió un memorial a Ottawa advirtiendo que las mujeres blancas se convertirían en presas de los hombres negros (véase Troper 1972: 281). En este caso, nociones construidas racialmente sobre la feminidad blanca se usaban junto con nociones racialmente construidas sobre los hombres negros.

Al mismo tiempo, las sufragistas blancas a me-

⁸Éstas son sólo algunas de las organizaciones que estaban fuertemente activas a principios del siglo XX hasta la década de 1950 y en adelante. Por supuesto que han existido organizaciones de mujeres negras antes y después de estas fechas (para una relación de organizaciones y activismo en épocas anteriores, véase Bristow et al. 1994).

nudo se apropiaban del discurso abolicionista para adelantar su propia causa. Usando la analogía de la esclavización, o bien igualaban su situación a la de los africanos esclavos, o afirmaban que las mujeres africanas gozaban de mejores condiciones que las mujeres blancas. “Ninguna esclava se ve obligada... a renunciar a su privilegio... de formar amistades o establecer relaciones con ningún otro individuo de sus pares esclavos” (Ware 1993: 103-4).

En el siglo XIX, los médicos y ginecólogos trataban de impedir que las mujeres blancas tuvieran actividades intelectuales, con base en el ridículo argumento de que debilitaría sus órganos reproductivos y por lo tanto las llevarían a fracasar como “madres de la raza anglo-sajona” (véase Smith-Rosenberg y Rosenberg 1972: 351). Es claro que este intento de controlar las vidas de las mujeres es realmente degradante. Sin embargo, también se hace evidente la “exaltación” de las mujeres blancas como quienes podían producir “una raza superior”. Mientras los ginecólogos se preocupaban porque las mujeres blancas de clase media deberían permanecer en sus casas, su trabajo doméstico se les dejaba a las mujeres negras e inmigrantes. De modo similar hoy, muchas mujeres blancas de clase media han podido trabajar fuera del hogar solamente porque mujeres negras, filipinas y algunas mujeres del sur de Europa trabajan cuidando de sus hijos y limpiando sus hogares, bajo condiciones sociales en las cuales el cuidado a los niños adecuado y asequible no está disponible para sus propios hijos.

Además, existe una intrusión en los derechos reproductivos de las mujeres de color. El racismo ha sido tal que los blancos siempre han tratado de controlar los derechos reproductivos de las mujeres de color: forzando a las mujeres africanas esclavas a tener muchos hijos (hooks 1981: 39); impidiendo a las mujeres negras inmigrantes que realizaban trabajos domésticos traer sus propias familias a Canadá con ellas; esterilizando y probando las nuevas tecnologías reproductivas en las mujeres del “Tercer Mundo”.

Raza e inmigración

En ninguno de los discursos y políticas públicas es tan central la raza como lo es en asuntos de inmigración. La mitología que le asigna la pureza a

la blanquitud y la “carnalidad” y el “pecado” a la negritud crea en la imaginación blanca un temor a la presencia de negros o asiáticos. Esto por supuesto conduce, entre otras cosas, a restricciones a la inmigración (véase Simmons 1998). La construcción de la blanquitud durante el siglo XIX creó restricciones sobre la base de una jerarquía racial de nórdicos, alpinos y mediterráneos, con las personas de color o en el último renglón o totalmente excluidos de la lista de futuros inmigrantes. Aunque históricamente algunos grupos blancos eran racializados, también había una jerarquía de privilegio basada en el color de la piel.

Las nociones sobre la raza determinaban “quién entraba” y cuándo. Así, el sentimiento anti-semita permitió que el gobierno canadiense enviara a los judíos que durante la IIª Guerra Mundial pedían asilo, de regreso a Europa donde se enfrentarían a la muerte (véase Abella y Trooper 1991: 64). Se invocaban los mitos sobre los grupos raciales para mantener por fuera a aquellos cuya “visibilidad” construida racialmente subvertía o desafiaba las normas blancas. Como un ejemplo, la supuesta inhabilidad de los negros para ajustarse al clima canadiense se utilizaba para negarles entrada al país durante la década de los 1900. A la inversa, a algunos negros caribeños se les permitía entrar a trabajar en los hornos de carbón de hulla de la planta de acero de Sydney, Nova Scotia, porque, además de necesitarse su trabajo, se presuponía que podrían soportar los hornos calientes mejor que los blancos (Calliste 1993/94: 135). También se utilizaban argumentos asimilacionistas para restringir la inmigración desde la India:

El nativo de la India no es una persona apropiada para este país... acostumbrados como muchos están a las condiciones de un clima tropical, y poseyendo modales y costumbres tan distintos a los de nuestro propio pueblo. (Informe de Mackenzie King sobre inmigración india en 1908, citado en Bolaria y Li 1988: 171)

A veces, los intereses económicos permitían que los inmigrantes no blancos entraran a Canadá como fuerte de trabajo barato. Por ejemplo, los chinos fueron traídos a Canadá para trabajar en el Ferrocarril del Pacífico Canadiense “cuando era casi imposible conseguir trabajadores blancos” (Woodsworth

1972: 142). Cuando ya no se necesitaba trabajadores en el ferrocarril y los chinos comenzaron a pasar a otras áreas de empleo, el gobierno canadiense impuso una serie de impuestos por cabeza contra ellos (Li y Bolaria 1983: 5), y la Ley de Inmigración China prácticamente excluyó a todos los chinos de entrar al país durante 24 años (Bolaria y Li 1988: 134). Además, se impusieron impuestos por cabeza contra los asiáticos del sur (Bolaria y Li 1988: 170; Li y Bolaria 1983: 5) a la vez que un “acuerdo de caballeros entre Japón y Canadá ayudaba a limitar la inmigración de japoneses (Li y Bolaria 1983: 5; Bolaria y Li 1988: 134). La estipulación continua de viajes de 1908 también mantenía fuera a los asiáticos del sur (Bolaria y Li 1988: 170).

Adicionalmente, varios autores (Henry et al. 1985; Das Gupta 1996; Brand 1991; Silvera 1989; Calliste 1993) han señalado las estratificaciones tanto racistas como sexistas en relación con los empleos. En Canadá, muchos hombres negros sólo podían conseguir trabajo con los ferrocarriles, y estas oportunidades eran casi exclusivamente como porteros de vagones - dormitorios hasta alrededor de la década de los 1960s (Calliste 1987: 1). El trabajo para las mujeres negras también estaba racializado.- El hecho de que la mayoría de las mujeres afro-canadienses sólo podían conseguir empleo (o entrada al país) como empleadas domésticas ha sido bien documentado- (véase Brand 1985, 1991; Silvera 1989). Los roles asignados a las mujeres y hombres negros no cambiaron mucho desde 1700 hasta 1900. En 1763, el general James Murray, primer gobernador británico de Canadá, había solicitado que se trajeran africanos esclavos a Canadá: “Sin sirvientes, nada puede hacerse, ... y los canadienses no trabajan para otros sino para sí mismos. Los esclavos negros son ciertamente las únicas personas de quienes podemos depender” (Hill 1981: 7). Una afirmación semejante se hizo en 1911, cuando un empleador blanco escribió:

El hecho es que el trabajo doméstico se ha vuelto casi imposible en relación con los blancos.... Quedan entre nosotros un pequeño número [de blancos] que lo dañan todo... La importación

de criollos es un beneficio y el gobierno debería facilitar su importación. (Calliste 1993/94; 141-2)

Los factores racistas, sexistas y clasistas entraron en juego en el caso de chinos que inmigran a Canadá durante fines del siglo XIX y principios del siglo XX. Los hombres chinos llegaron como asalariados sin libertad o como comerciantes (véase Stzewich 1989: 311). El racismo de la clase blanca trabajadora y de las clases dominantes era tal que los hombres chinos eran obligados a abandonar el trabajo asalariado o limitados al servicio doméstico (véase Stzewich 1989; Sugiman 1992: 20). Por sus limitadas oportunidades de trabajo, los canadienses chinos no tenían otra opción que comenzar sus propios negocios, los cuales a menudo se limitaban a restaurantes y lavanderías. Aún así, los blancos crearon leyes discriminatorias, una de las cuales, el decreto 73 de la ciudad de Hamilton prohibía el establecimiento de lavanderías en áreas donde ya existían (véase Chan 1983: 70). Y las mujeres chinas, junto con las portuguesas, griegas, asiáticas del sur y afro-canadienses eran empleadas en fábricas de ropa bajo condiciones de trabajo horribles (Chan 1983: 153). A través de su lucha contra leyes y prácticas anti-chinas, las mujeres y hombres chino-canadienses lograron la reunificación de sus familias, el voto, y la mejora de su condiciones de trabajo (véase Sugiman 1992: 16, 21).

Junto con la creación de restricciones en inmigración y empleo, la glorificación de lo blanco (y la correspondiente degradación de lo negro) también produjo una proliferación de la cultura racista popular. Así, los afro-canadienses se encontrarían en 1915 luchando por prohibir la presentación en ciudades canadienses del film racista “Nacimiento de la nación”⁹. La película, según fue descrita en el periódico negro de Toronto *Observador Canadiense*, era un intento de “degradar a los negros, crear odio de raza, y lanzar un estigma sobre las mujeres de la raza” [1915, Sept. 18: 4]. Los afro-canadienses tuvieron éxito; en Toronto, lograron convencer al Primer Ministro Hearst de dar instrucciones al censor oficial de eliminar las escenas más “objetables” del film (véase el *Observador Canadiense* 1915 [Diciembre 11, Sept. 25]).

⁹La película estadounidense de este nombre, de D. W. Griffith, fue un film silente (1915) sobre la Guerra Civil de Estados Unidos que exaltaba al Ku Klux Klan (N. de la T.).

Además, la política en torno a los relatos de Tarzán nos da un estudio interesante sobre la imaginación blanca en la cultura popular. Como lo demuestra Newsinger (1986), Edgar Rice Burroughs, quien escribió los relatos de Tarzán entre 1911 y 1940, los usó para comentar sobre eventos políticos y exaltar al imperio británico y el colonialismo. Jugando con los mitos de los hereditarios, Burroughs atribuye la “dominación” de la jungla por Tarzán a la herencia y a “una crianza superior”. Los relatos promovían la violencia racista y ensalzaban la superioridad blanca y la femineidad blanca. De este modo, los blancos podían estar seguros de distinguir su “humanidad” de la de “los otros”.

A través del lente racista del ojo blanco, la cultura popular blanca ha sido históricamente (y actualmente) una herramienta para promover discursos y estereotipos racistas y sexistas. Por ejemplo, el artista canadiense Benjamin West podía presentar la imagen del “Noble salvaje” contemplando “La muerte de Wolfe”, cuando, de hecho, ningún aborigen estaba presente en la muerte de Wolfe¹⁰. Este retrato, proclamado “auténtico”, ha sido reproducido en textos escolares (véase Francis 1993: 13-14). De modo similar, el fotógrafo canadiense Edward Curtis escenificaba fotografías que mostraban “al indio en vía de desaparición”, suministrándole utilería (pelucas, ropas) a sus modelos y alterando las fotografías (que eran reproducidas y vendidas como tarjetas postales) para mostrar su imagen de los pueblos de las Primeras Naciones (Francis 1993: 40-41).

Conclusión

La experiencia de la sociedad ocurre de formas multidimensionales. Las categorías raciales cambian y se desplazan constantemente. Es importante por lo tanto que las prácticas políticas y académicas no reifiquen ni continúen reforzando las opresiones a través de un concepto delimitado de la raza y de los tipos raciales. Todas las fronteras sociales (como las categorías sociales) deben ser cuestionadas. Como lo plantea Lui (1996), “se necesita marginalidad u otredad para que las fronteras tengan sentido” (p. 17). La resistencia a las estructuras cerradas de las categorías sociales requerirá que transitemos “el sendero nunca pisado para encontrar terreno co-

mún” (Lui 1993: 17), o que abordemos la búsqueda de lo desconocido.

Al mismo tiempo es riesgoso imaginar que algún día y de algún modo el concepto de raza cesará de tener significado. La raza no es una categoría o entidad estable, ni exenta de problemas, ni homogénea. Actualmente la noción de raza se invoca de muchas maneras para reflejar diversos intereses políticos, ideológicos e históricos. El concepto de raza continuará teniendo relevancia analítica y explicativa en la sociedad. La raza ha sido un lente poderoso para leer e interpretar la sociedad.

El término raza tiene implicaciones de largo alcance en cuanto a cómo nos relacionamos con las nuevas culturas políticas, las relaciones sociales y el conflicto. En el centro de la comprensión de nuevos significados de raza se hallan cuestiones que tienen que ver con las identidades individuales y colectivas y el poder y las relaciones privilegiadas incrustadas en nuestras construcciones y negociaciones sobre recursos materiales y simbólicos de la sociedad. Aunque los significados históricos de la raza cambian continuamente más allá de cualquier explicación biológica, la comprensión de la raza y la práctica del racismo hoy están anclados primordialmente en interpretaciones de la cultura, la política, el lenguaje y la religión que han surgido para ofrecer lecturas alternativas de la raza y de los procesos de racialización. Continuamos trabajando con el concepto de raza no porque haya unanimidad en su significado, sino más bien porque la designación de la raza tiene poderosos efectos sociales en las prácticas cotidianas.

De modo similar, como ya señalamos, operar con una orientación discursiva que plantea la importancia de la raza no implica negar otras trayectorias de la diferencia social, ni una negación de la realidad vivida de la “simultaneidad de las opresiones” (aunque esta falla puede observarse, por ejemplo, en los juzgados; véase Duclos, 1992.) Adicionalmente, un análisis del concepto de raza en diversos contextos históricos y políticos no debe ser considerado un fin en sí mismo. El examen de los métodos de resistencia a la vez que de las formas en las cuales las personas se definen a sí mismas en diversas situaciones puede conducir a una mayor comprensión de las diversas manifestaciones

¹⁰El general británico James Wolfe murió en 1759 durante la Batalla de Quebec en la llamada “guerra de los siete años” (N. de la T.).

del concepto de raza. Tal comprensión sólo puede ser efectiva cuando nos impulsa a encontrar modos cada vez más poderosos de resistir/luchar contra el

racismo y las prácticas racistas, a la vez que contra otros constructos de opresión.

Referencias

- ABELLA, J. and H. Troper. (1991). *None Is Too Many: Canada and the Jews of Europe. 1933-1948*. Toronto: Lester Publishing.
- ADEBAYO, A.G. (1996). Personal communication, September 15.
- ALIOLA, M. (1986). *The Colonial Harem*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- ANTHIAS, F. (1992). "Connecting 'Race' and Ethnic Phenomena." *Sociology* 26: 421-38.
- ANTHIAS, F. and N. Yuval-Davis. (1992). *Racialized Boundaries: Race, Nation, Gender, Colour and Class and the Anti-Racist Struggle*. New York and London: Routledge.
- BANKS, J. (1994). "The Historical Reconstruction of Knowledge about Race: The Implication for Transformative Teaching." Paper read at the Annual Meeting of the American Educational Research Association, New Orleans, La. April 4-9.
- BANTON, M. (1977). *The Idea of Race*. London: Tavistock.
- BARBEE, E. (1993). "Racism in U.S. Nursing." *Medical Anthropology Quarterly* 7(4): 346-62.
- BOLARIA, S. and P. Li. (1988). *Racial Oppression in Canada*. 2nd edition. Toronto: Garamond Press.
- BRAND, D. (1985). "Black Women in Toronto: Gender, Race and Class." *Fireweed*. 19: 26-43.
- _____, D. (1991). *No Burden to Carry: Narratives of Black Working Women in Ontario, 1920s to 1950s*. Toronto: Women's Press.
- BUTLER J. and J. Scott (eds.). (1992). *Feminists Theorize the Political*. London: Routledge.
- CALLISTE, A. (1987). "Sleeping Car Porters in Canada: An Ethnically Submerged Split Labour Market." *Canadian Ethnic Studies* 19(1): 1-20.
- _____. A. (1993). "Women of Exceptional Merit: Immigration of Caribbean Nurses to Canada." *Canadian Journal of Women and the Law* 6(1): 85-102.
- _____. A. (1993/94). "Race, Gender and Canadian Immigration Policy: Blacks from the Caribbean, 1900-1932." *Journal of Canadian Studies* 28(4): 131-48.
- CANADÁ, SECRETARY OF STATE. (1988). Programme for the Promotion of Immigrant Women. *The Canadian Observer*. September 18, 25, and December 11, 1915.
- Canady, H.G. (1936). "The Effect of 'Rapport' on the I.Q.: A New Approach to the Problem of Racial Psychology." *The Journal of Negro Education* (April) 5(2): 209-19.
- CARBY, H. (1990). "The Politics of Difference." *Ms.* (September/October): 85.
- CHAN, A. (1983). *Gola Mountain*. Vancouver: New Star Books.
- Chaplin, J. 1998. *Feminist Counselling in Action*. London: Sage Publications.
- COX, O. (1976). *Race Relations: Elements and Social Dynamics*. Wayne State University Press.
- DAS Gupta. (1996). *Racism and Paid Work*. Toronto: Garamond Press.
- DAVIS, A. (1983). *Women, Race and Class*. New York: Vintage Books.
- DEI, George J. Sefa. (1996). *Anti-Racism Education: Theory and Practice*. Halifax: Fernwood Publishing.
- DEI, George J. Sefa and I. M. James. (1998). "'Becoming Black': African-Canadian Youth and the Politics of Negotiating Racial and Racialised Identities." *Race, Ethnicity and Education* 1(1): 91-108.
- DELGADO, R. and J. Stefancic. (1997). *Critical! White Studies: Looking Behind the Mirror*. Philadelphia: Temple University Press.
- DUCLOS, N. (1992). "Disappearing Women: Racial Minority Women in Human Rights Cases." Paper presented at the Seminar on Racial, Ethnic and Cultural Equity, Saskatchewan.
- EKE, C. (ed.). (1997). *Race and the Enlightenment: A Reader*. London: Blackwell Publishers.
- FANON, F. (1963). *The Wretched of the Earth*. Constance Farrington, trans. from French. New York: Grove Press.
- _____. (1967). *Towards the African Revolution*. New York: Monthly Review.
- FERBER, A.L. (1995). "'Shame of White Men': Interracial Sexuality and the Construction of White Masculinity in Contemporary White Supremacist Discourse." *Masculinities* 3 (2): 1-24.
- FORDHAIN, S. (1988). "Racelessness as a Factor in Black Students' School Success: Pragmatic Strategy or Pyrrhic Victory?" *Harvard Educational Review* 58(1): 54-84.
- FOUCAULT, M. (1980). *Power/Knowledge: Selected Interviews, 1972-77*. (C. Gordon, ed.). Brighton: Harvester Press.
- FRANCIS, D. (1993). *The Imaginary Indian: The Image of the Indian in Canadian Culture*. Vancouver: Arsenal Pulp Press.
- FRANKENBERG, R. (1993a). *White Women, Race Matters: The Social Construction of Whiteness*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- FREEMAN, F. (1934). "The Interpretation of Test Results with Especial Reference to Race Comparisons." *Jour-*

- nal of Negro Education* (July) 3(3): 519-22.
- GIROUX, H. (1994). "White Utopias and Nightmare Realities: Film and the New Cultural Racism." In *Disturbing Pleasures: Learning Popular Culture*. New York: Routledge.
- _____, H. (1997). *Channel Surfing: Race Talk and the Des-fuction of Today's Youth*. Toronto: Canadian Scholar's Press.
- GOLDBERG, D. (ed.). (1990). *Anatomy of Racism*. Minneapolis: University of Minnesota.
- _____. D. (1993). *Racist Culture*. Oxford: Blackwell.
- GOULD, S.J. (1981). *The Mismeasure of Man*. New York: W.W. Norton and Company.
- _____, S.J. (1994). "The Geometer or Race", *Discover* 15, 11. 64-69.
- GREWAL, I and C. Kaplan. (1996). *Home and Harem: Nation, Gender, Empire, and the Cultures of Travel*. Durham: Duke University Press.
- HALL, S. (1978). *Policing the Crisis*. London: Macmillan.
- _____, S. (1991). "Old and New Identities: Old and New Ethnicities." In A. King (ed.), *Culture, Globalization and the World System*. New York: State University Press.
- HENRY, E, et. al. (1985). *Who Gets the Work?: A Test of Racial Discrimination in Employment*. Toronto: Urban Alliance on Race Relations.
- HILL, D.G. (1981). *The Freedom Seekers: Blacks in Early Canada*. Agincourt, Ontario: Book Society of Canada.
- HOOKS, B. (1981). *Ai-n't I a Woman: Black Women and Feminism*. Boston: South End Press.
- _____. (1992). "Representing Whiteness in the Black Imagination." In L. Grossberg et. al. (eds.), *Cultural Studies*. New York: Routledge.
- IBRAHIM, A. (1996). "Race, Language and the Politics of Identity: A Black Franco-Ontarian Case Study." Ph.D research proposal, Department of Education, OISE/ University of Toronto.
- JAMES, C.E. (1995). "Multicultural and Anti-Racism Education in Canada." *Race, Gender and Class*, Spring 2(3): 31-48.
- JAMES, C.E. (1995). "Multicultural and Anti-Racism Education in Canada." *Race, Gender and Class*, Spring 2(3): 31-48.
- JENKINS, M. (1936). "A Socio-Psychological Study of Negro Children of Superior Intelligence." *The Journal of Negro Education*, April 5(2): 175-90.
- KING, D. (1994). "Perceiving Reality in a New Way: Rethinking the Black/White Duality of Our Time." Paper presented at the Annual Meeting of the American Educational Research Association: New Orleans, La.: April: 4-9.
- LA VIOLETTE, F. (1961). *The Struggle for Survival: Indian Cultures and the Protestant Ethic in British Columbia*. Toronto: University of Toronto Press.
- LI, P. and S. Bolaria (eds.). (1983). *Racial Minorities in Multicultural Canada*. Toronto: Garamond Press.
- LÓPEZ, L.J. (1995). "The Social Construction of Race." In R. Delgado (ed.), *Critical Race Theory: The Cutting Edge*. Philadelphia: Temple University Press.
- LUI, M. (1996). "Mixed race People, Racism and Challenging Boundaries." Unpublished paper, Graduate Department of Education, University of Toronto.
- MACCHIUSI, J. (1992/93). "The Origins of Racism and the Rise of Biological Determinism." *Paradox of Racism, Prize Winning Essays* 6: 53-63. Toronto: York University.
- MCALPIN, A.S. (1932). "Changes in the Intelligence Quotients of Negro Children." *The Journal of Negro Education* (April) 1(1): 44-48.
- MCLNTOSH, P. (1990). "White Privilege: Unpacking the Invisible Knapsack." *Independent School!* 49 (2): 31-36.
- MARTIN, D.C. (1995). "The Choices of Identity." *Social Identities* 1(1): 5-20.
- MARTINEAU, R. (1995). "Leçons d'Alger." *Voir* 25-31 (mars): 5.
- MILES, R. (1982). *Racism and Migrant Labour*. London: Routledge&Kegan Paul.
- _____. R. (1989). *Racism*. London: Tavistock.
- MOGHISSI, H. (1994). Personal (class) communication. October 20.
- MORRISON, T. (1992). *Playing in the Dark: Whiteness and the Literary Imagination*. New York: Vantage Books.
- NESTEL. (1996). "Immigration, Proletarianization and Racialization: Constructing the Nursing Labor Force in Ontario." Unpublished paper, Department of Adult Education, University of Toronto.
- NEWSINGER, J. (1986). "Lord Greystoke and Darkest África: The Politics of the Tarzan Stories." *Race and Class* 28(2): 59-71.
- OMI, M. and H. Winant. (1986). "By the Rivers of Babylon. Part One." *Socialist Review* 13(5): 31-65.
- _____. M. and H, Winant. (1994). *Racial Formation in the United States*. New York: Routledge.
- PETERSON, J. (1934). "Basic Considerations of Methodology in Race Testing." *The Journal of Negro Education* (July) 3(3): 403-10.
- RATTANSI, A. and S. Westwood (eds.). (1994). *Racism, Modernity, and Identity*. London: Polity Press.
- REYNOLDS, L.T. and L. Lieberman. (1993). "The Rise and Fall of 'Race'." *Race, Sex, and Class* 1(1): 109-28.
- REZAI-RASHTI, G. (1995). "Multicultural Education, Anti-Racist Education, and Critical Pedagogy: Reflections on Everyday Practice." In R. Ng, P. Staton and J. Scane (eds.), *Anti-Racism, Feminism, and Critical Approaches to Education*. Toronto: OISE Press.
- ROMAN, L. (1993). "White is Colour! White Defensiveness, Postmodernism and Anti-racist Pedagogy."

- In Cameron McCarthy and Warren Crichlow (eds.), *Race, Identity and Representation in Education*. New York: Routledge.
- SAID, E.W. (1979a). *Orientalism*. New York: Vintage Books.
- _____. (1979b). *Culture and Imperialism*. New York: Vintage Books.
- SATZEWICH, V. (1989). "Racisms: The Reaction to Chinese Immigrants in Canada at the Turn of the Twentieth Century." *International Sociology* (September) 4(3): 311-27.
- SILVERA, M. (1989). *Silenced*. Toronto: Sister Vision Press.
- SLEETER, C. (1994) April. "Multicultural Education, Social Positionality and Whiteness." Paper presented at the Annual Meeting of the American Educational Research Association, New Orleans, La.: 12-18.
- SMITH-ROSENBERG, C. and C. Rosenberg. (1972). "The Female Animal: Medical and Biological Views of Woman and Her Role in Nineteenth-Century America." *Journal of American History* 60: 332-56.-
- SIMMONS, A. (1998). "Racism and Immigration Policy." In V. Satzewich (ed.), *Racism and Social Inequality: Concepts, Controversies and Strategies of Resistance*. Toronto: Thompson Educational Publishing.
- SOLOMOS, J. and L. Back. (1995). "Marxism, Racism and Ethnicity." *American Behavioural Scientist* 38(3): 407-20.
- SPIVAK, G. (1992). "Acting Bits/Identity Talk." *Cultural Inquiry* 18(Summer): 770-803.
- _____. (1993). *Outside in the Teaching Machine*. New York: Routledge.
- SUGIMAN, M- (ed.). (1992). Women's Book Committee, Chinese Canadian National Council. *Jin Guo: Voles of Chinese Canadian Women*. Toronto: Women's Press.
- ST. CLAIR PRICE, J. (1934). "Negro-White Differences in General Intelligence." *The Journal of Negro Education*, July 3(3): 424-52.
- THOMPSON, C. (1934). "The Conclusions of Scientists Relative to Racial Differences." *The Journal of Negro Education*, July 3(3): 494-512.
- THOMAS. (1994). "The Politics of Being White." In C. James and A. Shadd (eds.), *Encounters*. Toronto: Between the Lines.
- TORONTO BOARD OF EDUCATION. (1919). "Report of Trustee (Mrs.) Groves on her Visit to Special Auxiliary Classes in American Cities." *Appendix to Minutes*. June 19.
- TROPER, H. (1972). "The Creek-Negroes and Canadian Immigration, 1909-1911." *Canadian Historical Review* (September) 53(3): 272-88.
- _____. H. (1925). Minutes. 205.
- WARE, V. (1992). *Beyond the Pale: White Women, Racism and History*. London: Verso Press.
- WEST, C. (1987). "Race and Social Theory." In M. Davis (ed.), *The Year Left*.
- WILSON, W.J. (1973). *Power, Racism and Privilege*. New York: Free Press.
- WINANT, H. (1994a). *Racial Conditions*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- WOODSWORTH, J.S. (1972). *Strangers Within Our Gates*. Toronto: University of Toronto Press.