

Racismo, racialização e imigração: aportaciones desde el enfoque de(s)colonial para el análisis del caso español

DOI
[http://dx.doi.org/10.11606/
2179-0892.ra.2020.170980](http://dx.doi.org/10.11606/2179-0892.ra.2020.170980)

Antonia Olmos Alcaraz

Departamento de Antropología Social, Universidad de Granada | Granada, España
antonia@ugr.es | <https://orcid.org/0000-0001-5852-6492>

RESUMEN

A pesar de las constatadas relaciones entre inmigración y racismo, las teorías sobre migraciones aún no han prestado la suficiente importancia al análisis de este como realidad que podría ayudar a entender mejor algunos procesos de exclusión surgidos a la luz de los movimientos migratorios contemporáneos. Este artículo analiza, a partir de una metodología etnográfica llevada a cabo en espacios escolares, la realidad migratoria en España a través del estudio de las lógicas de funcionamiento que presenta el racismo en este contexto. Para ello se rescatan algunas propuestas del enfoque de(s)colonial aplicadas al caso de la población inmigrante marroquí en el país, profundizando en el análisis de los procesos de racialización existentes.

PALABRAS-CLAVE

Migraciones, Racismo, Etnografía, De(s) colonialidad, España.

Racismo, racialização e imigração: contribuições da perspectiva de(s)colonial para a análise do caso espanhol

RESUMO Apesar das constatadas relações entre imigração e racismo, as teorias sobre migração ainda não deram importância suficiente para analisá-las como uma realidade que poderia ajudar a compreender melhor alguns processos de exclusão que surgiram à luz dos movimentos migratórios contemporâneos. Este artigo analisa, a partir de uma metodologia etnográfica realizada em espaços escolares, a situação da migração na Espanha através do estudo das lógicas que o racismo apresenta neste contexto. Para este fim, são resgatadas algumas propostas de abordagem de enfoque de(s)colonial aplicadas ao caso da população imigrante marroquina no país, aprofundando na análise dos processos de racialização existentes.

PALAVRAS-CHAVE
Migrações, Racismo, Etnografia, De(s)colonialidade, Espanha.

Racism, Racialization and Migrations: Contributions From De(s)colonial Perspective to Analyze Spanish Case

ABSTRACT Despite of observed relationships between racism and migrations nowadays, still not enough attention was paid to the analysis of racism as a mechanism for understanding some of the processes of exclusion related to contemporary migrations. This paper proposes to analyze, with an ethnographic approach done at schools, migrations in Spain through the study of the logics of racism in this context. To do that it take into account some points of the decolonial proposal applied to the case of Moroccans immigrants in the country, focusing on the racialization process.

KEYWORDS
Migrations, Racism, Ethnography, Decoloniality, Spain.

INTRODUCCIÓN¹

El corpus teórico en torno al estudio de las migraciones durante mucho tiempo se ha centrado especialmente en explicar las causas que las producen (Arango, 2000; Portes, 2007); desde hace ya algún tiempo también contamos con los aportes del transnacionalismo (Glick Shiller, Basch y Blanc-Szanton, 1992; Portes, 2001), que trata de cuestionar y trascender la visión de los países receptores y caminar hacia el estudio de las transformaciones surgidas a partir de las migraciones más allá las fronteras de los Estados-nacionales. Sin embargo, en el contexto estudiado, a pesar de las constatadas relaciones entre inmigración y racismo (Cea-D'Ancona, 2002; Metroscopia, 2011; Fernández, Valbuena y Caro, 2015), especialmente en el momento actual (SOS Racismo, 2017), aún no se presta la suficiente importancia al análisis de este en tanto que mecanismo que podría ayudar a entender mejor algunos procesos de exclusión surgidos a la luz de los movimientos migratorios contemporáneos (Grosfoguel, 2007; 2012a). En el presente artículo se analiza, a partir de una metodología etnográfica llevada a cabo en espacios escolares, la realidad migratoria en España a través del estudio de las lógicas de funcionamiento que presenta el racismo (Wieviorka, 2006) en este contexto. Se rescatan algunas propuestas del enfoque de(s)colonial² (Castro-Gómez y Grosfoguel, 2007; Dussel, 1996; Mignolo, 2002; Quijano, 2000), en especial en lo relativo al estudio de realidades migratorias (Grosfoguel, 2003, 2012a) para profundizar en el análisis de los procesos de racialización existentes alrededor de la población inmigrante marroquí en el país, construida social y políticamente en este contexto como el *summum* de la otredad (Olmos-Alcaraz, 2008, 2010, 2015). Para ello, en primer lugar, se ofrece una aproximación teórica al concepto de racismo manejado en este trabajo; a continuación, se explicita la metodología usada en la investigación; y en tercer lugar se realiza un análisis del funcionamiento del racismo en el contexto español a partir de un estudio de caso, tratando para ello de reflexionar sobre algunas preguntas como: ¿funciona de igual manera el racismo en todos los contextos? ¿y con respecto a toda la población migrante? ¿racismo e inmigración van siempre de la mano? ¿a qué obedecen los procesos de racialización que dan lugar al racismo actual en España y, especialmente, con respecto a la población de nacionalidad marroquí?

¿DE QUÉ HABLAMOS CUANDO HABLAMOS DE RACISMO? CONSIDERACIONES EPISTEMOLÓGICAS Y DIFERENTES MARCOS CONCEPTUALES Y CONTEXTUALES

Cuando se habla de racismo en España, enseguida saltan las alarmas de la corrección política, la censura, el ocultamiento y la negación. Esta es, precisamente, la principal característica que define actualmente al racismo en el país (Terrén, 2002; Van Dijk, 2009; Del Olmo, 2012), aunque también lo es en buena parte de los países europeos (Van Dijk, 1997). Para entender por qué suceden las cosas de

¹ | El marco teórico de este artículo fue elaborado durante mi estancia de investigación post-doctoral en el Ethnic Studies Department de la Universidad de California en Berkeley (año 2013), bajo la supervisión del profesor Ramón Grosfoguel. Agradezco al profesor Grosfoguel su dedicación y asesoramiento para la realización del mismo, así como los intercambios y diálogos mantenidos con él desde entonces, que me han ayudado en las labores de revisión posteriores.

² | En este texto se ha optado por escribir de(s)colonial y no decolonial o descolonial para hacernos eco de la existencia de diversidades entre quienes escriben y teorizan desde dicho enfoque. Puede verse Walsh (2009) para una reflexión en este sentido.

esta manera tenemos que mirar nuestro pasado (¿reciente?). En este sentido, la principal razón que podemos esgrimir para explicar este *negacionismo* tiene que ver con las connotaciones, para nada favorables, que adquiere el uso del término después del genocidio que los nazis cometieron contra los judíos en la Segunda Guerra Mundial. Pero comencemos por el principio, con unos breves apuntes—sin pretender con ello abordar todos los debates que se han desarrollado al respecto—sobre la historia del concepto *raza*.

Podemos situar el germen del uso del término en el medievo cristiano (Goldberg, 1993). Durante los siglos XV-XVII la palabra se empleaba para referir las ideas de estirpe, familia y progenie (Taguieff, 1987), entendiéndose por *raza* algo similar a los linajes aristocráticos. Ello no quita que ya en el siglo XV se dieran formas de proto-racismo, bajo el discurso de la “pureza de sangre” que nada tenían que ver con la idea biologicista de *raza* (Grosfoguel, 2012b). No es hasta el siglo XVIII que empieza a hablarse de *razas* (en plural) como un sistema clasificatorio jerárquico de la especie humana donde personas nativas americanas, esclavas procedentes de África y asiáticas eran situadas en las escalas inferiores; y personas europeas y descendientes de estas en la parte más alta. Se abre entonces el debate entre monogenistas y poligenistas, donde los primeros creían en la existencia de un solo origen y a partir del mismo hablaban de “deformaciones” para explicar la diversidad humana; y los segundos abogaban por la creencia en el surgimiento separado de cada *raza* en espacios geográficos diferentes. Durante el siglo XIX asistimos a la institucionalización del racismo biológico, donde el vocablo *raza* remite a características fenotípicas jerarquizadas y a herencia biológica, contenido que arrastramos hasta la actualidad, a pesar de los hallazgos alcanzados en genética a lo largo del siglo XX. Y es que “la idea de *raza* es el resultado de un proceso histórico y no un suceso *sin memoria*, como justamente lo presenta la ideología racista con el fin de naturalizar la dominación” (Quintero, 2010: 9). Analíticamente por lo tanto hemos de tomar la idea de *raza* como un “significante fluctuante” que, a lo largo de la historia, se ha movido y que según sus contextos de uso ha adquirido —y adquiere— contenidos diferentes en función de las ideologías que lo han movilizado. Por lo tanto, la *raza* no solo es una construcción social, sino también una construcción ideológica. Y ¿de qué nos sirve tomar esto en consideración? Pues, por ejemplo, para intentar entender por qué sigue existiendo el racismo después de la desaparición científica de las *razas*. Para ello, hemos de hablar de otro concepto, la racialización, en tanto que “proceso a través del cual los grupos (frecuentemente los dominantes) usan características/criterios culturales y/o biológicos para construir una jerarquía de superioridad e inferioridad entre los actores sociales colectivos”³ (Grosfoguel, 2004: 326). Hablar de racialización implica tomar conciencia de una serie de procesos a través de los cuales cualquier categoría social es esencializada, de tal manera que adquiere las

3 | Traducción propia del original.

características que se atribuyeron al concepto de *raza* y con las que la ideología racista logró la legitimación del racismo biológico. En otras palabras, a través de la racialización es posible establecer relaciones jerárquicas de poder a partir de ciertos marcadores (nacionalidad, lengua, cultura, religión, etnicidad, clase, género...) al ser tomados estos como naturales, hereditarios e insalvables, de forma que las relaciones de dominación resultantes se sustentan en los mismos estereotipos y prejuicios que cuando la diferencia se marca por cuestiones fenotípicas. Cuando una categoría social en la que son clasificadas ciertas personas es racializada no existe la posibilidad de conversión, incorporación, inclusión para las mismas en el grupo dominante, y no existe posibilidad de acabar con la exclusión que ello supone. Dichos marcadores y/o categorías sociales, por tanto, funcionan de forma tan determinista como lo hacía la categoría *raza* en el auge del racismo biológico, y sustentan los mismos problemas de exclusión y marginación que procuraba esta. Además no funcionan de forma aislada, sino de manera interseccional con lo que podríamos hablar de múltiples jerarquías funcionando al mismo tiempo, de heterarquías (Castro-Gómez y Grosfoguel, 2007)⁴.

Es interesante la respuesta que nos ofrece Grosfoguel, siguiendo a Fanon (1953) y Santos (2010), sobre la cuestión. Para él, lo genuino del racismo es precisamente la deshumanización⁵ del "otro" que acontece a partir de los procesos de racialización que tienen como punto de partida un concepto de lo humano "occidentalo-céntrico y patriarcal" (Grosfoguel, 2009: 159); es decir, un concepto de lo humano sin de(s)colonizar, posible gracias a que siempre son las mismas personas quienes ocupan la parte superior de las jerarquías, aunque el resto de sujetos sí cambie. El funcionamiento de este proceso de deshumanización es particular en cada espacio socio-político, por lo que a veces se puede creer que no existe racismo en un contexto concreto cuando este no se marca por el color de la piel (Ibídem). Ello le lleva a afirmar, contrariamente a autores como Foucault (1992), que existía el racismo antes incluso del concepto biológico de *raza* del S. XIX, que existía racismo desde la conquista misma de las Américas, un racismo que no operaba con marcadores que tuviesen que ver con el color de piel, sino con la religión: "Contrario al sentido común contemporáneo, el «racismo de color» no fue la primera forma del discurso racista. El «racismo religioso» («pueblos con religión» frente a «pueblos sin religión») fue la primera forma de racismo en el «sistema-mundo capitalista/patriarcal-occidentalo-céntrico/cristiano-céntrico-moderno/colonial»⁶ (Grosfoguel, 2012b: 90). Pero que también deshumanizaba al "otro", porque en esa época "no tener religión" en un mundo cristiano era equivalente a *no ser humano* (Maldonado-Torres, 2008, citado en Grosfoguel, 2012b).

En este punto el debate teórico se torna nominalista: ¿por qué hablar entonces de racismo en los casos en los que el prejuicio y/o el acto de discriminación no se articula en torno al concepto de *raza*? ¿por qué hablar de racismo, por ejemplo, cuando el prejuicio y/o la discriminación se presentan contra *el extranjero*?

4 | Puede consultarse Olmos-Alcaraz y Rubio (2014) y Olmos-Alcaraz, Rubio y Bouachra (2017) para conocer como dichos procesos de racialización acontecen en el contexto estudiado, a través de la emergencia de distintos marcadores y categorías relacionadas con sexo, género, edad, raza, cultura, religión, procedencia, entre otros, que se articulan produciendo exclusiones de carácter diverso en entornos escolares.

5 | La deshumanización implica negar la humanidad del "otro". Fanon sostiene que dicho proceso consiste en negar el "acceso a la subjetividad y a los derechos humanos/ciudadanos/civiles/labores" (Grosfoguel, 2011a: 98). Santos indica que supone tratar a las personas "sin derechos y civilidad" (Ibídem: 100). Grosfoguel (2011b) añade que la deshumanización del "otro" se produce cuando se niegan sus tradiciones de pensamiento, situándolo con ello cercano a la animalidad.

6 | Comillas del original.

Muchos responderán que ya existe un vocablo para hablar de estas relaciones de desigualdad: xenofobia; y que, por lo tanto, es justo hacer uso de él. Lo mismo sucede cuando hablamos de discriminaciones que tienen que ver con las diferencias religiosas, hasta el punto de ser tolerado socialmente el rechazo a quienes practican actualmente, por ejemplo, el Islam, por no considerarse racismo. Wade señala al respecto que ello tan solo “refleja una tendencia reciente (...) para que un discurso de «raza» se sumerja en, o incluso que sea reemplazado por un discurso de «etnicidad»; hablar de «cultura» reemplaza así el hablar de «biología»” (2010: 214). Se trata de un discurso que se debe a lo políticamente correcto (Van Dijk, 2009), dado que muchas personas siguen “pensando sobre la raza en términos de diferencias físicas y biológicas” (Wade, 2010: 214). En otras palabras, no es necesario que existan las *razas* para que haya racismo. Podríamos, por tanto, tomar una acepción de racismo que englobe cualquier proceso de racialización, sea a partir de marcadores de tipo fenotípico, sea partir de marcadores mucho más polémicos en el momento actual como la nacionalidad o la religión. La “cuestión biológica” no es esencial para que exista racismo, sino que es suficiente la valoración de las diferencias racializadas (es decir, esencializadas, tomadas como naturales, como si fuesen biológicas, en definitiva), independientemente de que esas diferencias sean reales o imaginarias (construcciones sociales⁷). Este es el punto de inicio desde el que, parte de la comunidad científica, empezó a hablar ya en los años setenta de “nuevo racismo” (Barker, 1981), “racismo diferencialista” (Taguieff, 1987), “racismo sin raza” (Balibar, 1988) o “nuevas lógicas de funcionamiento del racismo” (Wieviorka, 2006), propuestas —entre otras tantas— que ponen en el centro del análisis la categoría de *cultura* y no la de *raza*, aunque cada una con sus particularidades⁸.

Todas estas formulaciones apuntan a la necesidad de hablar de una especie de *racismo cultural*, lo cual no se ha visto libre de polémica por parte de quienes insisten en mantener una acepción más limitada (¿biológica?) del racismo. Aunque el debate también se ha visto ampliado por quienes sugieren adoptar un concepto más generalista (heterofobia⁹), que pueda servir para englobar distintas realidades, en un esfuerzo por, intuyo, trascender el debate terminológico y avanzar en el análisis de la realidad social. Coincido con ello en que lo importante —en todo caso— no es quedarnos sin más en dicha discusión. No obstante, dicho debate no es baladí en contextos como el europeo, y el español, dado que bajo el mismo subyace el interés por obviar una realidad que, considerada inexistente, no se percibe necesario intervenir y combatir. Los conceptos dentro de las Ciencias Sociales, son principalmente herramientas: nos sirven para analizar la realidad social (movediza, escurridiza, cambiante, contextual). En este caso, además, el uso del concepto es también político: denuncia, visibilización, no ocultamiento. Al igual que su “no uso” también lo es: desinterés, silenciamiento, camuflaje.

7 | Como sabemos, afirmar que algo es una construcción social no significa entender que no exista, sino admitir que podría ser de otra manera.

8 | Puede verse una revisión más detallada de estas y otras propuestas conceptuales en Olmos-Alcaraz (2009).

9 | Memmi habla de heterofobia para referir “constelaciones fóbicas y agresivas, dirigidas contra el otro, que pretenden legitimarse con base en argumentos diversos, psicológicos, culturales, sociales o metafísicos, y entre las cuales el racismo, en el sentido biológico, sería una variante” (Memmi, 2010: 71).

Habría otra dimensión sobre la que reflexionar cuando hablamos de racismo, y que desde la Psicología Social se ha trabajado bastante. Se trata de considerar dos componentes dentro del mismo: uno conductual y otro actitudinal. Van Dijk lo entiende de la siguiente manera: “El sistema tiene dos componentes principales: primero, las prácticas racistas que llamamos la discriminación o el racismo cotidiano, de las interacciones (...); en segundo lugar, es un sistema de representaciones racistas compartidas por grupos, como las actitudes e ideologías que forman la base y la legitimación de las prácticas racistas” (Van Dijk, 2011: 46)¹⁰. Para el autor, el nexo de unión entre lo conductual y lo actitudinal es el *discurso*, entendido como práctica: las representaciones racistas, por lo tanto, en tanto que pueden ser discursadas, son praxis: “El discurso forma el interfaz crucial del sistema: es una práctica social como otras, y por tanto puede ser discriminatoria” (Ibídem). El discurso, como práctica social, forma sistemáticamente los objetos y hechos de los que habla, tiene carácter performativo ya que no solo representa la realidad social, sino que ayuda a la construcción de la misma. Tiene capacidad de traducirse en acción social (Foucault, 1970; Van Dijk, 1997; Fairclough, 2001). Sin embargo no puede negarse que el componente expresamente comportamental del racismo es más fácilmente apreciable. Es muy acertada la metáfora usada por Del Olmo para hablar de esta circunstancia en el contexto español:

Para explicar lo que he aprendido hasta ahora sobre racismo me resulta útil emplear una metáfora, la metáfora de un iceberg, cuya parte visible es únicamente la punta, pero lo que le ocurre a esa punta que es fácil de apreciar a simple vista, tiene que ver con la gran masa de hielo que está sumergida debajo de ella. Con el racismo ocurre lo mismo: las declaraciones abiertas y los actos violentos son sólo la parte visible de un tipo de mecanismo mucho más profundo, complejo, oculto y extendido (Del Olmo, 2012: 17).

La punta del iceberg a la que se refiere Del Olmo sería, si queremos, las prácticas racistas o racismo cotidiano del que nos habla Van Dijk; y todo eso que “no se ve”, que no es identificado como racismo, son las representaciones sociales, los imaginarios colectivos, los discursos sutiles políticamente correctos... y que precisamente por no ser visibles –o no tan visibles– no se combaten. La eficacia de este componente del racismo se debe en parte al funcionamiento de nuestras instituciones que propician ciertas ventajas a algunos grupos sociales permitiendo que las desventajas de otros aparezcan como las verdaderas causantes de una discriminación. Así es posible “culpar a las víctimas de la desigualdad y eludir la responsabilidad de los privilegios que otros disfrutaban” (Del Olmo, 2012: 22).

En el caso de España en concreto, estas lógicas operan fundamentalmente con respecto a la población inmigrada. El racismo institucional deja al descubierto cómo es posible que el Estado pueda ejercer discriminación racista de forma

¹⁰ | Cita extraída de entrevista realizada a Teun A. Van Dijk por Cesar Colorado en 2011.

legítima al tiempo que prohíbe que otros la ejerzan, con lo que se atribuye “monopolio en el derecho a discriminar” (Fallada, 2011) haciendo, además, que parezca que la legalidad no puede ser racista.

APUNTE METODOLÓGICO

Este trabajo es fruto de mi participación en diversas investigaciones diseñadas como etnografías escolares¹¹ llevadas a cabo por el equipo de investigación del Laboratorio de Estudios Interculturales (Instituto de Migraciones-UGR), del que formo parte. Es, por lo tanto, un trabajo que aúna resultados de investigación obtenidos a partir de distintos estudios con un objetivo común: observar la gestión de la diversidad cultural¹² relacionada con la inmigración en las escuelas¹³. El trabajo de campo, realizado de manera casi continuada desde 2004 hasta 2013, ha supuesto contar con una gran cantidad de entrevistas, observaciones y grupos de discusión, realizados –insisto– por todo un equipo de investigación. Quiero poner en valor esta cuestión porque no es habitual esta forma de trabajar realizando etnografía. El trabajo en equipo ha permitido observar durante todo este tiempo 80 centros educativos (48 de educación primaria y 32 de secundaria) de las distintas provincias de Andalucía (España), tanto en contextos rurales como en urbanos. En todos ellos se han realizado entrevistas semiestructuradas (a equipos directivos, docentes generalistas y especialistas y padres/madres de alumnos/as) y observación participante (en distintos espacios: clases, recreos, pasillos, despachos del profesorado). Además en 18 de los centros se consiguieron realizar grupos de discusión de profesorado (compuestos por distintos perfiles disciplinares, distinta antigüedad en el centro y experiencias diversas con el alumnado de origen extranjero) y de padres/madres del alumnado (tanto autóctono como migrante). El diseño metodológico ha combinado, por lo tanto, distintas técnicas de producción y obtención de datos, haciendo uso de un enfoque de triangulación. La explotación de los datos producidos y la labor de análisis posterior que ha dado como fruto este texto se ha realizado de manera individual. Para la realización de este artículo se ha trabajado con una muestra no probabilística de tipo intencional (muestreo no probabilístico estratégico) elaborada a partir de 30 entrevistas (20 al profesorado y 10 a padres/madres) y 4 grupos de discusión (2 de profesorado y 2 de padres/madres)¹⁴. Los discursos de las entrevistas y los grupos de discusión son recogidos parcialmente en el texto, para que el lector pueda disponer de ejemplos del proceso de interpretación que se ha seguido para fundamentar el análisis. Este trabajo se ha centrado fundamentalmente en los datos producidos a partir de las técnicas mencionadas (entrevistas y grupos de discusión), pero la información obtenida con las observaciones también ha sido incorporada en las interpretaciones. Siendo así, los análisis, reflexiones, interpretaciones y resultados aquí expuestos son solo una parte de todo el proceso etnográfico llevado a cabo durante años.

11 | Los proyectos que han sustentado dichas investigaciones son los siguientes: “Evaluación de las actuaciones de atención educativa del alumnado inmigrante en Andalucía, (Junta de Andalucía, 2004-2006)”, “Multiculturalidad e integración de la población inmigrante extranjera en las escuelas andaluzas” (Junta de Andalucía, Proyectos de Excelencia, 2007-2010), “Éxitos y fracasos escolares. Trayectorias socioculturales de inmigrantes extranjeros y escolares autóctonos en el sistema educativo andaluz” (Ministerio de Ciencia e Innovación, Plan Nacional de I+D+i, 2010-2013) y “Construyendo diferencias en la escuela” (Ministerio de Economía y Competitividad, Plan Nacional de I+D+i, 2014-2017). Todos ellos han sido dirigidos por el profesor F. Javier García.

12 | Desde el equipo de investigación entendemos que la diversidad cultural tiene que ver con múltiples aristas y categorías que interseccionan cotidianamente funcionando de manera procesual y dinámica. No obstante la noción de diversidad cultural que sobresale en los centros educativos observados tiene que ver, principalmente, con alumnado procedente de la inmigración y con el desconocimiento de la lengua vehicular de la escuela.

13 | Una de las cuestiones que nos han llevado a abordar dicho objetivo de investigación tiene que ver con los proclamados intentos de la escuela por conseguir la igualdad, contrapuestos a los constados resultados de la misma en términos de “construcción de la diferencia” (Olmos-Alcaraz, 2009; Rubio, 2013).

14 | La selección del material analizado ha respondido al objetivo de visibilizar formas de funcionamiento del racismo entre el profesorado y las familias. Para ello se han rescatado entrevistas y grupos de discusión donde la temática principal era la “percepción del fenómeno migratorio”: significado y valoración de la presencia de la población migrante en el país y en el centro educativo, valoración del proceso de escolarización, la vida en las aulas, itinerarios escolares, problemáticas

LÓGICAS DEL FUNCIONAMIENTO DEL RACISMO EN EL CONTEXTO ESPAÑOL DESDE UNA PERSPECTIVA DE(S)COLONIAL

MIGRACIONES, IMAGINARIOS COLECTIVOS Y MITOS FUNDACIONALES DE LA NACIÓN

Siguiendo de nuevo a Grosfoguel (2012a) y su propuesta de análisis de las migraciones a la luz del enfoque de(s)colonial, retomo la idea con que comenzaba este artículo: no es posible entender algunos procesos de exclusión relacionados con los movimientos migratorios actuales sin atender a cómo funciona el racismo en cada contexto. Y algunas de las preguntas que surgen a partir de esta idea son: ¿funciona de igual manera el racismo en México, Brasil, EE.UU o España, por tomar algunos ejemplos? ¿funciona de igual manera el racismo con respecto a toda la población migrada presente en estos momentos en España? ¿racismo e inmigración van siempre de la mano? ¿a qué obedecen los procesos de racialización que dan lugar al racismo actual en España?

Las tres primeras preguntas tendrían un clarísimo “NO” por respuesta. No obstante es importante la formulación de las mismas para intentar contestar la última. Sin querer generalizar con ello, u obviar las complejidades y diversidades inherentes a los contextos mencionados, es posible señalar que en México el racismo es principalmente un racismo hacia los pueblos indígenas (Castellanos, Gómez y Pineda, 2007) a pesar del mito del mestizaje (Gall, 2004). En Brasil, el racismo es al mismo tiempo hacia las poblaciones *afro* descendientes y las poblaciones indígenas (Segato, 2007), y se articula a través de complejas y heterogéneas dinámicas raciales. El racismo en EE.UU. ha sido durante mucho tiempo principalmente un racismo anti-negro (Grosfoguel, 2007) que hunde sus raíces en la esclavitud procedente de África, a partir de lo cual se dio una fuerte asociación entre *color* y *raza*. Actualmente, y desde hace décadas, es también un racismo anti-latino (Ibídem). El racismo en España no es especialmente anti-negro o anti-latino, y de ningún modo anti-indígena. De hecho, estas poblaciones son mostradas discursivamente como ejemplos recurrentes de negación de racismo. Véase el siguiente fragmento, de una entrevista realizada a una mujer española, madre de dos hijos escolarizados en un centro educativo con elevado porcentaje de alumnado inmigrante:

(...) mis hijos sí se relacionan [con extranjeros], (...) tenemos niños de color, tenemos negros y todo normal y hablan y todo, problemas de eso no tenemos, yo lo que no quiero tampoco es que se aprovechen de las circunstancias, del hecho de decir: “yo soy inmigrante y yo necesito los papeles”, como decía una que era marroquí y estaba trabajando en España y ya lleva mucho tiempo, y decía que en Marruecos ella vivía mejor que en España y entonces le decía... ¿por qué te has ido de Marruecos?, los marroquíes también yo lo he visto aquí que vienen con exigencias..., cada uno tiene sus cosas, los sudamericanos son más educados, será por su forma de hablar o lo que sea, son otras formas diferentes (...) (Irene¹⁵, mujer española, Cádiz, marzo de 2009).

surgidas y asociadas a la presencia de este alumnado, etc.. Puede consultarse Olmos-Alcaraz (2017) para conocer las experiencias vividas por alumnado musulmán en relación a estas mismas lógicas, que –en este caso– tienen mucho que ver con un racismo de corte islamófobo.

15 | Todos los nombres de las personas entrevistadas que aparecen en el artículo son ficticios.

En la cita podemos ver cómo se hace referencia al *color* para manifestar una actitud de convivencia no racista, para seguidamente aludir a otro marcador racializado (en este caso la nacionalidad, y en concreto la marroquí) para manifestar —ahora sí— una clara actitud de rechazo al diferente: “¿por qué no te has ido a Marruecos?”. A continuación vemos cómo la persona entrevistada también habla de los “sudamericanos” como “otros”, pero como unos “otros” percibidos más cercanos al “nosotros”: “son más educados, será por su forma de hablar”. Este discurso es un ejemplo más de cómo es posible afirmar que en “España no hay racismo”, pero al mismo tiempo un ejemplo de cómo este tipo de discursos no significan que de hecho no exista el racismo. Muy al contrario con ello se pone de manifiesto cómo este funciona a partir de unas *lógicas diferentes* (Wieviorka, 2006) con respecto a otros contextos, y a partir de la racialización de unos marcadores distintos. El racismo no es menos racismo porque se argumente en base a la cultura, a la nacionalidad o a la religión, en vez de al color de piel, dado que las consecuencias —negativas— pueden tener el mismo alcance social. Grosfoguel (2012b) apela a la necesidad de reconstruir la historia colonial de cada imperio, para conocer cómo funciona el racismo en una sociedad dada, para conocer sobre dichos marcadores. En el caso español es ineludible para ello acercarnos a los imaginarios sociales sobre qué fue la “Reconquista” y qué supuso el “Descubrimiento”:

“Reconquista” y “Descubrimiento” son los dos mitos de origen de la “nación española”. Para la historiografía oficial, que responde al discurso del nacionalismo de estado españolista, ambos “hechos” —en realidad, ambos supuestos hechos— son los generadores de España como “Estado-Nación” (...) para el discurso oficial (...) son hechos históricos evidentes en sí mismos, incuestionables (Moreno, 1992: 56-57).

Porque de estos mitos fundacionales se desprenden, en gran medida, las representaciones sociales colectivas existentes alrededor de las dos poblaciones migradas de nacionalidad extranjera más importantes, cuantitativamente hablando, en la actualidad en España: marroquí y ecuatoriana¹⁶. Veamos esta cuestión con un poco más de detalle.

La “Reconquista” de Granada por parte de los Reyes Católicos terminó con la expulsión (o conversión forzosa al cristianismo) de musulmanes y judíos de la Península Ibérica. A partir de entonces los enfrentamientos entre los actuales España y Marruecos fueron continuos: primero por la práctica del contrabando y la piratería, hasta bien entrado el S. XVIII; más tarde, a partir del S. XIX, con la colonización en forma de protectorado que España ejerció sobre Marruecos (Martín, 2004). Estas relaciones, entre otros episodios más o menos virulentos, más o menos soterrados, dieron lugar a una imagen de lo “moro” repleta de prejuicios negativos, algo que llega hasta nuestros días:

16 | Actualmente España cuenta con un 12% de residentes con nacionalidad extranjera (5.711.040 personas), de los cuales casi un 14% son marroquíes y algo más de un 11% son ecuatorianos.

(...) desde el siglo VIII (con la llegada de los musulmanes a la Península Ibérica) hasta la actualidad más reciente (...) diversos episodios históricos (de distinto calado e intensidad) han favorecido el que entre los españoles se haya impuesto, de manera hegemónica, una percepción terriblemente negativa de los musulmanes (comúnmente designados moros), en la que convergen toda una variada serie de prejuicios y clisés (fanatismo, salvajismo, crueldad, lascivia, fatalismo, pereza, doblez, etc.). (...) Desde entonces fue usual la bestialización de un deshumanizado enemigo (tachado de mono, perro, etc.) al que se consideraba salvaje (Martín, 2004: 40-41).

Se trata en definitiva de una historia marcada por la violencia, y que mucho tiene que ver con la percepción actual de la población marroquí como fanática, antidemocrática, machista... imagen que vuelve a reforzarse después de los atentados del 11-S en Nueva York, 5-J en Londres, el 11-M en Madrid y más últimamente, a partir del 7E en París, cada vez que se suceden ataques de este tipo perpetrados por terroristas fundamentalistas islámicos sobre todo en territorio europeo, y que está muy presente en los medios de comunicación españoles.

La idea del “Descubrimiento”, por su parte, está plagada de nociones sobre el “otro” como “el buen salvaje” que vive en estado de naturaleza, atrasado, casi como un niño, a la espera de ser civilizado. Véase un pasaje de Ginés de Sepulveda, realizado en el siglo XVI:

Con perfecto derecho los españoles imperan sobre estos bárbaros del Nuevo Mundo, los cuales en prudencia, ingenio, virtud y humanidad, son tan inferiores a los españoles como los niños a los adultos y las mujeres a los hombres (Ginés de Sepulveda, citado en Moreno, 1992: 59).

Y véase cómo la directora de un centro de primaria entrevistada en una de las investigaciones en las que he participado hablaba del alumnado que denomina como “sudamericano”:

Normalmente [los] sudamericanos (...) el único problema que hay es que normalmente vienen más retrasados que los niños de aquí (...) sus juegos consisten en pegar, en empujar, en pelearse y claro, pues los niños, lógicamente lo rechazan, pues claro no querían jugar con él (...) ten en cuenta que el lenguaje aquí no es una barrera, tienen su giros, tienen sus casos, ellos le dicen de una manera, pero normalmente nos entendemos perfectamente con lo cual el niño puede seguir la marcha normal. Pero lo normal, el caso es que vaya más atrasado con lo cual incluso repiten curso, si porque van muy descolgados, yo estoy pensando ahora mismo en los dos últimos que nos han llegado (...) una niña que además los profesores los sacan a apoyo, pero claro también hay niños que rinden más que otros, que no tienen ningún interés y entonces personalmente, salvo un caso de un niño que vino más adelantado, los demás lo normal es que vengan o bien como los que están aquí o más

atrasados (...) NO SABÉN, es que no saben con lo cual es que no hay manera [interrupción]
(...) normalmente no es que digo que tengan un nivel más bajo, creo que allí van un curso
mucho más bajo que nosotros, o sea que llevan un desfase con respecto a nosotros (María,
directora de un Centro de Educación Primaria, Jaén, febrero de 2005)

Realzando características individuales y características que atribuye al “grupo” relacionadas con el *atraso* y lo *tosco*, lo *primitivo*.

Estos imaginarios ofrecen pistas para profundizar en el “NO” dado a la segunda pregunta que me planteaba: las lógicas de funcionamiento del racismo en España no operan de igual manera con respecto a, por ejemplo, población marroquí y población ecuatoriana. Los primeros son vistos, ya lo apuntaba más arriba, como fanáticos, antidemocráticos, machistas... y las lógicas racistas que se articulan alrededor de los mismos tienen que ver con la islamofobia. Los segundos son representados como infantiles y atrasados, por lo que podríamos hablar de un racismo de corte paternalista. Los marcadores racializados en un caso y otro son distintos.

Y hemos llegado a la tercera pregunta: ¿racismo e inmigración van siempre de la mano? Evidentemente la respuesta vuelve a ser “NO”, y lo que es más importante, no todas las discriminaciones que afectan a personas que han migrado a España son de corte racista. Durante mi trabajo de campo en escuelas he podido observar cómo el simple hecho de ser categorizado como “inmigrante”, o ser categorizado como “extranjero”, es suficiente para ponernos sobre la pista de si podemos encontrar racismo o no, aunque por supuesto tampoco podemos tomar dicho proceso de etiquetado como algo determinante en todo momento. “Inmigrante” y “extranjero” se han convertido en dos categorías sociales, al margen de que “inmigrante” haga referencia a movilidad geográfica y “extranjero” haga referencia a una situación jurídica. Como sabemos, ambas categorías pueden o no coincidir. No obstante, en el proceso de transformación de “categoría demográfica” y “categoría jurídica”, respectivamente, a “categoría social” las posibilidades de coincidencia de ambas se eliminan. Es por ello que es muy habitual ver como “inmigrantes” a personas procedentes y/o con ascendencia de países considerados “pobres” y entender que son “extranjeros” quienes proceden de países más ricos que España. Veamos un ejemplo de una entrevista realizada a un profesor de secundaria:

Es que no tienen absolutamente nada que ver por ejemplo esta niña rusa o cualquier alumno que viene con escolarización previa, con interés por seguir estudiando, con un ambiente familiar en el que el estudio es importante... que se incorpora con una capacidad de trabajo determinada, y no es lo mismo que otro alumno que... no sé, voy a poner el típico caso magrebí. Por ejemplo el alumnado que hay en (nombre del pueblo vecino) y (nombre de otro pueblo vecino) que es alumnado extranjero del primer mundo, que no son alumnos inmigrantes con el significado que le damos a la palabra inmigrante, sino que es alumnado extranjero... (Antonio, profesor de un Centro de Educación Secundaria, Granada, noviembre de 2007).

El profesor afirma que “no tiene nada que ver (...) cualquier alumno (...) con interés por seguir estudiando” con el “típico caso magrebí”. De hecho, no llega a hacer la comparación entre cualquier alumno y el alumno magrebí, pero trae a colación el ejemplo, para sugerir que este es todo lo contrario a un alumno inglés, al que “no le damos la palabra inmigrante” sino “extranjero”. Inmigrante sería, por lo tanto, igual a magrebí, y magrebí sería igual des-escolarización, desinterés, no capacidad para el trabajo escolar... cualidades negativas en el límite de lo no-humano, o al menos, muy cercanas a la noción occidental de “no desarrollado”.

Por último, intentaré dar respuesta a la tercera cuestión planteada, ¿a qué obedecen los procesos de racialización que dan lugar al racismo actual en España? Un racismo negado y ocultado; expresado muchas veces dentro de lo “políticamente correcto”; y vehiculado institucionalmente.

RACISMO ANTI-INMIGRANTE EN ESPAÑA: EL CASO DE LA POBLACIÓN MARROQUÍ EN LA ESCUELA

Uno de los grandes retos que presenta la teorización en torno a las migraciones a día de hoy sigue siendo la explicación del racismo, un racismo que opera a través de marcadores racializados relacionados con la categoría social de “inmigrante” más que con el color. *Grosso modo*, y siguiendo a Grosfoguel (2012a), podríamos decir que ello sucede porque los estudios migratorios tienden a obviar el estudio del racismo institucional y los pasados coloniales de los distintos grupos de migrantes presentes en un contexto dado, tomándolos a todos como si fuesen un grupo homogéneo. Grosfoguel distingue tres grupos en este sentido, que serían lo que él denomina “inmigrantes” sin más (personas que en realidad no son vistos como migrantes porque enseguida son integrados en la jerarquía etno-racial de los grupos dominantes. En España podríamos decir que la mayoría de los inmigrantes europeos entrarían en esta categoría: británicos y alemanes por ejemplo; que en realidad son conceptualizados como “extranjeros” y no como “inmigrantes” como mostré anteriormente). El segundo tipo sería lo que él denomina “inmigrantes coloniales” (personas que en realidad proceden de países sin lazos coloniales directos con el país al que emigran, pero que son racializados e incorporados al imaginario colectivo como si lo fuesen. Habría muchos ejemplos en España para este tipo, pero quizá es interesante reflexionar sobre cómo son representados las personas identificadas como *inmigrantes rumanos gitanos* dado que, incluso siendo comunitarios y sin tener ninguna relación histórica previa con España, son objeto directo de ataques racistas¹⁷). Por último, Grosfoguel habla de los “sujetos coloniales raciales” (aquellos grupos que tienen una larga historia colonial con el país en cuestión, y alrededor de los cuales normalmente se construyen los discursos racistas predominantes). En el caso de España es bastante representativo el estereotipo de “lo moro” referido hoy, casi en exclusiva, a la población procedente

17 | Un ejemplo de esto es la apertura de juicio al alcalde de un municipio catalán – Badalona – del Partido Popular, por un delito de racismo e incitación al odio, por el reparto en 2010 de panfletos donde se vinculaba a los gitanos rumanos con delincuencia. En dichos panfletos podían verse imágenes de gitanos rumanos con leyendas como “inseguridad” o “vandalismo” e imágenes de pintadas callejeras como “no queremos rumanos” (El País: 12/04/2013).

de Marruecos, y que recoge toda una serie de prejuicios históricos reforzados en el momento actual, como mencioné anteriormente, por los atentados terroristas perpetrados por fundamentalistas islámicos. A continuación analizaré las lógicas de construcción de este tercer tipo de “migrante”, cómo es racializado, para reflexionar sobre el funcionamiento que muestra el racismo en este caso concreto. Todo ello a partir de datos etnográficos producidos en mi trabajo de campo en escuelas.

En este sentido lo primero que destaco es precisamente la negación/ocultamiento de prejuicios y prácticas racistas al respecto. Para ello quiero mostrar el siguiente ejemplo, donde una directora de un centro de educación secundaria entrevistada ofrece un claro ejemplo de ambivalencia en el discurso:

(...) el racismo está dentro de todos incluso entre los que decimos que para nada somos racistas... pero hay matizaciones (...) no somos hasta que te toca directamente, cuando toca directamente ya la cosa se ve de forma distinta ¿entiendes? (Carmen, directora de un Centro de Educación Secundaria, Huelva, diciembre de 2006).

Cuando afirma que “los que decimos que para nada somos racistas”, solo no lo somos, hasta que nos “toca directamente”, muestra ese interés por declararse libre de prejuicios al tiempo que se reconocen episodios (¿excepcionales?) de racismo. Esta sería una de las formas de ocultamiento del racismo: negarlo a medias, o solo en algunas circunstancias.

Avanzando un poco más en esta lógica de funcionamiento del racismo vemos cómo ese interés de negación/ocultamiento se debe principalmente a una cuestión de corrección política. Así lo expresaba otro de los maestros entrevistados, a colación de una conversación mantenida sobre cómo es el enfoque intercultural en la escuela que él trabaja, reconociendo que el racismo es un problema “terrible” del que no se habla por cuestiones políticas:

Incluso no sólo no existe interculturalidad sino que hay un enfrentamiento clarísimo entre culturas. El problema del racismo es terrible. No se dice, lo que pasa es que estos temas son demasiado políticos y no se habla de ello. Es muy virulento (Ernesto, maestro de un Centro de Educación Primaria, Almería, septiembre de 2011).

Otra de las características que mencionaba sobre esa corrección política tiene que ver con no hablar de *razas*, como si ello de por sí denotara la inexistencia misma del racismo. De nuevo en la cita anterior lo vemos reflejado cuando la persona dice “hay un enfrentamiento clarísimo entre culturas”, con lo que se evidencia que son otros marcadores los que están operando en los procesos de categorización social que dan como resultado las prácticas discriminatorias racistas. Veamos la siguiente cita:

No. Racismo como lo entendemos no hay. Es decir, siempre está el típico insulto de “moro de mierda”, para que nos entendamos. Pero en el sentido de que los niños siempre intentan tirar donde más duele. “Ah, pues tú eres un racista.” ¿qué te ha dicho? Pues simplemente moro. ¿Moro? Pues sí, eres moro. A mí me puedes decir lo que tú quieras...blanco, pues blanco, si fuera chino me dirías chino, pero no racismo en el sentido de que no se integren en la clase, de que se les mantenga aparte (Pablo, profesor de un Centro de Educación Secundaria, Almería, abril de 2010).

El profesor realiza una reflexión acerca de los insultos recurrentes que los/as alumnos/as del centro donde trabaja se propinan cuando existe un conflicto. Entre ellos, sostiene, está el de “moro de mierda”, pero no cree que se trate de una provocación racista porque, argumenta, es lo mismo que si a él le llaman “blanco”. Habría varias cuestiones sobre las que reflexionar al respecto. La primera, bastante obvia, no es lo mismo decir “moro” que “moro de mierda”, como tampoco lo es decir “blanco” y “blanco de mierda”. Lo cierto es que en el contexto español resultaría harto difícil encontrar que la última etiqueta tuviera valor o funcionara en el mismo sentido, ya que no se usa, pero la enuncio para poder hacernos una idea de las posibilidades de connotación que posee decir “de mierda”. Pero es que además la categoría “blanco” no tienen ninguna carga de valor negativa en el contexto considerado, mientras que “moro” sí la tiene. Véase este otro ejemplo:

Claro, pero eso es como algo cultural... es que decir “colombiano” no es ofensivo, muchas veces dicen “el moro ese” para ofender: es como decir “mira que feo eres”, “mira que tonto eres” o “eres un moro” (Silvia, orientadora de un Centro de Educación Secundaria, Sevilla, febrero de 2006).

Y ello, entre otras cosas porque en este caso el endo-grupo (el grupo que detenta el poder para hacer las clasificaciones) es precisamente el de los “blancos”. También hemos de reparar en que la persona entrevistada toma como equivalentes ambos marcadores, *blanco* y *moro*, dado que su argumento consiste en compararlos para decir que “racismo como lo entendemos no hay”. Pero ¿no hay racismo porque en la agresión verbal del alumno no se habla de color de piel? O ¿no hay racismo porque *ser moro* se considera que es algo natural, inevitable y por lo tanto bueno?: “¿Moro? Pues sí, eres moro”. En el discurso del profesor entrevistado se puede ver cómo la categoría “moro” en el contexto analizado es una categoría racializada, porque tiene las mismas características que tradicionalmente se relacionaban con la *raza*: natural, hereditaria, insalvable, inevitable¹⁸.

La racialización de marcadores que dan lugar al racismo también, como comentaba más arriba, se caracteriza por propiciar un estado resultante de imposibilidad de conversión y/o inclusión¹⁹. Ello tiene que ver con la esencialización

18 | Ver Olmos-Alcaraz (2015) para un análisis en profundidad de las lógicas de funcionamiento de dichas categorías atendiendo a dimensiones relacionadas con lo cognitivo, lo soci-político, lo histórico y lo cultural.

19 | Este proceso con respecto lo “moro” en España acontece cuando se importan las lógicas racistas aparecidas en la conquista de las Américas en torno a los identificados como “indios” (vistos desprovistos sin alma, lo que en el imaginario de la época era equivalente a no ser humano). Durante los primeros años que sucedieron a la Reconquista la discriminación hacia los musulmanes era religiosa y su condición de humanidad no estaba cuestionada (Grosfoguel, 2012b; Maldonado-Torres, 2008).

(naturalización, biologización) de los mismos. Las diferencias se estiman tan radicales que no existe la mínima posibilidad de disolverlas:

El porcentaje más alto de inmigrantes que nos llega son de África, marroquíes y subsaharianos y ellos tienen una cultura, una estructura social que es completamente distinta a la nuestra, pero completamente distinta y encima aparte de eso el grado de integración de ellos no sé, no lo puedo calificar, pero no creo que sea muy alto, entonces somos sociedades que chocan y ellos llegan aquí y parece que quieren imponer sus cosas (...) en temas de religión te estoy hablando. Entonces yo por esa parte los veo a ellos muy poco tolerantes (Alberto, jefe de estudios de un Centro de Educación Infantil y Primaria, Huelva, noviembre de 2006).

En la cita anterior el profesor entrevistado sostiene, hablando de Marruecos, que “tienen una cultura completamente distinta a la nuestra”, “somos sociedades que chocan” y “ellos llegan aquí y (...) quieren imponer sus cosas”. Con ello se refiere esencialmente a la religión. De hecho la mayoría de los prejuicios racistas que se esgrimen hacia la población marroquí (o de ascendencia marroquí) en España tienen como excusa el Islam, lo cual no significa que se trate de un conflicto religioso en sí, porque —en este caso— la *religión* es la categoría racializada, es el criterio utilizado para inferiorizar al exo-grupo bajo la línea de lo establecido por el endo-grupo como humano. Es por ello que muchos hablan de un racismo islamófobo, dado que este “se orienta básicamente hacia aquellos que hemos definido como musulmanes, independientemente de que lo sean o no, e incluso de cómo ellos mismos se identifiquen” (Rosón, 2012: 170). En la base de estos discursos existe un gran desconocimiento del Islam como religión y un proceso de homogeneización de gran importancia. Una de las ideas que se derivan de esta imagen del marroquí musulmán es que es “intolerante”. Esta idea además se traslada con bastante frecuencia a las relaciones de opresión del hombre hacia la mujer que, se esgrime, fomenta el Islam como religión:

Hay insultos, agresiones... Las tengo perfectamente estudiadas y hay “moro, no sé qué, moro, no sé cuántos”, y a mí me están preocupando muchísimo un tipo de agresiones que se dan ahora que son de género, hacia las mujeres. Hay una actitud incluso hacia los... yo pienso que ahora mismo las alumnas que tenemos especialmente sufren la agresión no sólo por parte de la comunidad extraña, sino también de sus propios, de los suyos propios, de los marroquíes (Concha, profesora de un Centro de Educación Secundaria, Almería, abril de 2012).

Cayendo de nuevo en el error de ver una única forma de entender y poner en práctica el Islam: como intolerante hacia otras religiones, como intolerante hacia la igualdad de género, como intolerante hacia la libertad, en general. La cuestión del velo islámico es una de las más complicadas en este sentido, no habiendo por el momento acuerdos entre quienes ven en su uso un signo de opresión hacia la mujer apoyado

por prácticas religiosas; y entre quienes no ven en su uso –siempre en todos los casos– muestras de sumisión/opresión, argumentando que en ocasiones respondería a una muestra de reivindicación identitaria y/o resistencia al racismo que rompe con el estereotipo de la mujer como víctima pasiva²⁰. Relacionado con esto podemos encontrar el estereotipo del hombre inmigrante marroquí (musulmán) que es visto como “autoritario” porque su religión es definida esencialmente anti-democrática, y por defecto, él también:

Es que ellos se creían con el derecho de... porque como ellos han venido los primeros a España pues ya se veían con el derecho de que le iban a seguir contratando porque son así, porque son personas que ellos son más racistas que nosotros en ese sentido porque ellos vienen e imponen, se creían que ellos iban a venir todas las temporadas aquí a hacer la campaña de la fresa y que iban a cobrar lo que ellos quisieran (Yolanda, mujer española, madre de dos alumnas de Educación Primaria, Huelva, febrero de 2006).

Lo que está en íntima conexión con una atribución de “fanatismo” a todo lo que suene a musulmán:

Con lo fanáticos que son, simplemente con ver el televisor todos los días ya te sobra y te basta para saber la clase que son porque tienes a los peruanos, a las polacas que han venido, y una cosa normal no sé... en la clase de mi hijo, una rubita, una niñita polaca y mira el angelito... y sin embargo los moros son más de maldad, tienen una condición que no, que no es lo mismo. Y son todos inmigrantes (Francisca, mujer española, madre de un alumno de Educación Primaria, Huelva, marzo de 2006).

Otro de los estereotipos históricos, que sigue vigente en la actualidad, tiene que ver con la idea del “musulmán deseoso de venganza” capaz de hacer cualquier cosa por recuperar aquello que le fue arrebatado después de la expulsión de la Península Ibérica (Martín, 2004). Véase cómo lo argumenta una madre española al ser entrevistada acerca su opinión sobre la llegada de inmigrantes a la escuela de sus hijos, ofreciendo además comparativas con inmigrantes de otras procedencias:

(...) muchos de ellos vienen sin papeles no porque su gobierno no le quiera dar papeles sino porque son verdaderos delincuentes que vienen aquí para aprovecharse, no te digo que no vengan muchísimas personas honradas, tú ves mira los peruanos, toda esa gente de Latinoamérica yo los veo distintos, los moros... no es que sea racista, pero mi marido los ha tenido en el barco y dice que prefiere cualquier persona de cualquier raza que venga pero moros no..., son traicioneros, son rencorosos (...) (Olga, mujer española, madre de una alumna de Educación Primaria, Cádiz, enero de 2007).

20 | Pueden consultarse los trabajos de Abu-Lughod (2013) para un análisis detallado sobre las visiones que Occidente suele tener y difundir de las mujeres musulmanas como víctimas del Islam, frente a las complejas realidades estas mujeres enfrentan en realidad, para nada reductibles a dichos clichés.

El marroquí, en tanto que “moro”, es representado como una *raza*, esencialmente vil y maliciosa.

Existen, por otra parte, otra serie de clichés más relacionados con el aspecto físico, que ahondan aún más en el proceso de des-humanización descrito. Por ejemplo, es relativamente frecuente encontrar ideas preconcebidas sobre las pautas de higiene y cuidado personal:

Participante 2: sí, es que llega una edad que llevar pañuelo significa estar prometida.

Participante 4: y lo que pasa también es que llevar pañuelo también esconde algunas cosas, porque una niña el año pasao escondía piojos...

Risas

Participante 3: es las estadísticas son una cosa y la realidad otra

Participante 2: la falta de higiene conlleva... (Grupo de Discusión, maestras/os de un Centro de Educación Secundaria, Almería, marzo de 2012).

Estos discursos denotan una falta de compromiso por aceptar formas de ser “otras”, y que en el caso del velo islámico se alzan de manera importante. Bajo estos comentarios no puedo ver más que posiciones intolerantes, discriminatorias y racistas, camufladas –eso sí– bajo una crítica auto-legitimada hacia la diversidad, definida en términos de inferioridad *contaminante*.

Se trata de atributos prejuiciosos que teniendo como excusa la religión establecen la imposibilidad de conversión del “otro” (entienden también, por la tanto, como imposible la convivencia y la integración en términos de interculturalidad), establecen una otredad total que estigmatiza (Goffman, 2001), y uniformiza la diversidad para denostarla a través de un proceso de racialización que deshumaniza, en este caso, al/la inmigrante marroquí. No se trata de la inferiorización de una religión, sino de la inferiorización de las personas que –se percibe– la practican.

A MODO DE EPÍLOGO

El racismo sigue siendo un problema vigente en nuestras sociedades, un problema que tiende a ignorarse, más aún en momentos de gran incertidumbre social como el actual, donde todo tiende a interpretarse en clave exclusivamente económica, incluidos los movimientos migratorios y las dinámicas de exclusión que gravitan alrededor de los mismos. Véase la tragedia que está aconteciendo en el Mediterráneo en la actualidad, producto del éxodo de personas de países con conflictos bélicos y las reacciones de la Unión Europea al respecto, negando toda posibilidad de petición de asilo a las mismas o externalizando el problema y las responsabilidades. Es necesario tomar conciencia de los peligros que ello entraña, para visibilizar el problema y buscar soluciones efectivas al respecto.

En este proceso de toma de conciencia es fundamental partir del racismo como algo que es “aprendido” (Van Dijk, 2009), y que por lo tanto que puede “des-aprenderse”. No podemos quedarnos sin más en una posición cómoda de inevitabilidad donde todo quede justificado aludiendo a que –como decía una de las personas citadas más arriba– “no somos [racistas] hasta que nos toca directamente”; lo que es igual a asumir que “todos somos racistas”, como si ello legitimara y justificara la tolerancia pasiva que nuestra sociedad tiene ante las situaciones de discriminación descritas. Es en la educación donde la sociedad tiene una de las mayores bazas contra el racismo. Pero para ello hemos de entender la misma de una forma amplia, no circunscrita a los espacios escolares formales exclusivamente, entendida como conjunto de procesos transmisión y adquisición cultural que impregnan y están presentes en todo: medios de comunicación, instituciones formales y no formales, etc.

Por otro lado, es fundamental que el “otro” (racializado, explotado, marginado, excluido) forme parte de la solución del problema. No podemos seguir por más tiempo pensando por los “otros”, pensando en qué será mejor para ellos al tiempo que ignoramos sus percepciones y experiencias personales de unas realidades que les afectan directamente. Sería, por lo tanto, indispensable la incorporación de otras voces dentro de las posibles soluciones a la problemática expuesta. La participación política de los/as inmigrantes, en este sentido, es un reto ineludible para las sociedades democráticas actuales. Pero también su visibilización en las instituciones académicas, en el campo de la producción científica y como productores de conocimientos *otros*.

Por último, una reflexión respecto a cómo se ha venido desarrollando la investigación sobre migraciones en las últimas décadas, dado que es muy útil vincular la misma con el estudio del racismo. El/la inmigrante es hoy en las sociedades occidentales una figura de alteridad total (Olmos-Alcaraz, 2008, 2010, 2015), profundamente desacreditado/a y tremendamente des-humanizado/a. La comprensión de las dinámicas de construcción de la diferencia (García, Granados y Pulido, 1999) que dan lugar a esta situación han de ser analizadas a la luz del funcionamiento del racismo (Wieviorka, 2006) en cada contexto determinado. Para ello resulta muy revelador y enriquecedor atender a las propuestas del enfoque de(s)colonial (Grosfoguel, 2012a), dado que permite tomar en consideración puntos de vista y versiones de la realidad tradicionalmente ignoradas por las formas de hacer de las epistemologías más euro-centradas.

Antonia Olmos Alcaraz es Licenciada en Sociología y Doctora en Antropología Social por la Universidad de Granada (España). En la actualidad es Profesora Titular de Universidad en el Departamento de Antropología Social de la Universidad de

Granada, e investigadora en el Instituto de Migraciones de la misma universidad. Sus líneas de investigación son “Alteridad/Identidad”, “Racismo e inmigración”, “Políticas Migratorias y Educación” y “metodologías etnográficas”.

CONTRIBUCIÓN DE AUTORÍA: No se aplica.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ABU-LUGOD, Lila. 2013. *Do muslim women need saving?* Harvard University Press: Cambridge.
- ARANGO, Joaquín. 2000. “Enfoques conceptuales y teóricos para explicar la migración”. *Revista Internacional de Ciencias Sociales*, Madrid, n. 165: 33-47. Disponible en: <<http://www.centrocultural.coop/descargas/periodicas/revista-internacional-de-ciencias-sociales-n-165.html>>. Acceso en: jun. 2016.
- BARKER, Martin. 1981. *The new racism: conservatives and the ideology of the tribe*. Ed. Junction Books: Londres.
- BALIBAR, Etienne. 1988. “¿Existe el neo-racismo?”. En BALIBAR, E. y WALLERSTEIN, I. (eds.), *Race, nation, classe: les identités ambiguës*. La Découverte: París. pp. 31-48.
- CASTELLANOS, Alicia; GÓMEZ, Jorge; PINEDA, Francisco. 2007. “El discurso racista en México”. En VAN DIJK, T. A. (coord.), *Racismo y discurso en América Latina*. Gedisa: Barcelona, pp. 285-322.
- CASTRO, Santiago; GROSGOQUEL, Ramón. 2007. “Prólogo. Giro decolonial, teoría crítica y pensamiento heterárquico”. En CASTRO, S. y GROSGOQUEL, R. (eds.), *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Bogotá, Siglo del Hombre Editores, IESCO-UC, Pontificia Universidad Javeriana, Instituto de Estudios Sociales y Culturales, pp. 9-23.
- CEA-D'ANCONA, M^a Ángeles. 2002. “La medición de las actitudes ante la inmigración: evaluación de los indicadores tradicionales de “racismo””. *Revista Española de Investigaciones Sociológicas*, Madrid, v.99, n.2: 87-111.
- COLORADO, Cesar. 2011. “Teun Van Dijk: Las ropas nuevas del racismo”. *Revista de divulgación científica y tecnológica de la universidad veracruzana*, Veracruz, vol. 24, n. 2: 44-50. Disponible en: <<https://www.uv.mx/cienciahombre/revistae/vol24num2/articulos/entrevista/>>. Acceso en: jun. 2015.
- DUSSEL, Enrique. 1996. *Filosofía de la liberación*. Ed. Nueva América: Bogotá.
- DEL OLMO, Margarita. 2012. “Yo ya he desistido de decir que soy española: ingredientes para una definición del racismo como mecanismo social”. En HERNÁNDEZ, C. (coord.), *Racismo y educación. De la invisibilidad a la evidencia*. Editorial Complutense: Madrid, pp. 17-25.

FAIRCLOUGH, Norman. 2001. *Lenguaje and power*. Ed. Longman: Harlow.

FALLADA, Juan Ramón. 2011. "Acerca de las políticas de inmigración. Entre el racismo institucional y la lucha contra la discriminación étnica y racial". *Derechos y libertades. Revista del Instituto Bartolomé de las Casas*, Madrid, n. 25, pp. 309-346. Disponible en: <<http://e-archivo.uc3m.es/bitstream/handle/10016/17112/DyL-2011-25-fallada.pdf?sequence=5>>. Acceso en: abr. 2015.

FANON, Frantz. 1953. *Piel negra, máscaras blancas*. Ed. ABRAXAS: Buenos Aires.

FERNÁNDEZ, Mercedes; VALBUENA; Consuelo; CARO, Raquel. 2015. *Evolución del racismo, la xenofobia y otras formas de intolerancia en España. Informe-Encuesta 2015*. Ed. OBERAXE: Madrid.

FOUCAULT, Michel. 1970. *La arqueología del saber*. Ed. Siglo XXI: México.
_____. 1992. *Genealogía del racismo*. Ed. La Piqueta: Madrid.

GALL, Olivia. 2004. "Identidad, exclusión y racismo: reflexiones teóricas sobre México". *Revista Mexicana de Sociología*, México D.F., v.66, n 2: 221-259. Disponible en: <<http://www.jstor.org/stable/3541457>>. Acceso en: jun. 2015.

GARCÍA, Francisco Javier; GRANADOS, Antolín; PULIDO, Rafael. 1999. "Reflexiones en diversos ámbitos de construcción de la diferencia". En GARCÍA, F. J. y GRANADOS, A. (eds.), *Lecturas para educación intercultural*. Trotta: Madrid, pp. 15-76.

GLICK, Nina; BASCH, Linda; BLANC-SZANTON, Cristina (eds.). 1992. *Towards a Transnational Perspective on Migration: Race, class, ethnicity an nationalism reconsidered*. Ed. Academy of Science: New York.

GOFFMAN, Erving. 2001. *Estigma. La identidad deteriorada*. Ed. Amorrortou: Buenos Aires.

GOLDBERG, David. 1993. *Racist Culture: Philosophy and the Politics of Meaning*. Ed. Blackwell: Oxford y Cambridge.

GROSGOUEL, Ramón. 2007. "Migrantes coloniales caribeños en los centros metropolitanos del sistema-mundo. Los casos de Estados Unidos, Francia, los Países Bajos y el Reino Unido". *Documentos CIDOB. Migraciones*, Barcelona, v. 13: 1-51.

_____. 2004. "Race and Ethnicity or Racialized Ethnicities?: Identities within Global Coloniality". *Ethnicities*, Auckland/Bristol, v.4, n.3: 315-336.

_____. 2007. "Latinos(as) y la descolonización del imperio estadounidense en el siglo XXI". *Tabula Rasa*, Bogotá, n. 6: 115-135. Disponible en: <<http://www.revistatabularasa.org/numero-6/grosfoguel.pdf>>. Acceso en: ene. 2014.

_____. 2009. "Los derechos humanos y el antisemitismo después de Gaza". *Universitas humanistica*, Bogotá, n. 68, pp. 157-177. Disponible en: <<http://www.scielo.org.co/pdf/unih/n68/n68a10>>. Acceso en: abr. 2016.

_____. 2011a. "La descolonización del conocimiento: diálogo crítico entre la visión descolonial de Frantz Fanon y la sociología descolonial de Boaventura de Sousa Santos". En VIANELLO, A. y MANÉ, B. (coords.), *Formas-otras. Saber, nombrar, narrar, hacer*. Barcelona, CIDOB, pp. 97-108. Disponible en: <http://www.cidob.org/en/publications/publication_series/monographs/monographs/formas_otras_saber_nombrar_narrar_hacer>. Acceso en: may. 2016.

_____. 2011b. "Racismo epistémico, islamofobia epistémica y ciencias sociales coloniales". *Tabula Rasa*, Bogotá, n. 14: 341-355. Disponible en: <<http://www.revistatabularasa.org/numero-14/15grosfoguel.pdf>>. Acceso en: abr. 2016.

_____. 2012a. *Sujetos coloniales: una perspectiva global de las migraciones caribeñas*. Ed. Abya Yala: Quito.

_____. 2012b “El concepto de <<racismo>> en Michel Foucault y Franz Fanon: ¿Teorizar desde la zona del ser o desde la zona del no-ser?”. *Tabula Rasa*, Bogotá, n. 16: 79-102. Disponible en: <<http://www.revistatabularasa.org/numero-16/05grosfoguel.pdf>>. Acceso en: jun. 2013.

MALDONADO-TORRES, Nelson. 2008. “Religion, conquête et race dans la fondation du monde moderne/colonial”. En MESTIRI, M., GROSFOGUEL, R. y SOUM, E. Y. (eds.), *Islamophobie dans le Monde Moderne*. París, IIT, pp. 205-238.

MARTÍN, Eloy. 2004. “Maurofobia/ islamofobia y maurofilia/islamofilia en la España del siglo XXI”. *Revista CIDOB d'Afers Internacionals*, Barcelona, n. 66-67, pp. 39-51. Disponible en: <http://www.cidob.org/layout/set/print/articulos/revista_cidob_d_afers_internacionals/maurofobia_islamofobia_y_maurofilia_islamofilia_en_la_espana_del_siglo_xxi>. Acceso en: dic. 2014.

MEMMI, Albert. 2010. “El racismo. Definiciones”. En OHOFFMANN, O. y QUINTERO, O. (coords.), *Estudiar el racismo. Textos y herramientas*. México, AFRODESC, EURESCL, pp. 53-72. Disponible en: <<http://www.ird.fr/afrodesc/>>. Acceso en: feb. 2016.

METROSCOPIA. 2011. *Valores, actitudes y opiniones de los inmigrantes de religión musulmana. Quinta oleada del barómetro de opinión de la comunidad musulmana de origen inmigrante en España*. Madrid. Disponible en: <http://www.interior.gob.es/documents/642317/1201485/Valores%2C%20actitudes+y+opiniones+de+los+inmigrantes+de+religi%C3%B3n+musulmana+%28NIPO+126-11-022-1%2.pdf/obf98a9b-bd97-490f-8e53-0e6885a34e0a>. Acceso en: ene. 2019.

MIGNOLO, Walter. 2002. *Historias locales/diseños globales. Colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo*. Ed. Akal: Madrid.

MORENO, Isidoro. 1992. “América y el nacionalismo de estado español del IV al V Centenario”. *Estudios Regionales*, Málaga, n. 34: 53-78.

OLMOS-ALCARAZ, Antonia. 2008. “Estudiar migraciones desde la Antropología Social: una investigación sobre la construcción social de la alteridad en contextos educativos”. *Revista Migraciones*, Madrid, n.23: 151-17.

_____. 2009. *La población inmigrante extranjera y la construcción de la diferencia: discursos de alteridad en el sistema educativo andaluz*. Tesis Doctoral. Departamento de Antropología Social Universidad de Granada. Granada, Ed. Universidad de Granada.

_____. 2010 “Construcción discursiva del alumno inmigrante extranjero en Andalucía: el otro en nuestras escuelas”. *Revista de Educación*, Madrid, n. 353: 469-493.

_____. 2015. “Análisis crítico de discurso y etnografía: una propuesta metodológica para el estudio de la alteridad con poblaciones migrantes”. *Empiria. Revista de Metodología de Ciencias Sociales*, Madrid, n. 32: 103-128. Disponible en: <http://revistas.uned.es/index.php/empiria/article/view/15311>. Acceso en: ene. 2019.

_____. 2017. “<<Los malos a mí no me llaman por mi nombre, me dicen moro todo el día>>: una aproximación etnográfica sobre alteridad e identidad en alumnado inmigrante musulmán”. *Empiria. Revista de Metodología de Ciencias Sociales*, n. 38, pp. 85-107. Disponible en: <http://revistas.uned.es/index.php/empiria/article/view/19708>. Acceso en: ene. 2019.

OLMOS-ALCARAZ, Antonia; RUBIO, María. 2014. "Imaginario sociales sobre <<la/el buen y la/el mal estudiante>>: sobre la necesidad de un análisis interseccional para entender las lógicas de construcción de la diferencia hacia el alumnado <<inmigrante>>" En CUCALÓN, P. (ed.), *Etnografía de la escuela y la interseccionalidad*. Madrid, Traficantes de Sueños, pp. 9-15.

OLMOS-ALCARAZ, Antonia; RUBIO, María; BOUACHRA, Ouafaa. 2017. "From Tattoos, veils and notebooks: representations of otherness and identity construction processes in young students with migrants backgrounds in Spain". *Ambivalências*, Sergipe, vol. 9, n. 5: 61-86. Disponible en: <https://seer.ufs.br/index.php/Ambivalencias/article/view/6653>. Acceso en: ene. 2019.

PORTES, Alejandro. 2001. "Inmigración y metrópolis: reflexiones acerca de la historia urbana". *Migraciones Internacionales*, Tijuana, vol. 1, n.1: 111-134. Disponible en: <http://www.colef.mx/migracionesinternacionales/revistas/MI01/n01-111-134.pdf>. Acceso en: mar. 2017.

_____. 2007. "Un diálogo Norte-Sur: el progreso de la teoría en el estudio de la migración internacional y sus implicaciones". En ARIZA, M. y PORTES, A. (coords.), *El país transnacional, migración mexicana y cambio social en la frontera*. México, UNAM-IIS, pp. 15-40.

QUIJANO, Aníbal. 2000. "Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina". En LANDER, E. (comp.), *Colonialidad del saber, eurocentrismo y ciencias sociales*. Buenos Aires, CLACSO-UNESCO, pp. 201-246.

QUINTERO, Oscar. 2010. "Racismo y algunas definiciones y aproximaciones desde las ciencias sociales". En HOFFMANN, O. y QUINTERO, O. (coords.), *Estudiar el racismo. Textos y herramientas*. México, AFRODESC, EURESCL, pp. 4-22. Disponible en: <http://www.ird.fr/afrodesc/>. Acceso en: feb. 2016.

ROSÓN, Javier. 2012. "Discrepancias en torno al uso del término *islamofobia*". En MARTÍN, G. y GROSGUÉL, R. (eds.), *La islamofobia a debate*. Madrid, Casa Árabe, pp. 167-189.

RUBIO, María. 2013. *Construyendo diferencias desde retóricas de la igualdad. El caso del alumnado denominado latinoamericano en la etapa de educación secundaria obligatoria*. Tesis Doctoral. Departamento de Antropología Social Universidad de Granada. Granada, Ed. Universidad de Granada.

SANTOS, Boaventura de Sousa. 2010. *Epistemologías del Sur*. Ed. Siglo XXI: México.

SEGATO, Rita Laura. 2007. *La Nación y sus Otros: raza, etnicidad y diversidad religiosa en tiempos de Políticas de la Identidad*. Ed. Prometeo: Buenos Aires.

SOS RACISMO. 2017. *Informe Anual 2017 sobre el racismo en el estado español*. Donostia. Disponible en: <https://soseracismo.eu/tag/informe-2017/>. Acceso en: ene. 2019.

TAGUIEFF, Pierre André. 1987. *La forcé du préjugé. Essai sur le racisme et ses doubles*. Ed. La Découverte: París.

TERRÉN, Eduardo. 2002. "El racismo y la escuela: clima, estructura y estrategias de representación". *Migraciones*, Madrid, n.12, pp. 81-102.

VAN DIJK, Teun A. 1997. *Racismo y análisis crítico de los medios*. Ed. Paidós: Barcelona.
_____. 2009. *Discurso y poder*.
Ed. Gedisa: Barcelona.

WADE, Peter. 2010. "Raza y naturaleza humana". *Tabula Rasa*, Bogotá, n. 14: 205-226. Disponible en: <http://www.revistatabularasa.org/numero-14/09wade.pdf>. Acceso en: sep. 2016.

WALSH, Catherine. 2009. *Interculturalidad, Estado, sociedad. Luchas (de)coloniales de nuestra época*. Ed. Universidad Andina Simón Bolívar / Abya-Yala: Quito.

WIEVIORKA, Michel. 2006. "La mutación del racismo". *Migraciones*, Madrid, n. 19: 151-163.

Recebido em 5 de junho de 2017. Aceito em 11 de fevereiro de 2020.