

Geo-etnicización, racialización y pobreza en la praxis regional latinoamericana

Geo-ethnicization, racialization and poverty in the Latin American regional praxis

Nicolás Jean Pierre

Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM)

jjeanpierrenicolas@gmail.com

Resumen

El presente artículo pretende abordar el racismo, desde una perspectiva ontológica, como la capacidad creativa de las relaciones raciales en la praxis social latinoamericana; en otros términos, como una herramienta de producción de identidades colectivas. Desde esta perspectiva, se plantea que la idea de raza no es sólo un instrumento de dominación social, sino también un mecanismo de invención de sujetos sociales. Asimismo, busca entender cómo el nuevo discurso racial vincula la geopolítica con lo étnico o, mejor dicho, cómo el proceso de etnicización y de desarrollo desigual construye una nueva conciencia geopolítica racial más contundente en la praxis regional latinoamericana. En este rumbo de la nueva conciencia geopolítica racial, la pobreza no se concibe como un fenómeno histórico social, sino como un rasgo etnocultural.

Palabras clave: Geo-etnicización; Racismo; Neoracismo; Pobreza; Geopolítica

Abstract

This article tries to analyze the racism from an ontological perspective, as a creative ability of race relations in the Latin American social praxis; rather, as a production tool of collective identities. From this perspective, it arises that the idea of race is not only an instrument of social domination, but also a mechanism of invention of social subjects. Also, it tries to understand how the new racial speech links the geopolitics and ethnicity, or rather, how the ethnicization process and uneven development build a new stronger consciousness of geopolitical race in Latin American regional praxis. In the new geopolitical racial consciousness, poverty is not conceived as a social historical phenomenon, but as an ethno-cultural streak.

Keywords: Geo-ethnicization; Racism; Neo-racism; poverty; Geopolitics

Hoy en día, asistimos a un nuevo debate sobre el racismo. Se impone la hipótesis de un “neoracismo”, un fenómeno discriminatorio transnacional que rebasa el racismo clásico con fundamentación biológica. Etienne Balibar habla de una renovación de los movimientos y de las políticas racistas que asienta en la antropología y la filosofía de la historia para legitimar las políticas de exclusión (Balibar, 1991: 32). El neoracismo no se asienta en la defensa de la superioridad de una raza frente a las demás, ni en la necesidad de mantenerla aislada o separada del resto dentro de una comunidad o un país. El nuevo racismo toma acto de las reivindicaciones de las minorías etnoculturales y la lucha contra la hegemonía cultural, y las usa contra la idea de la supresión de las distancias culturales y la mezcla de las culturales. Las conductas humanas ya no se explican los rasgos fenotípicos, sino por la pertenencia cultural.

Para dar cuenta de este nuevo debate teórico sobre el racismo en la praxis regional latinoamericana, opto por el concepto de geo-etnicización y racialización de las relaciones sociales. El primero introduce las interpretaciones geopolíticas en los discursos étnicos; el segundo subraya el valor normativo de la etnicidad en la organización de la praxis regional latinoamericana. En este sentido, lo que me interesa aquí no es el racismo en sus múltiples manifestaciones históricas, sino la capacidad productiva del racismo y su aplicación en la problemática en el proceso de desarrollo desigual.

1. El nuevo debate sobre el racismo

El concepto de geo-etnicización dialoga críticamente con las recientes investigaciones sobre la cuestión racial. Por ejemplo, según Balibar, el nuevo racismo es “un fenómeno social total” que tiene una dimensión teórica y una dimensión práctica, tanto en lo que se refiere a sus objetos que a sus sujetos. En su dimensión práctica, las manifestaciones raciales son formas de violencia, de desprecio, de intolerancia, de humillación, de explotación. En su dimensión teórica, las cuestiones raciales articulan discursos y representaciones en torno a estigmas de alteridad, como necesidad de profilaxis, segregación o purificación del cuerpo social antes de cualquier perspectiva promiscuidad de mestizaje. Este último, el racismo teórico, Balibar lo llama el “racismo culto” (Balibar, 1991: 32), un racismo que mezcla no-reconocimiento y un violento deseo de conocimiento de las relaciones sociales. Es decir, “un racismo sin racismo, un racismo cuyo tema dominante no es la herencia biológica, sino la irreductibilidad de las diferencias culturales; un racismo que, a primera vista, no postula la superioridad de determinados grupos o pueblos respecto a

otros, sino simplemente la nocividad de la desaparición de las fronteras, la incompatibilidad de las formas de vida y de las tradiciones... (Balibar, 1991: 37). Un “metarracismo”, un racismo de segunda categoría que resulta del conflicto entre racismo y antirracismo; como teoría, políticamente operativa, de las causas de la agresividad social.

Desde este punto de vista, concluyó Michel Vieviorka, existe dos racismos: racismo de desigualdad biológica y racismo de la diferencia.

No habría uno sino dos racismos, escribió Vieviorka: el racismo clásico, el que naturaliza al Otro en nombre de una supuesta inferioridad biológica y se apoya en la ciencia para intentar demostrarla y así subrayar mejor una desigualdad que se encuentra ella misma en el fundamento de las prácticas de explotación; y el racismo reciente, que hace hincapié en un principio de diferencia para rechazar las otras culturas en nombre de la pureza y de la especificidad de la propia, apartándose de todo universalismo, para, al contrario, promover un relativismo cultural exacerbado. El primer racismo, que podría llamarse de desigualdad, considera que el otro tiene su lugar en la sociedad, en la nación o en el imperio, con la condición de que sea aminorado, confinado en lo más bajo de las relaciones de producción, explotado y sobreexplotado; el segundo, que podría llamarse diferencialista, considera que el otro es irreductiblemente diferente por su cultura (y lo dijimos, bajo la cultura se perfila la naturaleza, la raza), que constituye un peligro para la sociedad o para la nación, y por lo menos hay que mantenerlo apartado, segregarlo y, mejor aún, expulsarlo, incluso destruirlo en casos extremos (Vieviorka, 1994).

Según Michel Vieviorka, el nuevo racismo y su consiguiente debate entre racismo de desigualdad y racismo de diferencia, representan un enfoque teórico compartido entre las Escuelas estadounidense, inglesa y francesa: “el ‘racismo simbólico’ era norteamericano, el neo-racismo (new racism), inglés y el ‘racismo diferencialista’, francés (Viedvorka, 1994). “¿Qué hay de común, preguntó Vieviorka, entre el racismo cornial y el que afecta, en numerosas sociedades occidentales contemporáneas, a los judíos o a los gitanos; entre el racismo que aminora para explotar mejor y el que destruye y rechaza; entre el racismo que se funda en rasgos fenotípicos y el que persigue encarnizadamente diferencias físicas o genéticas que realmente no se pueden encontrar (Vieviorka, 1994)?” ¿Existe una unidad teórica y práctica del fenómeno racista? Para dar cuenta de una posibilidad del racismo en el contexto mundial caracterizado por el entrecruzamiento de etnicidades, Eduardo Terrén adopta un método histórico que, partiendo de la modernidad, clasifica los aportes teóricos a la cuestión racial en cuatro grandes escuelas (Terrén, 2002).

1. El racismo de inferiorización, acuñado por la Escuela anglosajona y francesa, que trata de ver en la raza como fenómeno natural y biológico y determina los rasgos físicos como los rasgos sociales y culturales. El racismo de inferiorización o la doctrina de la desigualdad de las razas se basa en la eugenesia como propuesta teórica que trata de corregir la degeneración capitalista y la pérdida de lo que Gobineau llamaba la *noblesse de race*. El racismo de inferiorización corresponde a las sociedades coloniales y a la primera fase de construcción del nacionalismo. Los primeros sociólogos estadounidenses, por ejemplos, asocian la idea de la lucha de las razas con la teoría de la selección natural de Darwin en el discurso político-empresarial y construyeron a la vez un nuevo enfoque sociológico de la cuestión racial y una nueva fundamentación de la desigualdad racial.
2. El racismo de socialización o asimilación, auspiciado por la Escuela de Chicago después de la guerra de Secesión y con el auge del nacionalismo estadounidense, que trata de promover las condiciones sociales que favorecen el desarrollo del mestizaje de los elementos raciales o la convivencia del *meltingpot*, con énfasis en el elemento blanco en la construcción del Estado-nación. El “ethos nacional” pone su confianza en una sociología de las relaciones étnicas, construida sobre una teoría del equilibrio social y el consenso cultural, como parte de la solución del problema de una sociedad multirracial.
3. El racismo psicosociológico con fuerte potencial de exterminación, teorizado por la Escuela de Frankfurt, junta con la Universidad de Columbia, al observar el antisemitismo en Alemania nazi. Los teóricos de ambas Escuelas afianzaron un estudio de las relaciones interraciales, basado en el equilibrio entre psicología y sociología para entender las características psicológicas del aparato político e ideológico y perfilar la relación de dichas características con determinados procesos de socialización. A partir de ahí, el prejuicio racista se define “como una actitud mental hacia una persona que pertenece a un grupo, simplemente por el hecho de pertenecer a ese grupo y por, supuestamente, por ello mismo, tener las cualidades objetadas adscritas a ese grupo” (Terrén, 2002: 24). El racismo psicosociológico desplazó el objeto del estudio sociológico, centrado en el ámbito de la cultura y de las relaciones interraciales, hacia la estructura psicológica, es decir, el aparato político e ideológico del agente racista.
4. El racismo de diferencia o racismo cultural, derivado CulturalSturdies. De esta escuela, salieron dos corrientes de estudio de la etnicidad muy destacables: situacionismo y primordialismo. La primera que relaciona la etnicidad con la afiliación o la identificación que emerge de una relación interétnica. La segunda,

percibiendo los problemas que pueden plantear el fenómeno de la descolonización para ciudadanía dominante, desarrolló una visión de la etnicidad como factor principal de la condición humana. Esta última, la corriente primordialista de la etnicidad, se basa en una supuesta in-asimilación de las diferencias culturales; la categoría de inmigración como nuevo sustituto de raza. Como apuntó Balibar, “de la teoría de las razas o de la lucha de las razas en la historia humana, tanto si se asienta sobre bases biológicas como psicológicas, pasamos a una teoría de las relaciones étnicas en la sociedad (Balibar, 1991: 33)”.

Este breve apunte histórico de los aportes teóricos a la cuestión racial permite ver que la diferencia entre racismo clásico y neorrociasmo permanece en el marco del nacionalismo y del Estado-nación. No toma en cuenta la articulación de lo local y de lo global en las prácticas raciales; tampoco explica las características y propiedades comunes entre el racismo de desigualdad y el racismo de diferencia, incluso la naturaleza históricamente cambiante del racismo. Además la oposición binaria entre racismo clásico y nuevo racismo parece necesariamente insuficiente en el periodo de descolonización, periodo de crisis de los valores de la modernidad. El “concepto de descolonización, como apuntó el mismo Terrén, no se refiere solamente a una simple transferencia de poderes de las metrópolis a las colonias, sino también a la problematización de los prejuicios, de los complejos de superioridad de los dominantes y de los complejos de inferioridad de los dominados” (Terrén, 2002: 29). La descolonización es un proceso en que situaciones políticas internas y rivalidades de potencias se entrelazan con los movimientos de los conceptos, de las teorías y de las ideas. Por medio de la descolonización entramos en la cartografía del llamado “mundo posmoderno, mundo multicultural” (Lyotard, 1979), dónde las exigencias identitarias fueron considerados como objetos del juego político internacional y una preocupación del estudio científico. La descolonización trae consigo al mismo tiempo el fracaso de la filosofía asimilacionista del *meltingpot* o del mestizaje, el “surgimiento de la etnicidad” y la formación de un espacio-tiempo mundializado en el que el Estado-nación pierde el poder de determinación, por sí solo, las reglas y las normas de la seguridad nacional. Es el mundo de las organizaciones internacionales, de las ONGs, de las corporaciones transnacionales, etc.

En este sentido, la descolonización plantea el problema de prejuicios, segregaciones, discriminaciones, violencias, doctrinas e ideologías racistas en un contexto mundial caracterizado por el entrecruzamiento de etnicidades? La descolonización expresa un contexto de pluralismo paradigmático en el que raza, racismo y racialismo fueron interpretados como lado oscuro del proyecto social moderno y su consiguiente filosofía del

progreso social. En el contexto geopolítico de la descolonización, desarrollo y subdesarrollo se relacionan dialécticamente, uno es la condición material y espiritual del otro y viceversa. (Esteva, 1996). La descolonización presentó también el problema de la interpretación y de la gestión de la etnicidad, incluso la idea de raza como principio de clasificación biológica y fundamentación de estructura social de la diversidad humana. Ya que no se puede confinar el análisis del racismo en el marco del Estado-nación, inclusive asociar las conductas sociales con los rasgos fenotípicos. El movimiento mundial del capital, acompañado por la aceleración del fenómeno migratorio, hace obsoleto este tipo juicio de valor. La cuestión étnico-racial entrelaza lo local y lo global, y se toma cada vez más una dimensión planetaria.

Buscar la unidad teórica de las múltiples manifestaciones históricas del racismo requiere primero relacionarlo con la modernidad y ver en esta modernidad un núcleo duro, un miedo hacia el otro, que de hecho sería una incapacidad no sólo para administrar la diferencia, sino también la semejanza”. La modernidad trae en sí misma la sensación de que la presencia del otro causa siempre un peligro, no acepta los comportamientos, opiniones e ideas distintas de las propias. La diferencia representa situaciones en las que existe la posibilidad de que ocurre una desgracia. Real o imaginaria, esta desconfianza que impulsa a creer que ocurría algo contrario a lo que desea, en el periodo de descolonización, consiste a desplazar el naturalismo biológico o genético y colocarlo en un conjunto humano con rasgos culturales comunes. La desconfianza moderna en el contexto multiétnico afirma que las culturas son irreductiblemente diferentes, incapaces de integrarse a la sociedad supuestamente desarrollada y de compartir los valores del grupo dominante. Segundo, afirmar como Balibar, “no hay racismo sin teorías (Balibar, 1991: 33)”. Si admitimos que las teorías son especialidades científicas. Todo racismo trae detrás una ciencia o algunas ciencias (biología, sociología, psicociencia o socio-antropología), sea “el racismo imperialista de las conquistas, guerras y dominaciones coloniales” (Balibar, 1991: 63-110), con su fuerte potencial de exterminación, sea el racismo de diferencia o de exclusión con su exagerado proceso de desarrollo desigual en el periodo del auge del en el orden mundial neoliberal. Por ejemplos, el racismo colonial, el antisemitismo nazista o el apartheid de África del Sur, no hubieran sido posibles sin algunos presupuestos de las ciencias modernas. El mestizaje no fuera inteligible sin la teoría asimilacionista o de *meltingpot* de la Escuela de Chicago. El racismo necesita siempre la ayuda científica para representar el otro, como algo no-asimilable y opuesto a la identidad nacional.

Resulta de este breve apunte sobre las características y propiedades de la modernidad y de la ciencia moderna, que el racismo de diferencia o de exclusión no es sino la nueva forma de manifestación de la intransigencia del proyecto social moderno. El racismo de la diferencia es una “combinación de prácticas, discursos y representaciones en

una red de estereotipos afectivos” (Balibar, 1991: 32), que nace del proceso de descolonización o la aparición de mundos con culturas y conocimientos distintos, incluso la conjugación de las demandas de reconocimiento cultural con las demandas sociales (Vieviorka, 2003: 17-32), asentadas en el agotamiento del modo de organización social nacional e industrial. El racismo de la diferencia transforma los problemas sociales no tratados en prejuicios y violencias racistas con predominancia diferencialista. El debilitamiento del Estado-nación y la pérdida de su soberanía en el espacio-tiempo mundializado, ciertos sectores de la población, del Sur global al Norte global (De Souza Santos, 2010), se identifican a una identidad nacional amenazada y encuentran en la idea de la diferencia los parámetros que les permiten marcar una distancia al proceso de migración internacional, o incluso al regionalismo montante y la mundialización cultural. Concebir el racismo como lado oscuro de la modernidad permite salir de la dicotomía entre el racismo de desigualdad y el racismo de diferencia. De hecho, no existe ninguna experiencia racial que no haya asociado, a su modo, una lógica de inferiorización con una lógica de diferenciación. El diferencialismo no es un fenómeno nuevo: lo encontramos en las sociedades coloniales, antisemitismo nazista, en el apartheid de África del Sur, en el concepto de afro-descendencia. El diferencialismo es sólo una biologización de la diferencia. Por ello, para dar cuenta del fenómeno racial transnacional, Vieviorka habla de “racismo global parcialmente gobernado por lógicas supranacionales” (Vieviorka, 2007: 13-23). El racismo global reemplaza el término de “raza” por el de “etnia” que es mucho más correcto políticamente. En relación a los pueblos de ascendencia africana, por ejemplo, el racismo global se refiere al *Black Atlantic*, diáspora africana o afro-descendencia (Gilroy, 1993). El racismo global destaca los rasgos inmutables y comunes que caracterizan diferentes espacios-tiempos étnicos a nivel regional o internacional, incluso los elementos móviles y cambiantes de éstos, para determinar su inconmensurabilidad con las demás formas culturales.

Neorracismo y geotnicización

Sin embargo, la expresión de racismo global es una descripción espacial del proceso de naturalización de la diferencia cultural, que sirve sólo para ambientar la acción racista en un contexto de surgimiento y entrecruzamiento de etnicidades. Al situar la acción racista en el espacio-tiempo mundializado, el concepto de “racismo global” no alcanza a explicar la capacidad creativa o, más bien, el potencial ontológico del racismo. Por ejemplo, los conceptos de *blackatlantic*, diáspora o de afro-descendencia, expresan una realidad étnica que no es ni de África, ni de América ni de Europa. Lógicamente, un *blackatlantic* o un afro-descendiente no es ni africano, ni americano, ni un europeo. No obstante, son conceptos

que trascienden las contradicciones históricas de todos los seres humanos que pasaron por la Trata transatlántica, el colonialismo y el esclavismo en todos estos continentes, todos los estados y los pueblos. El *blackatlantic* o afro-descendiente supera las limitaciones de un determinado espacio-tiempo étnico y supone un más allá de las referencias nacionales. Como categoría trascendental que califica a la población africana por doquier en el mundo, el *blackatlantic* o afro-descendiente se opone a la inmanencia del espacio-tiempo nacional que permanece encerrado en sus fronteras étnico-culturales y, como apuntó Aníbal Quijano, implica la formación de nuevas relaciones intersubjetivas de poder colonial:

... En las relaciones intersubjetivas y en las prácticas sociales del poder, quedó formada, de una parte, la idea de que los no-europeos tienen una estructura biológica no solamente diferente de la de los europeos; sino, sobre todo, perteneciente a un tipo o a un nivel “inferior”. De otra parte, la idea de que las diferencias culturales están asociadas a tales desigualdades biológicas y que no son, por lo tanto, producto de la historia de las relaciones entre las gentes y de éstas con el resto del universo (Quijano, 1993: 761).

Los conceptos de *blackatlantic*, afro-descendencia o diáspora africana, relacionan racismo y etnicismo, e introducen la geopolítica en las prácticas, los discursos y las representaciones racistas. La geopolítica racial consiste en estudiar analógicamente los diferentes espacio-tiempo étnicos, analizando cómo afectan el nuevo orden mundial, y determinar los rasgos internacionales comunes entre ellos. Con variables análogas y comparativas, la geopolítica racista establece las relaciones de semejanzas y de diferencias entre los diversos espacio-tiempos étnicos, los agrupa en categorías etnoculturales, y favorece el diseño de estrategias de expansión de categorías étnicas transnacionales muy útiles sobre todo para aquellas organizaciones internacionales y empresas multinacionales, cuyos productos y servicios se distribuyen en diversos estados y pueblos, bajo la presión competitiva de mercado mundial del trabajo. Es esta categorización y la clasificación transnacional de la etnicidad que yo denominé geoetnicización y racialización en el nuevo orden político mundial, muy efectiva en la migración internacional. La geoetnicización no es ni el racismo global de Vieviorka, ni el metaracismo de Balibar; tampoco es la geocultura que Immanuel Wallerstein, como “marco cultural dentro del que opera el sistema mundial (Wallerstein, 2007: 23)”. La geoetnicización es el mecanismo bajo el cual funcionan todas estas categorías en la praxis social latinoamericana. La geoetnicización es la radicalización de la imposibilidad lógica de la latinoamericanidad en un cuerpo, una etnia, una ascendencia cultural.

En sus aplicaciones nacionales y regionales (afroantillano, afroamericano, afro-latinoamericano, etc.), los conceptos de *blackatlantic*, de afro-descendencia o diáspora africana, confrontan dos identidades (raíces africanas e identidades nacionales de fuentes mestizas latinas y europeas), confrontación que termina privilegiando una “África histórica” en las relaciones sociales cotidianas de los pueblos latinoamericanos. Este proceso de africanización no es diferente del proceso de latinización que busca siempre unas fuentes históricas para mantener sus posiciones raciales en las Américas. Si nos referimos al concepto de “indio”, utilizado erróneamente por Cristóbal Colón para designar a todos los pueblos que vivían en el trozo geográfico atlántico-pacífico con anterioridad a la llegada de los europeos, incluso en su uso contemporáneo, caemos en un proceso de geoetnicización que evidencia regionalmente las condiciones desiguales y las diferencias culturales de los pueblos indígenas con respecto a los mestizos, criollos y blancos. En su uso contemporáneo, el indio se refiere a la escasez, al inculto o a la carencia de bienes y servicios básicos. “Hacer el indio” (hacer algo desacertado y perjudicial a uno mismo), “caer de indio” (caer en un engaño por ingenio) y “hacer el indio” (divertirse o divertir a los demás con travesuras o bromas) son testimonios de esta perspectiva ontológica entre raza, etnia y cultura. El indio, inclusive su versión actualizada indígena, es el equivalente étnico-racial de afro-descendiente en la praxis continental americana. El concepto de afro-descendencia y sus connotaciones nacionales e internacionales, como el concepto de la negritud en el periodo colonial, son el nuevo lenguaje del “colonialismo interno” o del neocolonialismo global. Sirven a marcar la procedencia esclava e inferior de la población “negra” en el proceso de globalización económica y cultural.

Además de esta función de inferiorización, la geoetnicización tiene que ver con el flujo mundial migratorio y su fuerte implicación en la división internacional del trabajo. Como apuntó Wallerstein, la migración internacional exige una nueva reconfiguración de la fuerza de trabajo:

El racismo fue el modo por el cual diversos sectores de la fuerza de trabajo dentro de la misma estructura económica fueron obligados a relacionarse entre sí. El racismo fue la justificación ideológica de la jerarquización de la fuerza de trabajo y la distribución sumamente desigual de sus recompensas. Lo que entendemos por racismo es un conjunto de enunciados ideológicos combinado con un conjunto de prácticas continuadas cuya consecuencia ha sido el mantenimiento de una fuerte correlación entre etnia y reparto de la fuerza de trabajo a lo largo del tiempo [...]. Se ha afirmado que aquellos que están económica y políticamente oprimidos son culturalmente inferiores (Wallerstein, 2006: 69).

En adelante veremos en detalle la correlación de fuerza entre opresión económica y los rasgos culturales. Por ahora, digamos que ña combinación entre etnia y fuerza de trabajo migrante en el mundo global, la geoetnicización tiene su origen en el “eurorracismo” en el sentido que lo usó Teun Van Dijk, es decir, el patrón explicativo del racismo en el mundo y la fuente teórica y práctica más importante del proceso de etnicización de la praxis continental americana (Van Dijk, 2007: 25). La geoetnicización es una variante geopolítica racial europea, “cuyas raíces históricas se enclavan en el colonialismo europeo y por tanto se remontan a la conquista, explotación y genocidio de los pueblos indígenas y del comercio transatlántico (De Zubiria Samper, 2007: 229-246)”. Como variable del sistema de dominio étnico-racial europeo, la geoetnicización lleva sus propias estrategias y tácticas para conseguir su objetivo en América Latina. Según Van Dijk, el marco operativo geoétnico se puede resumir en cuatro principios:

Enfatizar lo positivo en nosotros;
Enfatizar lo negativo en Ellos;
Des-enfatizar lo positivo en Ellos;
Des-enfatizar lo negativo en Nosotros (Van Dijk, 2007: 28).

La geoetnicización latinoamericana presenta a las elites nacionales mestizas/blancas como la suma de la perfectibilidad humana, promueve un culturalismo antropológico orientado hacia un reconocimiento de la diversidad, de la igualdad entre las culturas, pero, al mismo tiempo, haciendo la desigualdad de condiciones históricas de la interacción social, cada vez más fuertes y muy asentadas en la violencia institucional y las discriminaciones raciales. Así, el culturalismo permite sustituir definitivamente el significante “biológico” en boga en el sistema de opresión y de represión colonial por el significante “antropológico” como piedra angular de las representaciones del odio y del medio al otro. Del racismo de inferiorización a la “democracia racial” que descansa en el proceso de mestizaje y asimilación cultural, pasamos a un racismo de diferencia que determina las conductas humanas con respecto a los rasgos etnoculturales. La geoetnicización implica una fusión ideológica entre las categorías de lo social, lo político y lo cultural del proceso de desarrollo desigual en la praxis social latinoamericana. Políticamente, la geoetnicización tiene que prohibir el acceso a la ciudadanía para estos grupos discriminados; Culturalmente, la geoetnicización debe rechazar el pluralismo epistémico que implica la definición de los grupos minoritarios por su etnicidad, enfatizando el carácter no asimilable de sus culturas. Económicamente, la geoetnicización tiene que concentrar los medios de producción, acentuando la desigualdad de las oportunidades, que culmina en un proceso de

naturalización de la pobreza. Socialmente, la geoetnicización debe excluir de sus víctimas de las relaciones sociales. Dificultad, tanto del grupo dominante que del grupo dominado, para actuar al mismo tiempo en los tres registros de exclusión de manera simultánea. La articulación de esas orientaciones contradictorias constituye el principal reto, así como la inmensa dificultad de la acción antirracista.

Por eso, argumentó Wallerstein que existe una relación lógica entre racismo y universalismo, cuyo poder opresivo y represivo es extremadamente dañino para las luchas de los pueblos.

Universalismo y racismo pueden parecer a primera vista extraños compañeros de cama, cuando no doctrinas virtualmente antitéticas: el uno abierto, el otro cerrado; el uno nivelador, el otro polarizador; el uno invita al discurso racional, el otro encarna el prejuicio. (Wallerstein, 2006: 77).

En términos de Wallerstein, el universalismo tiene que ver con los principios y valores del sistema escolar y universitario, el modo de organización económica y política de la praxis social capitalista, incluso el proceso de industrialización y de informatización de las relaciones sociales. Y el racismo se relaciona al poder individual y colectivo del sujeto social para integrar este complejo proceso de burocratización. Ambos forman las premisas de la meritocracia, el modo de organización de la praxis social de los talentosos, entendido por estos últimos, los privilegiados del sistema mundo moderno colonial. Lo importante de la meritocracia es que transforma un fracaso de una organización social en una responsabilidad individual. En la organización social meritocrática, el nivel de alcance en el complejo proceso de burocratización determina el sitio exacto que ocupa un individuo o una colectividad en este sistema.

De esta relación entre universalismo y racismo, surgió una nueva forma de pobreza en la praxis social latinoamericana. Mi experiencia en América Latina me enseña que un individuo puede ser considerado como pobre sin que este en una condición desfavorecida. Durante mi estancia de investigación en Brasil para escribir mi tesis de maestría en estudios latinoamericanos, me di cuenta que Haití se ha convertido en un símbolo de pobreza tal que, en el periodo de legitimación del liderazgo brasileño de la MINUSTAH, que un cantor brasileño hizo una canción, cuyo título es "Haití é aquí". Dicho de otro modo, la pobreza que representa Haití está también presente en la población brasileña, en las favelas de Rio de Janeiro y de San Paulo. También durante mis estudios doctorales en México, una vez tome un taxi, el taxista me preguntó: "¿de dónde soy?" Respondí que "soy de Haití". Y me dijo: "si ganara en loto, iría a Haití para adoptar un niño". Durante esta misma estadía estudiantil en México, fui testigo de algunas altercaciones entre personas en las que una dice a otra:

“indio”. Cuando pregunte a mis colegas estudiantes, que significa la palabra “indio” en unas altercaciones de este tipo. Me contaron que “indio” es pobre, inculto, rustico. Del mismo modo, colegas estudiantes negros en algunos países del continente americano, hombres y mujeres, me contaron que entran en una tienda, preguntan por el precio de un artículo; la persona que atiende les responde: “es muy caro”. Es decir, el valor de esta mercancía está arriba de su condición social. Acaso estas experiencias son experiencias singulares y desde cierto punto de vista muy aisladas en el praxis social latinoamericana. Pero ¿cómo explicar esta relación de correspondencia entre pobreza y un determinado cuerpo social, un determinado país o una determinada región del mundo?

Geoetnicización y pobreza etnocultural

Históricamente, la pobreza es considerada como antítesis de la riqueza (Smith, 1997). La pobreza significa la ausencia de condiciones necesarias a la satisfacción de los deseos primarios. Mientras tanto la riqueza representa la abundancia de los recursos, a la vez materiales y espirituales, para alcanzar sus objetivos. ¿Un individuo puede ser pobre, no por escasez de recursos, sino por su pertenencia etnocultural? ¿Existe una cultura de la pobreza o una pobreza cultural? Es importante de señalar que este tipo de pobreza, pobreza etnocultural, por llamarla así, desafía los enfoques clásicos de la pauperización (escasez de recursos, desigualdad de ingreso, necesidades básicas, privación de capacidades y dependencia), que relacionan la “línea de pobreza” – método de cálculo de pobreza al nivel internacional - a una falta una “canasta de bienes y servicios”. Incluso las políticas públicas y privadas que tratan de combatir la pobreza. Esta relación entre pobreza y ciertas categorías sociales no se fundamenta en la escasez de lo necesario para vivir, incluso la desigual distribución de la riqueza y del ingreso. Un individuo puede ser pobre, encarnando todo el progreso económico-social de la modernidad y gozando una distribución relativamente equitativa de los resultados de la producción social. Este tipo de pobreza, línea de pobreza relacionada con la etnia y los rasgos culturales, cuestiona también la teoría del “mínimum aceptable” y la medición del grado de pobreza absoluta y relativa, los cuales se refieren, según la Comisión de las Comunidades Europeas en el “Reporte de las acciones específicas comunitarias sobre los programas para combatir la pobreza”, a “aquellas personas, familias y grupos de personas cuyos recursos (materiales, culturales y sociales) son tan limitados que los obligan a estar excluidos de una forma de vida mínimamente aceptable en los Estados en los que viven (Dieterlin, 2003: 26-27).

La línea de pobreza etnocultural no se relaciona con el nivel de consumo que asegura básicamente la subsistencia que se explicaría por el desequilibrio entre el nivel de

productividad social y el crecimiento poblacional. Las variables de escasez de los recursos y de demografía son insuficientes para explicar la relación entre pobreza y la cultura.

La línea de pobreza etnocultural no resulta de la dialéctica entre desarrollo y subdesarrollo en la relación de producción capitalista (Marx, 1957); tampoco de la crisis de este sistema que vincula la pobreza con la reducción de la posibilidad del trabajo en la revolución tecnológica. La idea del fin de trabajo y su corolario “periferia empobrecida” no hacen inteligibles la relación etnocultural con la pobreza. De igual manera, la relación identitaria con la pobreza no se puede analizar por el sistema público de ayuda social, brindado por el Estado de bienestar, que termina por la dependencia de los individuos que reciben las ayudas. La pobreza etnocultural es controversial del debate ha sido el concepto de “underclass”, que alude a sectores degradados y excluidos socialmente.

La línea de pobreza etnocultural no puede ser considerada como una falta de desarrollo de las capacidades humanas, es decir, falta de capacidad de producir o de realizar su potencial productivo (Amartya, 1992, 2000, 2003). No se puede definir como la imposibilidad de alcanzar un mínimo de realización vital por verse privado de las capacidades, posibilidades, y derechos básicos para hacerlo. Esta pobreza no se puede medir por el Índice de Desarrollo Humano (IDH) o el Índice de Pobreza Humana (IPH) del Programa de las Naciones Unidas del Desarrollo (PNUD). El individuo que sufre la pobreza étnica no padece a lo que AmartyaSen llama “una privación de capacidades (Amartya, 2010)”.

La línea de pobreza etnocultural no corresponde a la “pobreza absoluta”. Es decir, la falta de condiciones absolutamente necesarias para mantener lo que Rowntree llamó “un funcionamiento puramente físico (Seebohm, 1908)”. En la pobreza étnica, viven aquellos individuos, cuyo ingreso es totalmente suficiente, incluso superior para obtener el mínimo necesario, mantener un funcionamiento social, inclusive disponer de excedentes. No entra en lo que Banco Mundial llama “línea internacional de pobreza” como medida globalmente usada para determinar la extensión de la pobreza.

La pobreza etnocultural no se relaciona tampoco a la pobreza relativa, puesto que no implica una desigualdad de ingreso. La pobreza étnica no apunta la posibilidad de adquirir una canasta de bienes y de servicios, que pueda asegurar una vida digna de acuerdo a las convenciones y estándares de una sociedad o un grupo social determinado:

... hay un núcleo irreductible de privación absoluta en nuestra idea de pobreza, que comprende manifestaciones de muerte por hambre, desnutrición y penuria visible en un diagnóstico de pobreza sin tener que indagar primero el panorama relativo. Por tanto, el enfoque de privación relativa complementa y no suplanta el análisis de pobreza en términos de privación absoluta (Dieterlin, 2003: 33).

La pobreza etnocultural no se puede explicar por la teoría de la justicia distributiva de John Rawls que considera a los pobres, sea como “agentes pasivos, ignorantes de sus necesidades, e incapaces de elegir aquello que más les conviene, sea como agentes activos, se apoyarán aquellas políticas que les permiten formar sus propios planes de vida (Rawls, 1986, 1995; Walzer, 1993)”.

La línea de pobreza etnocultural no se puede vincular directamente con la teoría de la construcción social de la pobreza, tal como lo plantea Georg Simmel. El pobre como categoría sociológica, no es el que sufre determinadas deficiencias y privaciones, sino el que recibe socorros o debiera recibirlos, según las normas sociales. Por consiguiente, en este sentido, la pobreza no puede definirse como un estado cuantitativo, sino según la reacción social que se produce ante determinada situación” (Fernández, 2000: 15-52). La sociología simmeliana rechaza la concepción cuantitativa y cualitativa de la pobreza y la fundamenta en los mecanismos de reacción social. A pesar a su carácter crítico al humanitarismo (como filantropía social y su consiguiente derecho de socorrer a los pobres, los cuales están en boga en las organizaciones internacionales y no-gubernamentales), la teoría de construcción social de la pobreza parece insuficiente para explicar la línea de pobreza etnocultural, ya que el individuo que padece a esta nueva pobreza no está en ninguna situación de peligro o necesidad, no produce ninguna “reacción social”.

Este breve apunte teórico demuestra que todavía no existe significado, ni abordaje teórico de la línea de pobreza etnocultural. Hay un desconocimiento sobre la forma y el contenido de la pobreza etnocultural, incluso la imposibilidad de comprender la naturaleza de la misma en la relación de producción capitalista. Por ello, con respeto a la pobreza y la condición de ser pobre, me refiero al enfoque multidimensional de Paul Spicker que habla de “una red de significados interrelacionados” (Spicker, Álvarez Leguizamón, 2009)”, cuando se trata de la definición de la pobreza. Spicker destaca doce sentidos o manifestaciones de la pobreza, repartidos en cuatro grandes concepciones: 1) pobreza relativa a las condiciones materiales (escasez de los recursos, necesidades básicas y privación de capacidades); 2) pobreza relativa a las condiciones económicas (nivel de vida, desigualdad social y posición económica o de clase); 3) pobreza relativa a las condiciones sociales (dependencia, exclusión, carencia de seguridad básica y ausencia de titularidades); 4) pobreza relativa al conjunto de principios y valores socioculturales. Esta clasificación es meramente lógica, pues en la condición real de ser pobre, muchas veces, estas categorizaciones se entrelazan y superponen. La pobreza y la condición de ser pobre generan simultáneamente situaciones de necesidades, de privación, desigualdad, de dependencia, de discriminación y de exclusión social. “Hay un núcleo irreductible de privación absoluta en nuestra idea de pobreza, que comprende manifestaciones de muerte por hambre, desnutrición y penuria visible en un

diagnóstico de pobreza sin tener que indagar primero el panorama relativo. Por tanto, el enfoque de privación relativa complementa y no suplanta el análisis de pobreza en términos de privación absoluta”.

Sin embargo, el enfoque multidimensional de la pobreza y la condición de ser pobre permite entender la relación de correspondencia entre la pobreza y la etnicidad. Las cuatro categorías de la pobreza del enfoque multidimensional, se pueden resumir a dos grandes categorías: las tres primeras categorías se pueden entender como la pobreza objetiva, y la última como pobreza subjetiva. En la pobreza objetiva, ser pobre se basa en los hechos de que la persona se encuentra en un estado de escasez y de privación que le impide satisfacer los deseos primarios, o una situación de desigualdad y dependencia que imposibilita el desarrollo de su potencial productivo autónomo. Y eso es independientemente de las consideraciones socioculturales. La pobreza objetiva se evidencia en las diferentes limitaciones y restricciones de la vida cotidiana. Para una persona, por ejemplo, que duerme en la calle en invierno en un país nórdico, la privación de techo se convierte en una realidad objetiva de esta persona. La hambruna de una familia, durante un periodo de tiempo determinado, es una situación objetiva de pobreza en que se expresa abiertamente en una insuficiencia de recursos para proveer de alimentos.

En la pobreza subjetiva o simbólica ser pobre es la propiedad de las percepciones sociales, condicionadas a circunstancias históricas, políticas y culturales. La pobreza subjetiva resulta de los principios valores de la interacción social, sólo accesibles a la persona o al grupo de personas que la experimenta y la sufre. Los colegas estudiantes negros, mencionados con anterioridad, por ejemplo, pueden compensar los tiempos de depresión económica, asumir el costo social de la educación, enfrentar las amenazas nutricionales, y tienen un buen ingreso y acceso al crédito. No sufren ningún disfuncionamiento social. Pero siguen siendo pobres en la mentalidad colectiva. La pobreza subjetiva deriva de un cúmulo de hechos históricamente vividos que acompañan a la persona o al grupo de personas durante toda su vida social. Estas experiencias históricas tienen a posteriori un significado trascendental que define socialmente a la persona o al grupo de personas, a pesar de que deje de vivir está determinada situación histórica y adquirir un estatuto social distinto. La pobreza subjetiva se realiza a través de las lecturas de los rasgos fenotípicos, del cuerpo como vestigios de las experiencias históricas, y permite localizar y clasificar los cuerpos en función de la desigualdad de condiciones históricas e interacción social.

Es este proceso de subjetivación de la condición de ser pobre se define, al mismo tiempo de manera opuesta y de modo concomitante, al proceso de acumulación y de naturalización de la pobreza. Ya como he mencionado con anterioridad, no abordo en este

trabajo el proceso de acumulación y de naturalización. Pienso que la filosofía de tradición marxista-leninista tiene una demostración bastante abundante y clara de este proceso. Lo me interesa, es la subjetivación de la condición de ser pobre o, más bien, la fijación de la pobreza en un determinado cuerpo social. En la línea de pobreza etnocultural, la condición de ser pobre no es un fenómeno social, sino un desastre natural imposible de evitar, una catástrofe incontrolable cuyo esfuerzo para combatirla es inútil y contraproducente: es una concepción esencialista que concibe como la desviación de las reglas y normas sociales;

Esta corriente etnicista o naturalista de la pobreza emerge en las Américas en el periodo de grandes flujos migratorios, la disolución de la familia tradicional y el proceso de formación de subculturas, incluso de grandes movimientos y de reivindicaciones sociales. Estos fenómenos a la vez nacionales e internacionales, con fuertes connotaciones políticas e ideológicas, han cuestionado profundamente las relaciones étnicas y raciales, diseñadas en el sistema de opresión y represión colonial y en el periodo de auge nacionalista – lógica de inferiorización, de asimilación o de *meltingpot* y de exterminación. Ya no se habla de un “mundo”, sino muchos mundos con conocimientos diferentes, con culturas distintas y, por lo tanto, con reivindicaciones sociales desemejantes; pero entrelazados en sus estructuras multidimensionales, con un incremento dramático de las tasas de criminalidad, de drogadicción y de dependencia social. Este episodio de diversa índole preocupó al pensamiento colonial, como mecanismo de defensa intelectual de los beneficios y privilegios de las relaciones de poder colonial, excluyendo posibles competidores que pudiesen de alguna manera amenazar su posición en el mercado de trabajo o en la vida económica y social en general.

Como respuesta a la crisis de las normas y los valores dominantes, el pensamiento colonial reorienta la condición de ser pobre mediante nuevas reconfiguraciones de la pobreza, muy asentadas en la interacción multiétnica en la estructura de producción económica, y sostiene que los pobres no son actores pasivos en sus condiciones históricas de ser pobres. Las personas pobres presentan comportamientos que refuerzan, mantienen y reproducen culturalmente la pobreza. Y estos comportamientos pueden ser transmitidos de generación en generación. Así, la pobreza deja de ser un fenómeno histórico social, se convierte en un fenómeno cultural. En esta conversión, el pensamiento colonial comete un doble delito: 1) de-responsabiliza las potencias coloniales del proceso de debilitamiento y distorsión de las economías de los pueblos negros e indígenas, así como el sistema de opresión y de represión colonial, responsables del proceso histórico de acumulación de pobreza en las Américas; 2) transfiere esta pobreza, generada por la lógica de dominación y de explotación colonial, a las culturas de los pueblos negros e indígenas, y establece una relación de identidad entre la pobreza y negritud e indianidad. En este sentido, acumulación y

naturalización de pobreza se pueden entender en un doble sufrimiento: sufrimiento del despojo y la incriminación o discriminación por haber despojado históricamente.

Este doble sufrimiento de la condición de ser pobre constituye la “nueva pobreza” o la línea de pobreza etnocultural. Como propiedad de las lecturas percepciones sociales, la línea de pobreza etnocultural distribuye los individuos en el espacio-tiempo social en función de la lógica de dominación y de explotación, muy asentada en la discriminación racial. Los criollos son agrupados por su posición histórica de dominación y su riqueza, los indígenas y los negros son asociados por su condición histórica de esclavitud. Cada grupo de individuos se define en función de sus raíces etnoculturales y su posición en la relación de producción económica social. De este modo, la línea de pobreza etnocultural se intima también con la teoría de construcción social de pobreza y de condición de pobreza de que habla Simmel, en la cual pobreza se relaciona estrechamente con la filantropía social. “El hecho de que alguien sea pobre no quiere decir que pertenezca a la categoría social determinada de los pobres ... Sólo en el momento en que son socorridos –con frecuencia ya desde su situación lo pide normalmente y aunque no acontezca de hecho– entran en un circuito caracterizado por la pobreza” (Simmel, 1977: 558). A diferencia de la teoría de la construcción social de la pobreza de Simmel, la línea de pobreza etnocultural no se vincula directamente con la filantropía social y el derecho de socorrer a los pobres (las políticas públicas y privadas destinadas a combatir este fenómeno social) , sino en la desigualdad de condiciones históricas de una etnia en la interacción social. La línea de pobreza etnocultural subjetiviza, esencializa y naturaliza la condición de ser pobre en algunos cuerpos sociales y la pertenencia cultural de estos cuerpos; por lo tanto, crea un imaginario colectivo que la sociedad en su conjunto adopta frente a esta etnia.

La línea de pobreza etnocultural es un mecanismo de dominación y de reproducción social en las relaciones de poder colonial en la praxis continental americana. La pobreza sirve a la vez como método explicativo y como criterio identitario de los grupos o regiones excluidas y oprimidas que se encuentran en una situación diametralmente opuesta al sistema mundo moderno/colonial . Se trata de grupos excluidos del bienestar y del poder, pero a su vez incluidos en el sistema internacional hemisférico como trabajadores explotados o explotables. Como producto del imaginario colectivo, muy asentado en las condiciones históricas de sus víctimas, la línea de pobreza etnocultural no concibe la condición de ser pobre como un fenómeno social, vinculado a la lógica de dominación y de explotación, sino naturaliza la pobreza en una etnia o una cultura. Un indio o un negro no es pobre, porque es necesitado o está en estado de privación, sino por ser indio o negro y su condición histórica en la relación de producción económica y social. Mientras tanto un mestizo o un criollo puede ser pobre, por su posición histórica de dominación y de riqueza, no es considerado

socialmente como un necesitado. Así, la pobreza, como imaginario socialmente compartido y encarnado en un cuerpo étnicamente diferenciado, desplaza la condición de ser pobre, sustituye la explicación estructural de este fenómeno social por los rasgos culturales. La cultura se convierte en las razones explicativas de la condición de ser pobre. Este proceso de culturalización de la pobreza forma parte de una dinámica global de polarización que permite enfatizar la cultura occidental blanca, como signo de progreso, de bienestar; la cultura indígena y negra como símbolo de fracaso y de miseria.

Esta interpretación cultural no quiere decir que la línea de pobreza material y cuantitativa no está omnipresente en la praxis social latinoamericana. Claro que una es la condición necesaria de otra, y viceversa. No puede haber una línea de pobreza, como realidad etnocultural socialmente compartida, sin la escasez de recursos, la desigualdad de oportunidades y la exclusión social. Lo que quiero mostrar es la relación de identidad entre pauperización y etnia, o más bien el proceso de etnicización de la pobreza, como potencial organizativo y re-configurativo del pensamiento colonial en situación multiétnica o multicultural. Mi objetivo consiste a demostrar como la patología de la exclusión social es endémica a la praxis social latinoamericana y, cada momento de la historia de los pueblos en América Latina, toma formas nuevas y cada vez más dañosas. El pensamiento hemisférico inventa una idea de bienestar no sólo deseable sino también lógicamente alcanzable de la vida humana. Asimismo crea un sistema de valores asociados a la capacidad individual y al espíritu competitivo, que no son una opción de vida, sino el resultado impuesto a quienes las padecen por una serie de obstáculos institucionales –nacionales e internacionales. Este sistema de valores se refiere a una igualdad social matemática en que no hay distinción de sexo, de raza o de posición social: somos iguales de propiedades, de características y de condiciones. Pone en énfasis en el talento, la educación, la formación y la competencia, incluso la inteligencia y el esfuerzo en el logro social. Mientras tanto el pensamiento hemisférico distorsiona a las economías de los pueblos latinoamericanos al adaptarlas a las necesidades de las élites nacionales criollas/blancas en la dinámica del mercado internacional hemisférico.

Conclusión

La combinación entre distorsión económica y la meritocracia conduce coercitivamente al despojo de los pueblos no sólo de sus medios de producción– especialmente sus tierras– sino también las prestaciones económicas y sociales que determinan las posibilidades de los pueblos a participar en la vida social méritocrática. En lugar de analizar esta pobreza como una expresión natural y recurrente de la praxis social

latinoamericana, enraizada en el etnocidio, el “epistemicidio (De Sousa Santos)” y la lógica de dominación y de explotación de la relación de producción capitalista. El pensamiento colonial recurre al individualismo metodológico de la meritocracia que le permite combinar la condición de ser pobre – consecuencia de la lógica de dominación y de explotación – a los rasgos etnoculturales de estos pueblos– lógica de geoetnicización. Este doble delito, doble sufrimiento –proceso de pauperización y naturalización de esta pauperización– representa un desafío para el pensamiento crítico y las prácticas contestatarias debido a que son fenómenos que deben ser atacados por medio de reformas institucionales y legales que eliminen los obstáculos al potencial creativo de los pueblos latinoamericanos.

En conclusión, la geoetnicización constituye un soporte a la vez teórico y práctico a las relaciones de poder colonial. Gracias a su proceso de diferenciación, de discriminación y de exclusión a nivel nacional e internacional, la geoetnicización retoma las formas elementales del racismo y las pone al servicio de la violencia estructural en la praxis social latinoamericana. Pero ni geoetnicización, ni violencia institucional o estructural pueden mantener, a ellas solas, los pueblos en condiciones de víctimas, ya que existen violencia y racismo entre iguales. El pensamiento hemisférico necesita algo más para completar sus hazañas históricas: el proceso de acumulación y de naturalización de pobreza. Para mantener sus víctimas en posición de víctimas, la violencia racial geoétnica necesita despojarlas de sus recursos materiales y espirituales. La lógica de dominación y de racialización es consustancial a la creación de una situación de escasez o carencia de lo necesario para vivir y desarrollar el potencial productivo autónomo.

Bibliografía

- Balibar, E. y Wallerstein, I. (1991). *Raza, nación y clase*. Madrid: IEPALA.
- Barker, M. (1981). *The New Racism*. London: FunctionBooks.
- De Sousa Santos, B. (2010). *Descolonizar el saber, reinventar el poder*. Montevideo: Trilce-Extensión.
- De Sousa Santos, B. (2010). *Refundación del Estado en América Latina: perspectiva desde una epistemología del Sur*. México: Universidad de los Andes, Siglo XXI.
- De Sousa Santos, B. (2010). *Refundación del Estado en América Latina: perspectiva desde una epistemología del Sur*. México: Universidad de los Andes, Siglo XXI.
- De Zubiría Samper, S. (julio-diciembre de 2007). “Neoracismo o nuevas formas de racismo: un debate ético inaplazable”. *Revista Colombiana de Boética*, Vol. II, No 2, pp. 229-246.
- Esteva, G. (1996). “Desarrollo” En: Sachs W. (ed.). *Diccionario del desarrollo. Una guía del conocimiento como poder*, Perú: PRATEC.

- Fernández, J. M. (2000) "La construcción social de la pobreza en la sociología de Simmel", Cuaderno del Trabajo social, pp. 15-52.
- Gilroy, P. (1993). Atlántico negro: Modernidad y doble conciencia. Trad. José María Amoroto, España: Akal.
- Lyotard, J.-F. (2004). La condición posmoderna. Cátedra: Madrid.
- Marx, K. (1957). Trabajo asalariado y capital. Moscú: Ediciones Progreso, 1957.
- Paulette Dieterlin, P. (2003). La pobreza: un estudio filosófico. México: UNAM-FCE.
- Quijano, A. (1993). "Raza, etnia y nación en Mariátegui" En: Forgues, Roland (ed.). José Carlos Mariátegui y Europa. El otro aspecto del descubrimiento (Lima: Amauta).
- Quijano, A. (2000). "Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina". En libro: Edgardo Lander (comp.). La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas Latinoamericanas. Buenos Aires: CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales.
- Rawls, J. (1995). Teoría de la justicia, trad. María Dolores González. México: FCE.
- Rawls, J. (1986). "Unidad social y bienes primarios, justicia como equidad. Materiales para una teoría de la justicia", trad. Miguel Ángel Rodilla, Madrid: Tecnos.
- Rowntree, Seebohm, Poverty: A Study of Town Life. Londres: Second Edition, Macmillan, 1908.
- Sen, A. (1992). "Sobre conceptos y medidas de pobreza". Comercio Exterior.
- Sen, A. (2003). "Capacidad y bienestar". En: M. C. Nussbaum y A. Sen, La calidad de vida. México: FCE.
- Sen, A. (2010). L'idée de justice, Chap. "Capacidades y recursos". Paris: GF-Flammarion.
- Sen, A. (30 de agosto de 2000). "Las distintas caras de la pobreza". El País.
- Simmel, G. (1977). Sociología. Estudios sobre las formas de socialización. Madrid: Revista de Occidente.
- Smith, A. (1997). Investigación sobre la naturaleza y causas de la riqueza de las naciones. México: FCE.
- Spicker, P. y Álvarez Leguizamón, S. (2009). Pobreza: Un glosario internacional. Trad. Pedro Marcelo Ibarra y Sonia Álvarez Leguizamón, Buenos Aires: CLACSO. .
- Taguieff, P.-A. (1988) La force du Préjugé. Essai sur le racisme et ses doubles Paris: La Découverte.
- Terrén E. (2002). Razas en conflictos: Perspectivas sociológicas. Barcelona: Anthropos.
- Teun A. Van Dijk, T. A. (2007). "Racismo y discurso en América Latina: una introducción". En: Van Dijk, T. A. (coord.). Racismo y discurso en América Latina, Barcelona: Editorial Gedisa.
- Vieviorka, M. (1994). "racismo y exclusión". Estudios Sociológicos XII, No 34.
- Vieviorka, M. (2003). "Diferencias culturales, racismo y democracia". En: Daniel Mato (coord.): Políticas de identidades y diferencias sociales en tiempos de globalización. Caracas: FACES-UCV, pp: 17-32.
- Vieviorka, M. (mayo-agosto de 2007). "La mutación del racismo". Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales, vol. XLIX, núm. 200, pp. 13-23

- Wallerstein, I. (2007). Geopolítica y geocultura: ensayos sobre el moderno sistema mundial. Barcelona: Editorial Kairós.
- Wallerstein, I. (2006). El Capitalismo Histórico. México: Siglo XXI.
- Walzer, M. (1993). Esfera de la justicia, trad. Heriberto Rubio. México: FCE.