

Documentos CIDOB

Migraciones; 13

Migrantes coloniales caribeños en los centros metropolitanos del sistema-mundo. Los casos de Estados Unidos, Francia, los Países Bajos y el Reino Unido.
Ramón Grosfoguel

documentos



Serie: Migraciones

Número 13. Migrantes coloniales caribeños en los centros metropolitanos del sistema-mundo: los casos de Estados Unidos, Francia, los Países Bajos y el Reino Unido

© Ramón Grosfoguel

© Fundació CIDOB, de esta edición

Edita: CIDOB edicions

Elisabets, 12

08001 Barcelona

Tel. 93 302 64 95

Fax. 93 302 21 18

E-mail: publicaciones@cidob.org

URL: <http://www.cidob.org>

Depósito legal: B-13.038-2004

ISSN: 1697-7734

Imprime: Cargraphics S.A.

Distribuye: Edicions Bellaterra, S.L.

Navas de Tolosa, 289 bis, 08026 Barcelona

www.ed-bellaterra.com

Barcelona, junio de 2007

**MIGRANTES COLONIALES CARIBEÑOS
EN LOS CENTROS METROPOLITANOS
DEL SISTEMA-MUNDO**
**Los casos de Estados Unidos, Francia,
los Países Bajos y el Reino Unido**

Ramón Grosfoguel*

Junio de 2007

*Profesor del Departamento de Estudios Étnicos,
Universidad de California, Berkeley.

Sumario

Introducción	7
Nación, racismo y colonialidad	10
Estados Unidos	14
Francia	19
Los Países Bajos	27
El Reino Unido	36
Conclusión	43
Referencias bibliográficas	48

Introducción

Los límites construidos por el sistema-mundo capitalista se organizan a nivel transnacional a través del eje de la división internacional del trabajo entre centros, periferias y semiperiferias (Wallerstein, 1979). Esta división del trabajo implica diferentes formas de trabajo y estructuras políticas. Mientras las formas de trabajo “libre” se desarrollaron históricamente en los centros, las formas coercitivas de trabajo se desarrollaron en las periferias. El sistema-mundo capitalista ha dependido históricamente de la fuerza de trabajo barata de la periferia. La formación de un sistema global interestatal compuesto por estados soberanos que emergió a mediados del siglo XVII se convirtió en la forma de organización política del sistema-mundo moderno (Wallerstein, 1984). Este sistema interestatal global fue central en la producción y reproducción jerárquica de la división internacional del trabajo. Los estados del centro dominaron los estados de la periferia y la semiperiferia a través del militarismo, el colonialismo y el neocolonialismo. En el siglo XIX las monarquías soberanas se transformaron en estados-naciones. Los estados dejaron de representar a las monarquías y en su lugar comenzaron a representar la “comunidad imaginada” (Anderson, 1983), mejor conocida como la “nación”.

La ciudadanía se convirtió en un mecanismo importante en la formación de las fronteras que dividen los centros y las periferias en la economía-mundo capitalista. Estas fronteras restringieron la extensión a las mujeres, clases trabajadoras y poblaciones no europeas de los privilegios, recursos y derechos ciudadanos que gozaban las élites del sistema-mundo compuestas principalmente por hombres europeos. A través del tiempo, estos derechos ciudadanos fueron lentamente extendidos a las clases trabajadoras europeas/euro-norteamericanas y, más recientemente, a las mujeres. Sin embargo, estas fronteras siempre fueron permeables. Los centros metropolitanos siempre mantuvieron una mano de obra barata de las “colonias” en el interior de los imperios. En los siglos XVIII y XIX, habían trabajadores escoceses e irlandeses en Londres, bretones en París, y esclavos africanos en

Nueva York. El racismo es un mecanismo central de mantenimiento de una fuerza trabajadora sin los mismos derechos que los trabajadores blancos. A través del racismo se construyó una fuerza trabajadora colonial que servía de mano de obra barata no solo en las regiones periféricas, sino también en los propios centros metropolitanos (Wallerstein, 1979). Aquellas poblaciones coloniales con ciudadanía metropolitana dentro de los centros fueron subordinadas y mantenidas en un estatus de ciudadanos de segunda clase a través de la “geocultura” (Wallerstein, 1991) del racismo en el sistema-mundo capitalista. Dependiendo de los ciclos del sistema-mundo, el racismo operaba para producir una fuerza de trabajo barata o para excluir poblaciones del mercado de trabajo. Generalmente, el primer mecanismo se usaba para periodos de expansión del sistema-mundo, y el segundo para periodos de contracción.

Desde sus inicios, a fines del siglo XV, el sistema-mundo capitalista se fue expandiendo hasta incluir todo el planeta a fines del siglo XIX (Wallerstein, 1979). Esta expansión se entrelazó con otras relaciones jerárquicas. La expansión simultánea de un modelo capitalista encarnado por hombres blancos europeos estructuró un sistema capitalista entrelazado con estructuras jerárquicas patriarcales, sexuales y raciales en el sistema-mundo moderno/colonial.

La jerarquía etnoracial a escala mundial implicó una “formación global racial/colonial” de significados, discursos y estructuras alrededor de la jerarquía de raza. Esta “formación global racial/colonial” ha existido desde la formación del sistema-mundo capitalista en el siglo XVI. Por varios siglos, el racismo biológico fue el discurso racial dominante. Sin embargo, después de la Segunda Guerra Mundial hubo un cambio importante en la “formación global racial/colonial”. Los discursos racistas biológicos acerca de la inferioridad genética de los “otros” entraron en crisis en la Europa continental. La ocupación nazi deslegitimó los discursos racistas biológicos en los países continentales de la Europa Occidental. Sin embargo, la deslegitimación de los discursos racistas biológicos no implicó el fin del racismo como ideología central del sistema-mundo capitalista. Luego de la

derrota de las ocupaciones nazi en Europa Occidental, a mediados del siglo pasado, y de la conquista de los derechos civiles por la lucha de las minorías en el Reino Unido y los Estados Unidos en los años sesenta, los discursos dominantes de la “formación global racial/colonial” se transformaron de racismo predominantemente biológicos a racismo predominantemente culturales. Los movimientos antiracistas fueron un determinante crucial a la hora de retar los discursos racistas biológicos. El racismo cultural se hizo parte de la nueva geocultura del sistema-mundo capitalista a partir de la década de los sesenta.

Las migraciones coloniales del Caribe de la posguerra hacia las metrópolis constituyen una experiencia importante para examinar estos asuntos. Este artículo trata del rol de lo que se ha llamado el “nuevo racismo” (Barker, 1981) en la reproducción de las “fronteras históricas imaginadas” que excluyen a los pueblos coloniales del acceso a derechos iguales dentro de los centros metropolitanos del sistema-mundo capitalista. Las poblaciones coloniales caribeñas emigraron masivamente hacia los Países Bajos, Estados Unidos, Francia y el Reino Unido después de la Segunda Guerra Mundial. Estas migraciones tienen varios procesos en común. Primero, forman parte de un proceso global de migraciones de trabajadores coloniales para proveer una fuerza de trabajo barata en los centros metropolitanos durante la expansión económica de la posguerra. Segundo, se trata de emigrantes que poseen ciudadanías metropolitanas. Tercero, estos inmigrantes tienen una larga historia de relaciones racistas/coloniales con las metrópolis. Cuarto, con la contracción de la economía-mundo capitalista a partir de mediados de los años setenta, la primera y segunda generación de emigrantes coloniales caribeños comenzaron a ser excluidos de los mercados de trabajo. Quinto, estos emigrantes han sido objeto de los “nuevos discursos racistas” que intentan mantenerlos en posiciones de subordinación dentro de los centros metropolitanos usando los nuevos discursos “racistas culturales”. Dadas estas similitudes las preguntas que intento abordar en este artículo son: ¿Por qué los puertorriqueños, surinameses, antillanos neerlandeses, antillanos franceses y caribeños británicos experimentan discrimi-

minación y, en muchas instancias, marginalización a pesar de compartir la ciudadanía metropolitana? ¿Cuáles son las diferencias en cada metrópolis con respecto a la experiencia de discriminación y racismo que viven los emigrantes caribeños coloniales? ¿Cuáles son las diferencias que existen entre los cuatro centros metropolitanos?

Nación, racismo y colonialidad

Para responder a las preguntas planteadas utilizaré tres conceptos cruciales: nación, raza y colonialidad. Estos conceptos están interrelacionados, y no se pueden entender sin considerar su articulación mutua. Primero, el concepto de nación es central para entender los procesos de ciudadanía, identidad y los modos de incorporación sociopolíticos de los emigrantes. Para hablar de derechos (civil, político, social) y de las obligaciones de ciudadanía implicados (Marshall, 1964), necesitamos entender los mitos fundacionales, las tradiciones inventadas (Hobsbawm, 1990), y la “comunidad imaginada” (Anderson, 1983) que los estados, elites, clases y grupos etnoraciales dominantes construyen. Un límite/frontera se construye entre los que pertenecen y los que son excluidos de las representaciones de la “nación”. La “nación” es frecuentemente imaginada en los centros metropolitanos como equivalente a los valores y comportamientos de las clases medias blancas. La construcción de la identidad nacional está entretejida con las categorías raciales.

Segundo, el racismo no es universal, ni es el mismo dondequiera que existe. Como muy bien señala Stuart Hall (1980), el racismo siempre es un fenómeno histórico específico. Hay dos interpretaciones del racismo y sus mutaciones de significados. Una es la noción tradicional ligada al racismo científico, es decir, el racismo genético o biológico. El segundo es lo que se conoce como “nuevo racismo” o “racismo cultural”. Taguieff (1987) y Balibar (1991) en Francia, Gilroy (1987, 1993) en el Reino

Unido y Essed en los Países Bajos (1996) usan esta noción para referirse a un racismo de “absolutismo étnico”, o *racisme différentialiste*. En este tipo de discurso racista la palabra “raza” no es ni siquiera usada. El “racismo cultural” asume que la “cultura” metropolitana es diferente de la “cultura” de las minorías étnicas entendiendo esta diferencia de manera absoluta y esencialista: “somos tan diferentes que no podemos vivir juntos”, “las minorías están desempleadas o viven en niveles altos de pobreza debido a sus valores y comportamientos culturales”, o “las minorías pertenecen a unas culturas tan distintas que no pueden entender las normas culturales de nuestro país”. Sin embargo, el “racismo cultural” está siempre relacionado con una noción de “racismo biológico” en la medida en que la cultura de los grupos es naturalizada en términos de una noción jerárquica entre culturas superiores e inferiores, asociadas a los cuerpos biológicos de las personas. El “racismo cultural” se articula siempre en relación con los discursos de pobreza, de oportunidades en los mercados de trabajo y de marginalización. El problema de la pobreza o el desempleo de las minorías racializadas se construye como un problema de hábitos o creencias, es decir, como un “problema cultural”, asumiendo inferioridad cultural y, por tanto, naturalizando/fijando/esencializando la cultura de los “otros”. Argumentos como los de la “cultura de la pobreza” se articulan muy bien con la nueva “formación racista cultural”. Los puertorriqueños en los Estados Unidos y los caribeños en el Reino Unido fueron de los primeros grupos en ser racializados en esta perspectiva. Los estudios clásicos de la cultura de la pobreza usaron a los puertorriqueños como ejemplo (Lewis, 1966). La forma particular en que los discursos “racistas culturales” se desarrollaron en cada metrópolis depende de las diferentes formaciones nacionales y experiencias coloniales. Por tanto, los mitos fundacionales de la “nación” son cruciales para entender como se articula el “nuevo racismo”.

Existen diferencias importantes entre el mundo anglosajón y los países de la Europa continental que hay que puntualizar a la hora de comparar los diversos discursos racistas metropolitanos. Primero, los

Estados Unidos surgen de una sociedad colonial con la esclavitud como una de las formas de trabajo más importantes. Desde su formación, los Estados Unidos han tenido una población negra presente y subordinada dentro de sus fronteras territoriales. Segundo, a diferencia de Francia y los Países Bajos, los Estados Unidos y el Reino Unido no fueron invadidos por los nazis durante la Segunda Guerra Mundial. Este factor es crucial para entender la construcción de los diversos discursos racistas de la posguerra. En la temprana posguerra Francia y los Países Bajos desarrollaron un discurso oficial contra el “racismo biológico”, mientras que Estados Unidos y el Reino Unido no vinieron a problematizar el “racismo biológico” hasta más tarde.

En los Estados Unidos, el cambio de un racismo biológico a un racismo cultural surge en los sesenta como respuesta a la lucha por los derechos civiles de los afroamericanos y otras minorías racializadas como los indígenas, los chicanos y los puertorriqueños. Una vez conquistada la enmienda constitucional a los derechos civiles en 1964, se tornó política y legalmente difícil continuar articulando un discurso racista basado en un reduccionismo biológico tradicional. En el Reino Unido, el discurso racista biológico no fue problematizado hasta las luchas antiracistas de los caribeños y los surasiáticos en los años sesenta y la subsiguiente aprobación de las leyes contra la discriminación racial del Race Relations Bill de 1968. La discriminación sobre la base de discursos racistas biológicos fue criminalizada. Por tanto, los discursos racistas se transformaron y adquirieron nuevas formas y sentidos. El “racismo cultural” se convirtió en el discurso dominante sobre raza en Francia, los Países Bajos, el Reino Unido y los Estados Unidos; es, sin duda, el discurso racial más importante de la “formación racial/colonial global” hoy día.

Una característica común de las migraciones coloniales del Caribe es que cada una a su manera contribuyó a la emergencia de una crisis en la “identidad nacional” en las metrópolis. Esto a su vez está relacionado con el tercer concepto que trataremos especialmente en este trabajo, la

“colonialidad del poder” (Quijano, 1991), la cual persiste a pesar de la caída de las administraciones coloniales como forma dominante de relaciones entre los europeos/euro-americanos y los no europeos en el sistema-mundo capitalista. La “colonialidad” se refiere a la reproducción y persistencia de las viejas jerarquías etnoraciales coloniales en un mundo “poscolonial” y “posimperial”. El fin de las administraciones coloniales en el sistema-mundo moderno/colonial no significa fin de la “colonialidad”. Con las masivas migraciones coloniales de la posguerra, la “colonialidad del poder” se reproduce en el interior de los centros metropolitanos. Ninguna migración colonial caribeña pasó desapercibida en el imaginario europeo/euro-americano. Estos emigrantes son coloniales debido a su larga relación colonial con la metrópolis y su continua representación estereotipada en el imaginario europeo/euro-americano, materializado en su localización subordinada en el mercado de trabajo metropolitano. La representación de los sujetos coloniales como vagos, criminales, estúpidos, inferiores, traicioneros, primitivos, sucios, bárbaros y oportunistas tiene una larga historia colonial.

Independientemente del mito fundacional específico de la nación y su particular construcción racial, las preguntas son: Dadas sus compartidas ciudadanías metropolitanas, ¿qué implicaciones tuvieron los mitos fundacionales de la “nación” del Estado metropolitano en el acceso a derechos y trato igual para los emigrantes coloniales del Caribe? ¿Cómo cuestionaron estas migraciones los mitos fundacionales de la “nación” metropolitana? Tal como Paul Gilroy ha dicho en innumerables ocasiones para el caso británico, *negro* y *británico* eran identidades incompatibles. ¿Qué rol jugó el racismo en la construcción de los límites nacionales imaginados? ¿Cómo afectó todo esto en la identidad de los emigrantes caribeños en las metrópolis? ¿Qué estrategias desarrollaron los emigrantes caribeños en su lucha contra la exclusión/discriminación por la inclusión/incorporación con igualdad ciudadana? ¿Cómo se resignificaron los mitos fundacionales a través del tiempo?

Estados Unidos

En los Estados Unidos el mito fundacional central es el “sueño americano” (*american dream*). Los Estados Unidos se supone que es la tierra de las oportunidades para los migrantes de todas partes del mundo donde “cuanto más duro trabajes más éxito tendrás”. Una presuposición de este mito es que si fracasas es debido a que no has trabajado suficientemente y, por tanto, tiene que haber algún problema con el individuo. La Constitución de 1776 fue concebida sobre la base de “nosotros el pueblo” (*we the people*) en lugar de “nosotros los ciudadanos” (*we the citizens*). Aquí la noción de “pueblo” se refiere a los derechos de un grupo en oposición a los derechos individuales. Esto implica que la ciudadanía es percibida más en términos de “derechos de pueblo” que como “derechos individuales”, excluyendo a todos aquellos que están fuera de la “comunidad imaginada” de la “nación”. Esto permitió el reconocimiento de los derechos etnoraciales de los inmigrantes europeos. Un país compuesto por inmigrantes multiétnicos como los Estados Unidos nunca planteó la reproducción de la ciudadanía en términos de un diferencialismo etnocultural centrado en los lazos de sangre, como la nación alemana, ni en la unidad política centralizada expresada por políticas asimilacionistas forzando una unidad cultural, como la nación francesa (Brubaker, 1992). Ser americano fue identificado desde un principio con ser “blanco”, significante que se convirtió en la identidad unificadora de todos los inmigrantes multiétnicos de origen europeo. El mito del *melting pot* fue hegemonizado por una etnicidad anglosajona y se refería a la fusión de todos bajo la categoría de “blancos”. Por consiguiente, la construcción de raza se convirtió en una categoría decisiva para que la gente fuese incluida dentro o excluida fuera de la “nación”. Desde el establecimiento de la Constitución de los Estados Unidos en el siglo XVIII, los negros y los indígenas fueron excluidos de la Carta de Derechos. El término “étnico” fue usado para referirse a los europeos y a todos aquellos considerados como “blancos”, mientras que las poblaciones de color fueron racializadas en categorías de no europeo y excluidas de los derechos constitucionales.

Es dentro del contexto de estos mitos fundacionales de la nación que podemos entender cómo la ciudadanía define los “límites imaginados”, es decir, quién es incluido dentro y quién es excluido fuera de la “comunidad imaginada”. En los Estados Unidos, la ciudadanía tiene rasgos muy particulares. Los derechos civiles, definidos en términos de derechos de propiedad, y los derechos políticos, definidos en términos de derecho al voto, siempre han sido más fuertes que los derechos sociales. El mito del “sueño americano” de lograr éxito social a través de trabajar duro, deja un espacio muy estrecho en el imaginario social para la noción de derechos sociales. Esto es clave para entender el estado de bienestar subdesarrollado que siempre tuvo Estados Unidos comparado con los países metropolitanos de Europa Occidental. Sin embargo, cualesquiera que sean los derechos éstos son percibidos o imaginados como merecidos solamente por las poblaciones “blancas”, mientras que las minorías etno-raciales siempre fueron vistas como intrusos u oportunistas que quieren tomar ventaja de estos derechos. En los Estados Unidos, la clasificación social de las personas ha sido hegemonizada por elites de hombres blancos a través de un largo proceso de dominación racial/colonial. Las categorías de la modernidad tales como ciudadanía, democracia, e identidad nacional han sido históricamente construidas a través de dos ejes jerárquicos: 1) entre el capital y el trabajo; y 2) entre europeos y no europeos (Quijano, 1991). Los hombres blancos hegemonizaron estos ejes de poder. Siguiendo el concepto de “colonialidad del poder” desarrollado por el sociólogo peruano Aníbal Quijano (1991), incluso después de la independencia política, cuando el control jurídico-militar del Estado pasó del poder imperial al nuevo Estado independiente, las elites “blancas” continuaron controlando las estructuras políticas y económicas. Esta continuidad del poder de los tiempos coloniales a los tiempos “pos-coloniales” permite a las elites “blancas” clasificar a las poblaciones y excluir a la gente de color del ejercicio completo y pleno de sus derechos ciudadanos en la “comunidad imaginada” llamada la “nación”. Los derechos políticos, civiles y sociales que la ciudadanía provee a los miembros

de la “nación” fueron selectivamente extendidos a través del tiempo hasta incluir a la clase obrera “blanca”. Sin embargo, los grupos pertenecientes a las “colonias internas” se mantuvieron como ciudadanos de segunda clase no teniendo nunca acceso pleno a los derechos ciudadanos (Gilroy, 1987). Ser americano era incompatible con ser negro, indio, puertorriqueño, asiático; chicano, etc. Por tanto, la lucha por los derechos civiles de estos sujetos racializados fue construida alrededor de la noción de igualdad, reclamando derechos iguales como minorías étnicas discriminadas dentro de los Estados Unidos. El resultado de estas luchas fue la implementación de derechos por la igualdad de los grupos minoritarios basados en programas de discriminación positiva.

En los Estados Unidos, la palabra “étnico” se ha referido históricamente a diferencias culturales dentro de los grupos blancos euroamericanos (por ejemplo, italianos, irlandeses, alemanes) mientras que las categorías raciales han sido usadas para referirse a la gente de color (por ejemplo, negros, asiáticos, hispanos) borrando las diferencias étnicas dentro de estos grupos racialmente clasificados. A partir de los años sesenta, la palabra *étnico* en los Estados Unidos sufrió una transmutación y se convirtió en un eufemismo para referirse a *raza*. Con la mutación discursiva de los años sesenta desde discursos racistas biológicos hacia una predominancia de discursos racistas culturales, se dejó de caracterizar a los grupos racializados sobre líneas raciales, y las palabras “étnico” y “migrante” se convirtieron en los nuevos términos preferidos. Este discurso dominante fue elaborado por Nathan Glazer y Daniel P. Moynihan en su clásico estudio publicado en 1963 y titulado *Beyond the Melting Pot: The Negroes, Puerto Ricans, Jews, Italians and Irish in New York City*. La experiencia de la gente de color en los Estados Unidos es concebida por estos autores como equivalente a la experiencia de los inmigrantes blancos europeos de principios del siglo XX. A través de la transmutación de la “discriminación racial” a “discriminación étnica”, los puertorriqueños y los afroamericanos podían pasar por las mismas etapas de los otros grupos “étnicos” y, eventualmente, ser incorporados

económicamente con éxito similar a la experiencia de los blancos europeos en los Estados Unidos. Desde esta perspectiva, si fracasaban en su proceso de incorporación se debía a alguna condición patológica en su cultura o en sus hábitos, es decir, su “cultura de la pobreza”. La perspectiva de Glazer y Moynihan borra la historia de opresión racial/colonial ejercida sobre los afroamericanos y los puertorriqueños: la larga historia de esclavitud y apartheid de los afroamericanos, que creó barreras políticas y raciales que impedían su movilidad social exitosa, y el régimen colonial en Puerto Rico, que expropió de sus tierras e incorporó como mano de obra barata en la agricultura y en la manufactura a miles de puertorriqueños. Los puertorriqueños y los afroamericanos no son simplemente “inmigrantes” o grupos “étnicos”, sino sujetos raciales/coloniales dentro del imperio estadounidense.

¿Qué derechos tuvieron los inmigrantes puertorriqueños? ¿Cómo fueron percibidos por las poblaciones metropolitanas? Esto está relacionado con la historia y particularidad del tipo de colonialismo practicado por Estados Unidos en Puerto Rico. La extensión de la ciudadanía a la colonia de Puerto Rico en 1917 institucionalizó la formación de ciudadanos de segunda categoría. Los puertorriqueños supuestamente tenían acceso igual a los derechos ciudadanos. Sin embargo, en tanto que grupo colonial racializado dentro de los Estados Unidos, su acceso a estos derechos siempre fue limitado. La construcción racial de los puertorriqueños como vagos y criminales contribuyó a la actual marginalización de este grupo en el mercado de trabajo. Imposible de localizar a los puertorriqueños en una categoría racial fija (a los ojos angloamericanos “ni eran blancos ni eran negros”), los euroamericanos los percibían como un grupo racialmente distinto. Los puertorriqueños se convirtieron en una nueva categoría racial diferente a los blancos o los negros, compartiendo con estos últimos una posición subordinada frente al euroamericano. La película *West Side Story*, a comienzos de los sesenta, marcó un punto de inflexión a partir del cual los puertorriqueños se tornaron una raza distinta, que dejó de ser confundida con los asiáticos, negros o chicanos en

el imaginario racial norteamericano. Esta racialización fue resultado de un largo proceso histórico de subordinación racial/colonial en la isla así como en la metrópolis (Vazquez, 1991; Thompson, 1995). El racismo experimentado por los afropuertorriqueños en muchas instancias fue más fuerte que el experimentado por los europuertorriqueños. Sin embargo, no importa cuán rubio tenga el pelo o azules los ojos, a partir del momento en que una persona se identifica a sí misma como puertorriqueña, entra en el laberinto de “otredad racial”. Los puertorriqueños de todos los colores se han convertido en un grupo racializado en el imaginario norteamericano marcado por estereotipos racistas tales como “vagos”, “criminales”, “estúpidos”, “oportunistas” y “sucios”. Aunque los puertorriqueños forman un grupo multirracial, se han convertido en una nueva “raza” en los Estados Unidos. Esto muestra el carácter social y no biológico de las clasificaciones de raza. La clasificación despectiva de los puertorriqueños como “spics” en el campo simbólico de Nueva York, designa el capital social negativo asociado a la identidad puertorriqueña.

Los puertorriqueños fueron incorporados como fuerza de trabajo barata a la industria manufacturera de Nueva York durante los años cincuenta y sesenta del siglo pasado. Los procesos de desindustrialización en las zonas metropolitanas después de 1970, con la contracción económica del sistema-mundo capitalista, desplazó masivamente a los puertorriqueños fuera de los trabajos en la manufactura convirtiéndolos mayoritariamente en una fuerza de trabajo redundante en los guetos urbanos de las ciudades del noreste. Los puertorriqueños como grupo no pueden entrar en los niveles altos de la nueva economía de servicios debido a la segregación residencial en la que viven. La segregación residencial los excluye de las mejores escuelas públicas, lo que les hubiera permitido elevar su capital humano que es requisito indispensable para ascender socialmente en la economía de servicios. Por otro lado, los puertorriqueños no pudieron ni siquiera entrar a trabajar como mano de obra barata de la nueva economía de servicios, debido a la presencia de una fuerza de trabajo aún más barata procedente de los “nuevos inmigrantes” en las ciu-

dades norteamericanas. La construcción racista de los puertorriqueños como “vagos” y “criminales” contribuyó a su actual marginalización en los mercados de trabajo.

En sus demandas por igualdad de derechos civiles y laborales durante los años sesenta, los puertorriqueños fueron considerados por los patronos como una fuerza de trabajo más costosa comparada con los “nuevos inmigrantes”. Los patronos hoy día manifiestan una preferencia mayor por los trabajadores inmigrantes que trabajan largas horas sin exigir derechos laborales, que por los “vagos” trabajadores de las minorías internas que relaman sus derechos. El “racismo cultural” es la nueva forma discursiva de la exclusión racial en los Estados Unidos. Por consiguiente, la situación de muchos puertorriqueños hoy no es meramente la de una fuerza de trabajo barata, sino la de una población masivamente excluida del acceso al empleo (Grasmuck and Grosfoguel, 1997). Los puertorriqueños tienen hoy día una de las tasas de pobreza más altas en los Estados Unidos; la pobreza afecta alrededor de un tercio del total de dicha población, y en algunas ciudades, cerca del 40% de la población puertorriqueña está por debajo del umbral de la pobreza.

Francia

En Francia el mito fundacional de la nación está ligado a los ideales de la Revolución Francesa de 1789, es decir, a la noción de los *Droits de l'Homme*, donde se establece un contrato social directo entre el Estado y los individuos (Balibar, 1994). La gente es francesa o no francesa, definida en términos de una noción de asimilacionismo cultural que divide a las personas entre ciudadanos y extranjeros. De acuerdo con el discurso oficial francés, no se puede ser franco-martiniqués o franco-vasco. Por tanto, la categoría de etnicidad o de minorías étnicas no está reconocida en la tradición francesa. No existe reconocimiento oficial de grupos étnicos dentro de la “comunidad imaginada” de la nación francesa.

Como ciudadanos franceses de ascendencia africana, los caribeños de las Antillas francesas han ocupado una posición ambigua dentro del imperio francés. El impulso asimilacionista del Estado francés intentó borrar las raíces históricas y culturales de las Antillas francesas por medio de políticas colonialistas en las esferas educativas, culturales y sociales. En las Antillas francesas las escuelas públicas fueron establecidas en la década de 1880 y la representación de las islas antillanas en la Asamblea nacional francesa data de 1848 (Abou, 1988; Blérald, 1988; Giraud, 1992). Esta es una incorporación colonial muy distinta de las políticas coloniales francesas en África donde las escuelas públicas fueron establecidas mucho más tarde y donde la representación en la Asamblea nacional llegó, para la mayoría de los casos, después de 1945 (Marshall, 1973). Sin embargo, a los antillanos se les ha inculcado durante siglos que sus ancestros son los galos, grupo étnico imaginado por la “nación” francesa como sus antecesores. Los orígenes africanos de la cultura de los antillanos no sólo eran ignorados sino despreciados en las escuelas francesas.

Estas políticas asimilacionistas en el Caribe francés fueron muy útiles para la administración colonial francesa en África. Negros caribeños educados como “franceses” fueron enviados de las colonias antillanas a las colonias africanas como oficiales estatales y militares del Imperio francés (Helenon, 1997). Eran una suerte de *middleman minority* que tenía un rol similar al de los empresarios étnicos que describe Bonacich (1973) en la literatura sociológica para referirse a los intermediarios étnicos entre los grupos dominantes blancos y los grupos raciales subalternos. El propósito era que los de abajo canalizaran su descontento no contra los de arriba, sino contra los intermediarios. En este caso particular, el rol de *middleman minority* lo ejercían oficiales negros antillanos en posiciones intermedias en el seno del Estado colonial francés en África. En lugar del oficial francés blanco, los oficiales antillanos enviados a las colonias africanas como representantes del Estado francés servían de intermediarios entre los blancos franceses y las masas africanas, y eran los encargados de

la represión. Cumplían una función similar a la de los empresarios hindúes en el Imperio británico en África, es decir, actuaban como “muro de contención” para canalizar el descontento contra los oficiales coloniales franceses. Felix Éboué, un afroguyanés que fue nombrado gobernador de Chad, y Louis-Placide Blacher, un martiniqués nombrado gobernador de Níger, fueron los ejemplos más dramáticos de esta estrategia de *middleman minority* del Estado imperial francés en África.

En un intento de reconstruir su imperio tras la Segunda Guerra Mundial, los franceses no sólo incorporaron las Antillas francesas como departamentos franceses con derechos iguales, sino que además nombraron a Gaston Monerville, un afroguyanés, presidente del Consejo de la República. Los antillanos fueron usados como vitrina simbólica para la “nueva cara” de Francia en sus colonias africanas durante la posguerra y sirvieron de ejemplo simbólico para sus políticas coloniales de la posguerra. El mensaje subliminal era igual que durante las políticas de “*middleman*” en las colonias africanas antes de la Segunda Guerra Mundial: “si te asimilas a la cultura francesa como los antillanos hicieron, tendrás los mismos derechos, oportunidades y privilegios que ellos tienen dentro del imperio”.

Durante el período de la posguerra, cualquier alusión a raza o racismo era identificado en el discurso oficial del Estado francés con las posiciones extremistas de los nazis. La palabra “raza” fue casi eliminada del discurso público francés. Lo que antes se definía como “diferencias raciales” comenzó a ser construido en términos de “diferencias culturales”. A partir de la década de los cincuenta, la noción de “raza” fue “metamorfoseada” en “diferencia cultural” entendida de manera reduccionista puesto que concebía la cultura como naturalizada y esencializada. Esto precedió y fue muy similar a lo que pasó en Estados Unidos durante la era posterior a la enmienda constitucional de los derechos civiles en 1964. Lo interesante es que debido a la deslegitimación de los discursos racistas biológicos durante la ocupación nazi, este proceso de metamorfosis de los discursos racistas ocurrió en Francia mucho antes que en Estados Unidos.

La Guerra de Argelia representó un punto de inflexión para el Imperio colonial francés. Significó la caída final del colonialismo francés en África. Con todo, el hundimiento del colonialismo no equivalía al fin de la colonialidad. Las viejas jerarquías coloniales se reproducen aún hoy dentro del territorio metropolitano. Los norteafricanos (árabes) y africanos fueron incorporados como mano de obra barata en el mercado privado de trabajo. Se convirtieron en la fuente principal de mano de obra barata en las industrias manufactureras de ciudades como París y Marsella. Los norteafricanos se convirtieron en el objetivo obsesivo de los nuevos discursos racistas (Taguieff, 1987). El “nuevo racismo” en Francia argumenta que los hábitos culturales de los norteafricanos les impiden ser incorporados exitosamente a la sociedad francesa. Algunos movimientos de extrema derecha, han llegado a decir que los norteafricanos son tan diferentes culturalmente a los franceses que cohabitar es imposible y que, por tanto, deben ser deportados de Francia.

La inmigración de antillanos despegó masivamente durante la década de los sesenta (Giraud y Marie, 1988). Hubo una división del trabajo entre los migrantes coloniales en el interior de la metrópolis. Mientras los norteafricanos ocupaban la posición de mano de obra barata en el mercado privado de trabajo, los antillanos eran incorporados como mano de obra barata en la administración pública francesa. La expansión económica de la posguerra incrementó los empleos públicos. Muchos trabajos en la parte baja de la administración pública francesa no eran atractivos para los “blancos” franceses. Esto creó una escasez de empleados en este sector local y estimuló un reclutamiento masivo, organizado directamente por el Estado francés, en los departamentos de las Antillas francesas (Martinica, Guadalupe y la Guayana Francesa). A diferencia de muchos norteafricanos, los antillanos tenían la ciudadanía francesa, lo cual les permitió ser incorporados masivamente en la administración pública francesa.

La transición francesa de políticas imperiales a políticas “postimpe-
riales” puede ser conceptualizada en términos de “colonialidad del
poder”, expresión de Aníbal Quijano (1991). Esta perspectiva, al con-
trario que otros acercamientos teóricos, subraya las continuidades
dentro de las discontinuidades entre el pasado colonial y el presente
“postcolonial”. Aunque el colonialismo desapareció como institución
política de gestión europea sobre el mundo no europeo, la coloniali-
dad se reprodujo con nuevos dispositivos. Las inmigraciones de traba-
jadores coloniales de la posguerra reprodujeron las viejas jerarquías
coloniales/raciales, pero esta vez dentro de la metrópolis misma (Bali-
bar, 1992). Los norteafricanos fueron concebidos como los “otros”
inasimilables, indeseables, ruidosos, sucios, y culturalmente subdesa-
rrollados. Los antillanos, una vez más, ocupan la posición intermedia.
Eran los “otros” asimilables que servían de ejemplo, de vitrina simbó-
lica para los “otros” inasimilables. Dada su incorporación masiva en la
parte baja del servicio público del Estado francés, gozaban de ciertos
privilegios que los inmigrantes incorporados como mano de obra bara-
ta en el mercado de trabajo privado no tenían. Este modo de incorpo-
ración en el espacio público aislaba a los antillanos de las fluctuaciones
y de la discriminación del mercado privado de trabajo. Los antillanos
están localizados en posiciones estratégicas y sensibles de la adminis-
tración pública francesa como oficinas de inmigración, transporte
público y hospitales. Sin embargo, la situación de los antillanos dista
de ser ideal. Son incorporados a aquellos empleos públicos que los
“blancos” desestiman, tales como los puestos de oficinista, conserje,
ayudante de enfermería, chófer, secretaria, etc. Los antillanos cualifi-
cados raramente son considerados para ser ascendidos a los niveles
altos de la administración pública francesa. El racismo francés ha cre-
ado un “techo” que los antillanos franquean sólo en muy contadas oca-
siones (Galap, 1993; Marie, 1993). Este “racismo” se articula a través
de un discurso cultural “meritocrático”. Los antillanos son excluidos

de los ascensos en la administración pública en razón de su “falta de cualificación”, “falta de conocimientos”, y/o “falta de bagaje”. La experiencia antillana demuestra que tener la ciudadanía francesa no es suficiente para detener la discriminación racista. No es la falta de ciudadanía lo que mantiene a los norteafricanos en la parte baja del mercado laboral privado y a los antillanos en la parte baja del mercado laboral público. Existe una exclusión racista de aquellos que no corresponden a las representaciones dominantes francesas de la “comunidad imaginada” de la “nación”.

El hecho que los antillanos trabajen con “blancos” franceses en la administración pública y residan junto a africanos en vivienda pública, les coloca en una situación ambigua en la jerarquía etnoracial de Francia (Marie, 1992). Algunos antillanos viven la ilusión de compartir los privilegios de la jerarquía etnoracial mientras trabajan junto a franceses en los empleos públicos mejor compensados y con mejores condiciones laborales que el mercado laboral privado. Sin embargo, cuando regresan a sus casas se confrontan a los “otros” no blancos (árabes y africanos) que tienen por vecinos, quienes les recuerdan su propia “otredad” en la sociedad francesa. Esta discontinuidad entre aquellos con los cuales trabajan y aquellos con los que residen sitúa a los antillanos en una posición no sólo intermedia sino ambigua. Los antillanos “pertenecen” a la “nación” cuando se trata de recibir los beneficios de los empleados públicos en Francia, pero no “pertenecen” a ella cuando de lo que se trata es de ascender a mejores empleos en la administración pública o en cuanto a su localización residencial (Galap, 1993). Incluso este sentimiento de “pertenencia” tiene que ser calificado por su posición subordinada en empleos bajos de la administración. Ellos son la mano de obra barata de la administración pública francesa que gana los salarios más bajos y que hace los trabajos más duros y tediosos. Esta ambigüedad se traduce en que, por un lado, los antillanos afirman su nacionalidad francesa frente a los árabes y africanos en cuestiones de identidad y, por otro lado, forman alianzas

con árabes y africanos ante la brutalidad policíaca o la discriminación en el acceso a la vivienda en los suburbios de París. Es importante entender las estrategias disponibles o desarrolladas por los inmigrantes antillanos en Francia. ¿Qué tipo de reclamaciones han sostenido? ¿Por la igualdad de derechos como ciudadanos minoritarios, como un grupo nacional diferente dentro de una nación o como miembros de la nación metropolitana?

En la metrópolis, la primera generación de antillanos descubre que la *mère-patrie* no les da una bienvenida como franceses. Por el contrario, los discrimina y los maltrata como ciudadanos de segunda clase (Marie, 1993). El asimilacionismo francés es percibido como un mito, visto desde la experiencia antillana en la metrópolis. Los antillanos desafiaron la ciudadanía asimilacionista individual antiétnica desarrollando un movimiento de afirmación identitaria durante la década de los ochenta (Girard y Marie, 1988). Este movimiento se expresó a través de la organización de asociaciones que reclamaban una identidad étnica separada dentro del sistema francés, retando el universalismo abstracto de la ideología asimilacionista francesa.

Es importante destacar que la localización intermedia de la primera generación de antillanos en la jerarquía etnoracial de Francia no es necesariamente compartida por la segunda generación de antillanos en la metrópolis. Debido al alto nivel de desempleo y a la reducción de empleo público en Francia durante la contracción de la economía-mundo en los ochenta y los noventa, los jóvenes antillanos de segunda generación no fueron incorporados a los empleos públicos como sus padres. Por tanto, los jóvenes antillanos no quedan eximidos de la discriminación y de las condiciones difíciles del mercado privado laboral. Son vulnerables al racismo que muchos argelinos, marroquíes y senegaleses experimentan en el mercado de trabajo en Francia. Esto tiene implicaciones muy importantes en términos de la emergencia de “nuevas identidades” en los suburbios parisinos. Hoy día la segunda generación de antillanos reclama más una identidad como “negros”

que como “antillanos”. El término “negro” en Francia, al igual que en el Reino Unido en los sesenta, comprende una gran variedad de grupos oprimidos. Hoy día en los barrios parisinos está teniendo lugar una importante fusión cultural entre jóvenes argelinos, marroquíes y antillanos. Esta fusión cultural transnacional entre estos grupos coloniales se manifiesta políticamente en forma de revueltas, festivales culturales y en el hip-hop francés. Sin embargo, no hay una indicación clara de hacia donde se dirige esta fusión cultural. En los noventa, los jóvenes antillanos sufrieron el deterioro de las condiciones laborales, experimentando junto a los jóvenes árabes y africanos un alto índice de desempleo en comparación con los jóvenes blancos franceses.

Más recientemente, los violentos levantamientos de las comunidades de origen inmigrante discriminadas en Francia, en el otoño del 2005, han servido de barómetro para calibrar cuán explosiva es la situación actual. Jóvenes franceses de origen árabe, caribeño y africano se lanzaron a las calles a quemar coches y edificios públicos durante varias semanas en señal de protesta frente a la brutalidad policíaca. Ante la muerte de dos chicos electrocutados mientras eran perseguidos por la policía, los jóvenes de las periferias urbanas de Francia respondieron con motines por todo el país. El levantamiento hizo añicos el mito de la igualdad del sistema republicano francés y puso sobre la mesa el racismo rampante de la sociedad francesa. Es significativo que el Estado francés recurriera a una ley de estado de sitio utilizada en las colonias (por ejemplo, durante la Guerra de Argelia) para reprimir el levantamiento. Esta ley nunca había sido aplicada en territorio francés metropolitano, ni siquiera durante los acontecimientos de mayo de 1968. Resulta revelador que dicha ley haya sido siempre utilizada contra las poblaciones coloniales francesas y es indicativo del carácter colonial de estas poblaciones francesas no blancas en el interior del territorio metropolitano francés el hecho que se haya recurrido a ella para hacerles frente.

Los Países Bajos

En los Países Bajos, el mito fundacional de la “nación” se construye alrededor de la noción de los “cuatro pilares”. Se trata de la imagen de una sociedad que se concibe a partir de cuatro columnas separadas: católicos, protestantes, liberales y socialistas (Liphart, 1968). El principio organizativo se basa en la división del país entre organizaciones religiosas (católicos y protestantes) y agrupamientos seculares constituidos por intereses de clase (clases medias liberales y clases trabajadoras socialistas).

A pesar de que los “cuatro pilares” fueron desmantelados desde la década de los sesenta (Middendorp, 1991), la “comunidad imaginada” de la “nación” sigue construyéndose alrededor del mito de los “pilares” (Rath, 1991). Por consiguiente, la “nación” neerlandesa se construye como tolerante, antiracista, respetuosa de las diferencias, y como el centro de las ideas liberales y del estado de bienestar más avanzado del mundo (Essed 1996). Esta autodefinición nacional fue cuestionada tras las migraciones masivas desde Surinam y las Antillas Neerlandesas hacia los Países Bajos a partir de comienzos de los años setenta. Primero, los Países Bajos impulsaron la independencia de Surinam en gran parte por las presiones de la población neerlandesa para crear mecanismos jurídicos que impidiesen la migración surinamesa (Bovenkerk, 1975; Biervliet, 1981). La prensa neerlandesa tomó esta presión pública de corte racista y desarrolló una campaña para detener la migración surinamesa. Al igual que en el caso británico, la imposición de la independencia creó el efecto paradójico de generar una ola migratoria todavía mayor por miedo a no poder emigrar y perder la ciudadanía neerlandesa una vez cerradas las fronteras. Aproximadamente, un tercio de la población total de Surinam emigró hacia la metrópolis en un período de seis años (1973-1979). Segundo, los ciudadanos negros neerlandeses son vistos en el imaginario “colonial”

de los blancos neerlandeses como indeseables, vagos, sucios, criminales, e inadaptados a la cultura neerlandesa (Bovenkerk, 1978; Bovenkerk and Breuning-van Leeuwen, 1978; Verkuyten, 1997). Dado que, acorde con el mito nacional, no existe tal cosa denominada racismo neerlandés (esto se supone que es un problema británico y estadounidense), la referencia a “raza” fue transmutada a la noción de “minorías étnicas”, las cuales son construidas como un “problema social”. La política pública se transformó de políticas pluralistas culturales a políticas asimilacionistas y neoliberales. Con anterioridad a 1980, el Estado promovía instituciones y asociaciones de grupos étnicos particulares a través de las políticas del estado de bienestar. Estas instituciones tenían sus propios trabajadores sociales y programas comunitarios dirigidos a grupos minoritarios específicos. El objetivo era “transformar” gradualmente el “estilo de vida” de los grupos minoritarios y adaptarlos al “estilo de vida” de la “nación” que era imaginado como equivalente al de las clases medias neerlandesas (Rath, 1993: 224).

Comparadas con las políticas previas a 1980, las políticas estatales posteriores estaban menos orientadas hacia el estado de bienestar y más orientadas hacia el mercado de trabajo y la educación (Lutz, 1993). A comienzos de la década de los ochenta, los neerlandeses hicieron hincapié en el establecimiento de políticas dirigidas a las minorías étnicas basadas en la presunción de que sus “problemas” se debían a un asunto sociocultural de falta de adaptación a la cultura y a la forma de vida neerlandesas (Lutz, 1993; Rath, 1993). Por consiguiente, intentaron desarrollar políticas estatales de “integración controlada” a través de la cooptación de organizaciones comunitarias que servían de intermediarios entre el Gobierno y la comunidad. El Estado subsidiaba cualquier organización, religiosa o no, que pudiera convertirse en socio social en la política de “integración étnica”. A finales de los ochenta, la política estatal volvió a cambiar transformando la

definición de las políticas dirigidas a las “minorías étnicas”: de una definición basada en la premisa de que las minorías representan un “problema sociocultural” se pasó a otra construida a partir de considerarlas como un “problema económico” (Lutz, 1993; Rath, 1993). El Estado deja de ser concebido como un regulador de la integración sociocultural y el “mercado” se convierte en el espacio mágico donde “étnicos” y “nacionales” entran en contacto, que ayuda a que los “étnicos” se adapten y se asimilen a los “nacionales”. Esto eliminó el énfasis que se ponía en subsidiar organizaciones comunales y lo trasladó a la “magia” del mercado como regulador de la incorporación sociocultural de las minorías. Las nuevas políticas economicistas fueron construidas como parte de las políticas para el desmantelamiento del estado de bienestar en la década del noventa. Minorías étnicas como los surinameses y los antillanos eran representados como “abusadores” de la “generosidad” del estado de bienestar (Bovenkerk, 1978; Essed, 1996). Concebidos como externos a la “comunidad imaginada” de la “nación” neerlandesa, la legitimidad del acceso al estado de bienestar por parte de surinameses y antillanos fue cuestionada. Por consiguiente, la lógica neo-liberal de las nuevas políticas es dejar que sea el “libre mercado”, en lugar del Estado, el que regule el bienestar de los grupos marginados.

El racismo cultural en los Países Bajos opera bajo la ideología de la “minorización” (Rath, 1993; Essed, 1996; Verkuyten, 1996). Este término, articulado por el sociólogo neerlandés Jan Rath, se refiere a una forma de discriminación que, a diferencia de las formas tradicionales de racismo biológico, excluye y discrimina sobre la base de ser una “minoría étnica”. En los Países Bajos esta construcción significa que ser un “étnico” es equivalente a tener un comportamiento indeseable y una falta de adaptabilidad a las normas y la cultura neerlandesa. Como bien señala Jan Rath:

“La minorización, siendo una ideología de la dominación, difiere fundamentalmente de la etnización o categorización étnica, la cual trata a las etnias como formas de pertenencia per se sobre una misma base, mientras que, en el caso neerlandés, la ‘pertenencia étnica’ es reinterpretada como una forma de no-conformidad y por tanto de indeseabilidad... La minorización también difiere fundamentalmente de la racialización en el sentido estricto del término. Al fin y al cabo, la minorización no es una cuestión de ‘naturalización’. Contrariamente a las ‘razas’, las ‘minorías étnicas’ (en el sentido neerlandés de la palabra) no son representadas como ‘que tienen un origen y un estatus natural e inmutable, y por consiguiente como que son inherentemente diferentes’” (1993: 222). (Véase el original en inglés en el anexo del final del texto)

De acuerdo con la definición de Rath, el problema en los Países Bajos no es un problema de racismo sino de “minorización”. Aunque estoy de acuerdo con Rath en que la “minorización” no es equivalente a los discursos racistas biológicos tradicionales, esto no quiere decir que no tenga nada que ver con el racismo. La “minorización” es una forma de racismo cultural donde la superioridad e inferioridad es construida en relación a la cultura apropiada de la clase media neerlandesa. Aquí la inadaptabilidad cultural descansa en las características inferiores esencialistas de la cultura de los “otros”. La cosificación de la cultura en una jerarquía de culturas superiores e inferiores es una forma de naturalización de las diferencias, lo cual está entrelazado con los viejos discursos racistas biológicos de la época colonial. Los surinameses y los antillanos tienen una larga historia de racialización y colonización con los Países Bajos; no entran neutralmente al mercado de trabajo neerlandés; son los “otros” racializados que ahora son denominados eufemísticamente “minorías étnicas” en lugar de “minorías racializadas” como resultado de las mutaciones en los discursos raciales de la posguerra en los Países Bajos. Los discursos raciales son ahora

metamorfoseados a través de la ideología de la “minorización”. Como el propio Rath admite:

“Esta ideología contribuye a dejar a los trabajadores migrantes al margen de las posiciones sociales privilegiadas. En la medida en que las ‘minorías étnicas’ se definen como grupos de personas que no se ajustan adecuadamente a la forma neerlandesa de vivir, no son consideradas como miembros de pleno derecho de la ‘comunidad neerlandesa imaginaria’ y en consecuencia no se les garantiza el mismo acceso a los recursos escasos” (1993: 222) (véase original en inglés en el anexo del final del texto).

Esta exclusión está vinculada a la noción de raza a través de un discurso acerca de “la conducta y normas culturales aberrantes e inadaptadas”. Los caribeños neerlandeses en los Países Bajos están racializados con estereotipos similares a los discursos racistas biológicos (vagos, criminales, oportunistas, parásitos, etc.) pero a través de la mediación de un discurso culturalista. Estos estereotipos racistas sirven para esconder la discriminación que los caribeños experimentan en los Países Bajos. Este discurso racista cultural explica la exclusión que experimentan los caribeños en el mercado de trabajo fundamentándola en sus hábitos y valores culturales. Discursos muy parecidos a los de la “cultura de la pobreza” en los Estados Unidos.

Al igual que los puertorriqueños en los Estados Unidos, las poblaciones del Caribe neerlandés sufren una gran marginalización en el mercado de trabajo de los Países Bajos (Grosfoguel, 1997). Las viejas jerarquías etnoraciales del viejo imperio colonial neerlandés se reproducen nuevamente, pero esta vez en el interior de la metrópolis misma. A pesar de las mutaciones en los discursos raciales y de la caída del colonialismo como sistema político, la “colonialidad del poder” de las relaciones sociales actuales demuestra la fuerza de las continuidades de las jerarquías coloniales/raciales neerlandesas a través del tiempo. Esto

se manifestó en la década de los noventa con estereotipos racistas hacia los migrantes antillanos. En la prensa y en los medios de información son representados como criminales y oportunistas que vienen a los Países Bajos a aprovecharse del estado de bienestar y a realizar actividades criminales. Estos estereotipos han conllevado cambios en la ley y actualmente los migrantes antillanos tienen que inscribirse en las ciudades neerlandesas donde establecen su residencia.

En la ciudad de Rotterdam la xenofobia y el racismo ha llegado a tales niveles que incluso el gobierno municipal ha pasado decretos prohibiendo la residencia de inmigrantes en la ciudad. Debido a las crecientes protestas contra dicho decreto racista, la ciudad ha cambiado el decreto por uno en el que se prohíbe la residencia de familias o personas con menos de cierto nivel de ingresos, medida encaminada indirectamente a prevenir la residencia de nuevos inmigrantes en la ciudad. Las medidas han ido dirigidas principalmente contra los inmigrantes marroquíes y antillanos que hoy día son representados entre la opinión pública como las poblaciones con “problemas de adaptación” debido a sus comportamientos y valores culturales “foráneos” a la cultura neerlandesa. Este racismo cultural rampante, que en contraste con el racismo biológico no menciona la palabra raza, permite a los neerlandeses proclamar la inexistencia de racismo en los Países Bajos. Sin embargo, como hemos visto, los problemas de la “colonialidad” continúan con mucha fuerza.

Más recientemente, la elección en 2002 de un político racista antiinmigrantes de extrema derecha, Pim Fortuyn (asesinado unos días antes de su elección), y la reacción de las poblaciones blancas neerlandesas en el 2005 ante el asesinato a manos de un islamista de Van Gogh, cineasta neerlandés que realizó un film en el que se inscribían textos del Corán en cuerpos desnudos, han golpeado fuertemente el mito fundacional de tolerancia de la nación neerlandesa. Los neerlandeses eligieron por amplia mayoría a un líder neofascista cuya retórica racista estaba enfocada hacia los inmigrantes, y grupos de blancos

neerlandeses salieron en masa a quemar mezquitas y a atacar musulmanes de origen marroquí y turco. Esto hizo añicos el mito de tolerancia en el país. Las minorías neerlandesas viven una época de incertidumbre e inseguridad ciudadana. Los actos racistas de violencia han continuado durante estos años. Esto ha afectado a los inmigrantes caribeños de varias maneras. Primero, que hay un gran número de musulmanes que son de origen surinamés. Segundo, y más importante, la creciente intolerancia y discriminación de los neerlandeses hacia todo lo que ellos consideran extranjero (*allochtone*) frente a los neerlandeses autóctonos (*autochtone*). En la categoría de “allochtone” entran todos los que no cumplen con el estereotipo de lo que es un “neerlandés”, el cual es identificado cultural y fenotípicamente como un blanco de clase media. Antillanos y surinameses, que son legítimos ciudadanos neerlandeses, son clasificados por las estadísticas neerlandesas de población y por la política pública como “allochtone”. Estas clasificaciones forman parte del racismo cultural a la neerlandesa. Si bien no existe un discurso racista biológico dominante, el debate neerlandés sobre los “otros” pasa por la afirmación de que se trata de culturas inferiores y atrasadas. A continuación un diálogo en la televisión con Pim Fortuyn:

Australian Broadcasting Corporation [Sociedad de Radiodifusión Australiana]

Transcripción de un programa de televisión

Ubicación: <http://www.abc.net.au/7.30/content/s550139.htm>

Emisión: 07.05.2002

Líder político neerlandés asesinado

Corresponsal: Philip Williams

Philip Williams: Este no es el reportaje por el que vine a los Países Bajos, pero aquí estaba él, muriendo en el aparcamiento de una emisora de radio. Pim Fortuyn, tan admirado como odiado, un hombre que provocaba reacciones, y que ahora ha sido víctima del extremismo. El pasado viernes fui a su cuartel general de Rotterdam a entrevistar a este hombre que, proféticamente, era muy consciente del peligro que corría debido a sus opiniones.

Pim Fortuyn, líder de la 'Lista de Pim Fortuyn': Es peligroso. No puedo pasear sin llevar protección por las calles de ninguna ciudad grande. De hecho es algo peligroso para cualquiera que sea mínimamente famoso en este país.

Philip Williams: Hasta hoy, lo peor que le había sucedido era que le habían tirado un pastel empapado de orina. Su fama surgió aparentemente de la nada –sin experiencia política alguna, dirigía un partido que el pasado mes de marzo había derrotado al *establishment* en las elecciones de la ciudad de Rotterdam. El mensaje de Pim Fortuyn era tan simple como, para muchos, ofensivo: “hay demasiados inmigrantes. Y ellos son los responsables del aumento de la delincuencia. Cerrad las fronteras, Holanda está llena”. Pero incluso el partido de Fortuyn considera claramente que el tratamiento que se da en Australia a los inmigrantes ilegales es atrevidamente radical.

Philip Williams: “Nosotros encerramos a los recién llegados indeseados, a los solicitadores de asilo ilegales”. ¿Es eso lo que propone usted hacer aquí?

Portavoz del partido: A la izquierda de Australia (Risas). Pensaremos en ello. Es una sugerencia interesante.

Philip Williams: Pero no necesitaban ninguna ayuda en lo referente a las ideas sobre el Islam. Según Pim Fortuyn, el islamismo es una religión medieval, retrógrada.

Pim Fortuyn: Sí, es una cultura retrógrada. He escrito todo un libro sobre ella, y puede leer en inglés cosas muy parecidas a las que digo yo escritas por Mr. Huntington. Y que yo sepa, ustedes no acusan a Huntington de racista.

Philip Williams: Para los 600.000 neerlandeses que son musulmanes los ataques de Pim Fortuyn resultaban profundamente ofensivos.

Ibrahim Spalburg, líder musulmán, Rotterdam: Estábamos enfadados, y nos sentíamos también muy ofendidos, y decidimos hacer algo, no podíamos aceptar aquello. Fuimos a los tribunales.

Philip Williams: Pero ¿es usted consciente de que hay mucha gente aquí, muchos musulmanes, muchos extranjeros, que se sienten indignados por lo que usted dice, que están asustados, amedrentados, y que realmente le consideran a usted un hombre muy peligroso?

Pim Fortuyn: ¿No ha oído usted lo que dicen de nosotros y de nuestra cultura? Investigue. Ya lo verá.

Philip Williams: Estoy hablando de la gente que vive aquí en Holanda.

Pim Fortuyn: ¿No sabe usted lo que dicen acerca de nuestra cultura, acerca de la modernidad?

Philip Williams: Estoy hablando de personas que van por ahí con un pasaporte neerlandés, que pasan por estas calles, personas que tienen un pasaporte neerlandés, que son neerlandeses y musulmanes, y que sienten temor de usted.

Pim Fortuyn: Algunos de ellos, que también son musulmanes, en esta ciudad no me tienen miedo, son seguidores míos que han votado por mí en las elecciones locales. ¿Cuál es el problema?

Arie van Veen, carnicero: Normalmente usa palabras que podemos entender, que todo el mundo puede entender.

La mayoría de seguidores de Fortuyn eran neerlandeses normales y corrientes como este carnicero de Rotterdam. Por fin había alguien que estaba diciendo lo que pensaba la gente como él –demasiados inmigrantes cometiendo demasiados delitos.

(Véase original en inglés en el anexo del final del texto)

Aquí se ve claramente la inferiorización racial de la población no blanca mediante su “criminalización” en el espacio público y la movilización de estereotipos culturalistas de corte racista. El lenguaje utilizado sirve de código para referirse a las poblaciones negras y árabes sin que los que lo usan puedan ser acusados de racistas. De ahí que el racismo culturalista siempre está entretelado con el racismo biológico. A los ojos de los neerlandeses blancos, el racismo culturalista sirve para camuflar el racismo biológico todavía rampante en los Países Bajos. El negacionismo de los neerlandeses con respecto a las jerarquías etnoraciales y el racismo de la época colonial que se reproduce en el interior de la metrópolis, es indicativo de lo distantes que están de una solución a los conflictos etnoraciales.

Reino Unido

En el Reino Unido la noción de imperio, es decir de “britanidad”, define la “comunidad imaginada” de la “nación”. Ser británico es equivalente a ser blanco inglés. De acuerdo con esta definición, cualquier alusión a “negro británico” representa un oxímoron. Como dice Paul Gilroy para el caso británico:

“El nacionalismo y el racismo están tan estrechamente identificados que hablar de la nación equivale a hablar automáticamente en términos exclusivamente raciales. La negritud y el carácter inglés se consideran identidades incompatibles, mutuamente excluyentes. Hablar de un británico o de un inglés es hablar de gente de raza blanca” (1993: 27-28) (véase original en inglés en el anexo al final del texto).

Las migraciones del sur de Asia y del Caribe hacia el Reino Unido provocaron una crisis en la “comunidad imaginada” británica. Al igual que en los Países Bajos y los Estados Unidos, las migraciones coloniales caribeñas desempeñaron un papel significativo en cuestionar la identidad nacional británica. El reclamo de los negros británicos de pertenecer a la

“comunidad imaginada” era muy radical para la construcción racista de la nación británica. Los trabajadores blancos de Polonia e Irlanda eran aceptados, pero un flujo masivo de inmigrantes negros, aún con ciudadanía británica, era algo que los blancos británicos de todos los estratos sociales no estaban dispuestos a tolerar.

Para el Gobierno esto creaba una situación contradictoria entre el rechazo racista de los británicos a la migración masiva de trabajadores negros coloniales, que respondía a las necesidades del mercado laboral metropolitano, y el intento de los gobiernos laboristas de la posguerra de construir una nueva asociación imperial entre el Reino Unido y los gobiernos de las colonias (Dean, 1987). Muchos sujetos de las colonias eran enviados a la metrópolis como estudiantes con la perspectiva de que cuando volvieran a sus países de origen llevaran las ideas y los valores imperiales británicos, con el fin de favorecer a Occidente en su lucha contra el comunismo. Las experiencias negativas del racismo y la hostilidad de los blancos británicos hacia la presencia de negros entraaba en conflicto con esta estrategia educativa de la Guerra Fría, y afectaba los intentos británicos de reconstituir su imperio colonial por medio de la “British Commonwealth”. Sin embargo, los gobiernos británicos secretamente intentaron detener los flujos migratorios de las colonias (Harris, 1993; Carter, Harris y Joshi, 1987; Layton-Henry, 1992; Rich, 1986). Hubo algunas razones por las cuales los esfuerzos en ese sentido fueron ocultados a la opinión pública. Primero, imponer controles migratorios contra sujetos coloniales hubiera creado una crítica negativa internacional que afectaría las relaciones del Reino Unido con los gobiernos coloniales de la “British Commonwealth” y, por consiguiente, afectaría su imagen simbólica internacional. Después del Acta de Nacionalidad Británica de 1948, la ciudadanía fue extendida a todos los sujetos coloniales del Imperio británico. Era una vergüenza internacional prohibir la entrada de negros ciudadanos británicos, mientras se aceptaban trabajadores europeos blancos sin ciudadanía británica. Segundo, aún más vergonzosa y controvertida era la

asociación entre controles migratorios contra trabajadores negros y el racismo, sobre todo inmediatamente después de una guerra contra el genocidio racial del régimen hitleriano (Layton-Henry, 1992: 71). Estas contradicciones evitaron que el Gobierno británico tomara medidas antimigratorias mucho antes de cuando finalmente lo hizo. Este contexto permitió la migración masiva del Caribe británico y del sur de Asia hacia el Reino Unido durante los años cincuenta y comienzos de los sesenta, especialmente después que el congreso norteamericano aprobara una ley, en 1952, limitando la inmigración caribeña.

A mediados de los años cincuenta, hubo intentos de controles migratorios por parte del Gobierno conservador. Cyril Osborne intentó introducir una enmienda para controlar la inmigración de los sujetos coloniales, pero fue rechazada por la vergüenza internacional que suponía en vistas a la celebración del 300 aniversario de dominación británica en Jamaica y la visita de la reina para aquella ocasión (Carter, Harris y Joshi, 1987: 343). La medida fue presentada nuevamente, como un borrador, al Gabinete por el Secretario de Gobierno en octubre de 1955. Fueron nuevamente esgrimidas las mismas objeciones a la enmienda Osborne. Pero además, fueron propuestas nuevas objeciones en la reunión del Gabinete del 3 de noviembre de 1955. Primero, se dieron cuenta que no había consenso en la opinión pública contra esta enmienda racista. Segundo, las inmigraciones de las colonias fueron reconocidas como un medio de incrementar los recursos laborales del Reino Unido (Ibid: 344). Por primera vez hubo argumentos en reuniones del Gabinete acerca de los beneficios económicos que los inmigrantes brindaban. Tercero, se reconoció que la inmigración podía ser detenida creando empleo en las colonias. La ventaja de esta alternativa era que no iba a afectar el capital británico y la reconstrucción del imperio en los territorios coloniales. Por consiguiente, el Gabinete británico decidió no aprobar la enmienda.

Desde la extensión de los derechos ciudadanos británicos a los sujetos de las colonias con el Acta de Nacionalidad de 1948, hubo voces disidentes contra la presencia de inmigrantes coloniales. En muchos círcu-

los de poder, incluyendo los laboristas británicos, se cuestionó esta legislación por entender que se fundamentaba en una construcción racializada de la identidad británica. Esta última incluía y excluía grupos en base al color de la piel. Pertenecer a la identidad nacional británica era sinónimo de ser blanco, mientras que los inmigrantes ciudadanos británicos eran identificados como negros. Estas identidades racializadas continuaron durante la década de los cincuenta.

Los motines antinegros en los barrios de Nottingham y Notting Hill en Londres fueron el punto culminante que transformó la opinión pública británica y la inclinó a favor de controles migratorios a los inmigrantes negros. Desde ese momento era cuestión de tiempo para que los controles fueran aprobados. El 1 de julio de 1962, el Gobierno aprobó una enmienda para controlar la inmigración que prohibía el flujo continuo de inmigrantes de los territorios coloniales hacia la “madre patria”. El Reino Unido fue la única metrópolis que impuso controles estatales sobre inmigrantes coloniales caribeños. Aunque la inmigración procedente de las colonias se redujo significativamente después de esta prohibición, la existencia de una minoría negra británica era ya un proceso irreversible.

El éxito y la influencia de las luchas por los derechos civiles de los afroamericanos a comienzos de la década del sesenta, estimuló las luchas de los negros británicos. El Race Relations Bill de 1968 fue un logro importante del movimiento antiracista en el Reino Unido. Sin embargo, esta enmienda fue un punto culminante en el cambio de los discursos racistas biológicos a discursos racistas culturales. El “nuevo racismo” fue articulado por el líder conservador británico Enoch Powell a fines de los sesenta. Era un racismo en el que la palabra “raza” no era mencionada y el racismo biológico era abiertamente criticado. A la acusación de ser racista, Powell respondía:

“Si, por un racista, se refiere usted a alguien consciente de las diferencias que existen entre los hombres y las naciones, algunas de las cuales coinciden con las diferencias de raza, entonces, todos somos

racistas... Pero si, cuando dice racista, se refiere usted a un hombre que desprecia a un ser humano porque pertenece a otra raza, o a un hombre que cree que una raza es inherentemente superior a otra en civilización o en capacidad para la civilización, entonces la respuesta es enfáticamente “no”... Yo no hablo de blancos y negros. Dudo mucho que pueda usted encontrar algún pasaje, podría encontrar uno, en el que yo haya usado la expresión blancos y negros. Por supuesto que nunca he hablado de diferencias en calidad. Nunca. Nunca. Nunca” (citado en Smithies y Fiddick 1969: 119, 122) (véase original en inglés en el anexo del final del texto)

El nuevo racismo fue articulado en términos de la alta propensión de los negros hacia el crimen, su inasimilabilidad respecto de la cultura británica, y las diferencias culturales irreconciliables. Estas diferencias culturales eran entendidas como fijas, naturales, y esenciales, o como Paul Gilroy ha señalado, como un “absolutismo étnico”. El nuevo racismo viene intrínsecamente unido a una definición sectaria de la “nación”. Como dijo Powell en respuesta a aquellos que le criticaban sus concepciones racistas: “Parece incluso una herejía decir que los ingleses son una nación blanca” (*It is even a heresy to say that the English are a white nation*) (citado en Stacey 1970: 200). Por tanto, una de las consecuencias fue detener la entrada de “negros” al país y, si fuera posible, repatriarlos a todos. Como señalaba Powell: “La suspensión de la inmigración y el fomento de la re-emigración van de la mano, lógicamente y humanamente, como dos aspectos de un mismo enfoque” (citado en Smithies y Fiddick 1969: 38) (véase original en inglés en el anexo al final del texto).

Parte de la retórica del nuevo racismo es transmutar argumentos racistas en una retórica acerca del crecimiento poblacional como el factor principal que justifica las políticas restrictivas en contra de los inmigrantes negros. Powell articulaba su justificación para detener los inmigrantes negros de la siguiente manera:

“Yo habría dicho que una simple mirada al mundo bastaría para ver lo fácilmente que surgen las tensiones que llevan a la violencia allí donde hay una mayoría y una minoría... con diferencias muy marcadas, diferencias reconocibles, y temores mutuos... cuando los miembros de la minoría son pocos, este peligro casi no existe. Es cuando los números de las minorías (que en algunos casos son la mayoría) crecen, cuando se produce el peligro. Por consiguiente, la cuestión esencial desde mi punto de vista... es una cuestión de números” (citado en Stacey 1970: 56) (véase original en inglés en el anexo del final del texto).

El nuevo racismo articulado por Powell fue posteriormente desarrollado por Margaret Thatcher. La asociación entre crimen y negritud fue políticamente movilizadora durante la administración Thatcher para dismantelar el estado de bienestar (Hall et. al., 1978). Los negros en el Reino Unido experimentan hoy una marginalización en el mercado de trabajo similar a los caribeños en los Países Bajos y a los puertorriqueños en Nueva York. La administración Thatcher fue nefasta para los caribeños y los inmigrantes en el Reino Unido. La eliminación del estado de bienestar y las políticas neoliberales quitaron el colchón que amortiguaba la discriminación en el mercado de trabajo y en el mercado de la vivienda. La administración laborista de Tony Blair no ha significado un cambio significativo de dichas políticas. Por el contrario, Blair ha seguido en los noventa las políticas *thatcheristas* neoliberales de las décadas de los setenta y ochenta. Por tanto, la situación no sólo no ha cambiado, sino que ha empeorado para las minorías caribeñas en el Reino Unido. Sin embargo, no ha habido crecimiento significativo demográfico de las poblaciones caribeñas en el Reino Unido. Recientemente hubo un aumento de caribeños a raíz de la erupción del volcán Montserrat: alrededor de 8.000 refugiados fueron trasladados a Reino Unido. Pero esta cifra no ha sido suficientemente elevada para conllevar un aumento demográfico de importancia. Hoy día gran parte de las migraciones del Caribe británico se dirigen hacia los Estados Unidos.

Aquellos que se quedaron en el Reino Unido hoy día son una minoría racializada todavía en busca de igualdad.

Los acontecimientos de julio de 2005 en Londres, cuando islamistas británicos atacaron el sistema de transporte, ha puesto sobre la agenda del Reino Unido el asunto de la exclusión producida por el racismo hacia las poblaciones ciudadanas minoritarias. El hecho de que el acto terrorista fuera realizado por jóvenes británicos de origen pakistaní y jamaicano, dramatiza el fracaso del sistema multicultural británico. Hay muchísimos jóvenes caribeños que se convierten al islam como alternativa espiritual ante el racismo cotidiano. Esto último en sí mismo no constituye nada negativo, el asunto es cómo esta búsqueda en tradiciones espirituales no occidentales está fuertemente ligada a la discriminación e insatisfacciones sufridas por estos jóvenes en el Reino Unido. Ante la exclusión en el mercado laboral, el islam se presenta como una alternativa y como un modo de vida. Hay que subrayar siempre, para evitar estereotipos e injusticias, que los terroristas islámicos son minoría dentro de los musulmanes británicos. La situación difícil que viven los caribeños británicos hoy día ha quedado invisibilizada por la emergencia del islamismo militante dentro de Reino Unido.

Conclusión

A partir de la exposición anterior, podemos observar que el racismo funciona en dos direcciones: para justificar la reproducción de una mano de obra barata y para excluir poblaciones del mercado de trabajo. Históricamente, los caribeños fueron incorporados al mercado de trabajo metropolitano por una expansión sistémica del capitalismo durante la posguerra, pero sin recibir los mismos ingresos, empleos o estatus que las poblaciones dominantes europeas o euroamericanas. Sin embargo en tiempos de crisis, los caribeños son marginalizados del mercado de trabajo. En ambos casos, se ha movilizado un discurso racista cultural para justificar la incorporación como mano de obra barata o la marginalización del mercado de trabajo en base a un discurso sobre los comportamientos, hábitos, actitudes o valores culturales inadecuados a la comunidad imaginada dominante.

Las fronteras de exclusión de la nueva “formación racial/colonial global” de la posguerra se construyen a partir de premisas racistas culturales que sustituyen los viejos discursos racistas biológicos. A través de la esencialización y naturalización de la cultura, los discursos racistas culturales comparten las premisas de los discursos racistas biológicos. La construcción cultural de la “nación” es una frontera central de exclusión racial que hoy día es movilizadora por las poblaciones metropolitanas en contra de los inmigrantes coloniales caribeños. La colonialidad de las relaciones sociales de poder muestran cómo las viejas jerarquías están todavía presentes en las metrópolis.

Las migraciones coloniales del Caribe representan un buen ejemplo de cómo los límites de exclusión articulados por los discursos racistas culturales son un fenómeno global que no es exclusivo de un sólo país metropolitano. La “identidad nacional” está entretejida con premisas racistas en las cuatro metrópolis abordadas en este trabajo. Aquellos que pertenecen a esta identidad son imaginados como los que comparten los valores y comportamientos de las clases medias blancas de las respectivas

metrópolis. La incorporación de los inmigrantes coloniales del Caribe a las metrópolis ha sido una experiencia traumática no solo para éstos, como víctimas del racismo, sino también para las poblaciones blancas metropolitanas. El ser simultáneamente ciudadanos metropolitanos y sujetos coloniales cuestionó las representaciones dominantes de la nación entendida como el equivalente a ser “blancos”. Sin embargo, estas mismas fronteras de exclusión creadas por los discursos racistas culturales no son movilizadas exclusivamente contra los inmigrantes coloniales caribeños. Estos mismos discursos son movilizadas hoy día contra los mejicanos en los Estados Unidos, los turcos en Alemania, los marroquíes en los Países Bajos, los argelinos en Francia, los paquistaníes en el Reino Unido y los dominicanos en España. Se trata de una ideología global basada en un imaginario colonial que se acentúa cada día en la medida en que la colonialidad global capitalista no sea resuelta de una vez por todas.

Anexo

Textos originales en inglés

- Página 30: "Minoristaion, being an ideology of dominance, differs fundamentally from ethnicisation or ethnic categorization, which treats ethnics as belonging per se on an equal basis, whereas in the Dutch case "ethnic belonging" is reinterpreted as a form of non-conformity and thus undesirability... Minorisation also differs fundamentally from racialization in the strict sense of the term. After all, minorisation is not a matter of "naturalisation". Contrary to "races", "ethnic minorities" (in the Dutch sense of the word) are not "represented as having a natural, unchanging origin and status, and therefore as being inherently different" " (1993: 222).
- Página 31: "This ideology contributes to the positioning of migrant workers outside privileged social positions. As long as "ethnic minorities" are defined as people that conform inadequately to the Dutch way of life, they are not considered to be fully-fledged members of the "Dutch imaginary community' and are consequently granted less access to scarce resources" (1993: 222).
- Página 36: "Nationalism and racism becomes so closely identified that to speak of the nation is to speak automatically in racially exclusive terms. Blackness and Englishness are constructed as incompatible, mutually exclusive identities. To speak of the British or English is to speak of White people" (1993: 27-28)
- Página 40: "If, by a racist, you mean be conscious of differences between men and nations, some of which coincide with difference of race, then we're all racistist....But if, by a racist, you mean a man who despises a human being because he belongs to another race, or a man who believes that one race is inherently superior to another in civilization or capability of civilization, then the answer is emphatically no... I do not talk about black and white. I would very much doubt if you can find a passage, you might find one, where I have used the term black and white. I certainly have never talked about differences in quality. Never. Never. Never" (citado en Smithies y Fiddick 1969: 119, 122).
- Página 40: "Suspension of immigration and encouragement of re-emigration hang together, logically and humanly, as two aspects of the same approach" (citado en Smithies y Fiddick 1969: 38).
- Página 41: "I would have thought that a glance at the world would show how easily tensions leading to violence arise where there is a majority and a minority... with sharp differences, recognizable differences, and mutual fears.... when the members of the minority are small, then this danger hardly exists. It is as the numbers of the minority (which in some areas is the majority) rise, that the danger grows. Consequently the whole of this issue to me... is one of numbers (citado en Stacey 1970: 56).

Página 34:

Australian Broadcasting Corporation

TV PROGRAM TRANSCRIPT

Location: <http://www.abc.net.au/7.30/content/2002/s550139.htm>

Broadcast: 07/05/2002

Dutch political leader assassinated

Reporter: Philip Williams

Philip Williams: This is not the story I'd come to Holland for, but here he was, dying in a radio station carpark. Pim Fortuyn, admired and hated, a man who provoked reaction, now a victim of extremes. Just last Friday, I went to his powerbase in Rotterdam to interview a man who, prophetically, was well aware of the dangers his views might provoke.

Pim Fortuyn, Leader, 'Pim Fortuyn's List': It is dangerous for me, without security, in the big cities to walk on the street. That's dangerous for anybody who is a little bit famous in this country.

Philip Williams: Until today, the worst he'd suffered was a urine-soaked cake. His fame came seemingly from nowhere - with no political experience, he led a party that demolished the establishment in the Rotterdam city elections in March. Pim Fortuyn's message was as simple as it was for many offensive - there are too many immigrants. They're responsible for the crime. Close the borders, Holland is full. Although even Fortuyn's party clearly thought Australia's treatment of illegal immigrants was daringly radical.

Philip Williams: We lock up unwanted arrivals, illegal asylum seekers. Is that what you would propose for here?

Party Spokesman: To the left of Australia. (ALL LAUGH.) We'll think about it. Nice suggestion.

Philip Williams: But they needed no help when it came to ideas about Islam. According to Pim Fortuyn, it's a medieval, backward religion.

Pim Fortuyn: Yes, it is a backward culture. I have written a complete book about it and you can read it also in English by Mr. Huntington. You don't say to Mr. Huntington he is a racist.

Philip Williams: For the 600,000 Dutch Muslims, Fortuyn's attacks were deeply offensive.

Ibrahim Spalburg, Muslim Leader, Rotterdam: We were very angry and we are very upset, and also we did something - we didn't just accept it. We went to the court.

Philip Williams: Do you understand, though, how many people here, many Muslims, many foreigners, feel outraged by that, feel scared, frightened, and really see you as a very dangerous man?

Pim Fortuyn: Perhaps you have heard what they are saying about us and about our culture? Study. You know.

Philip Williams: I'm talking about the people who live here in Holland.

Pim Fortuyn: You know what they tell about our culture, about modernity.

Philip Williams: I'm talking about people who walk around with Dutch passports, on the streets, people with Dutch passports, they are Dutch, they're Muslim and they are afraid of you.

Pim Fortuyn: Some of them, that are also Muslims in the city who are not afraid of me, but who are a fan of me, who have voted in the local elections to me. What's the problem?

Arie Van Veen, Butcher: He use normally words we can - every man can understand them.

But most Fortuyn fans were ordinary Dutch men and women like this Rotterdam butcher. At last, someone was saying what people like him thought - too many immigrants causing too much crime.

Referencias bibliográficas

- ABOU, Antoine. *L'école dans la Guadeloupe Coloniale*. Paris: Editions Caribéennes, 1998.
- ANDERSON, Benedict. *Imagined Communities*. London: Verso, 1983.
- APPADURAI, Arjun. *Modernity at Large*. Minnesota: University of Minnesota Press, 1996.
- BALIBAR, Étienne. "Is there a Neo-Racism?" En: E. BALIBAR y I. Wallerstein (eds), *Race, Nation, Class: Ambiguous Identities*. London: Verso, 1991. P. 17-28.
- BALIBAR, Étienne. *Les Frontières de la démocratie*. Paris: Editions La Découverte, 1992.
- BALIBAR, Étienne. *Masses, Classes, Ideas*. New York and London: Routledge, 1994.
- BALIBAR, Étienne y WALLERSTEIN, Immanuel. *Race, Nation, Class: Ambiguous Identities*. London: Verso, 1991.
- BARKER, Martin. *The New Racism*. London: Junction Books, 1981.
- BIERVLIET, Win. "Surinamers in The Netherlands,". En : S. CRAIG (ed), *Contemporary Caribbean: A Sociological Reader*. Trinidad: The College Press, 1981. P. 75-99.
- BLERALD, Alain-Phillipe. *La Question nationale en Guadeloupe et en Martinique*. Paris: L'Harmattan, 1988.
- BONACICH, Edna (1973) "A Theory of Middleman Minorities," *American Sociological Review*, Vol. XXXVIII. No. 4 (1973). P. 583-594.
- BOVENKERK, Frank. *Emigratie uit Suriname*. Universiteit van Amsterdam: Afdeling Culturele Antropologie, Antropologisch-Sociologisch Centrum, 1975.
- BOVENKERK, Frank. *Omdat zij anders zijn. Patronen van rasdiscriminatie in Nederland*. Meppel: Boom, 1978.
- BOVENKERK, Frank y BREUNING-VAN LEEUWEN, Elsberth. (1978) "Rasdiscriminatie en rasvooroordeel op Amsterdamse arbeidsmarkt", En: F. BOVENKERK; ed. *Omdat zij anders zijn. Patronen van rasdiscriminatie Nederland*. Meppel: Boom, 1978. P. 17-35.

- BRUEBAKER, Rogers. *Citizenship and Nationhood in France and Germany*. Cambridge: Harvard University Press, 1992.
- CARTER, Bob; HARRIS, Clive; y JOSHI, Shirley (1987) "The 1951-55 Conservative Government and the Racilization of Black Immigration," *Immigration and Minorities*. Vol. VI. No. 3. P. 335-47.
- DEAN, D.W. (1987) "Coping with Colonial Immigration, the Cold War and Colonial Policy: The Labour Government and Black Communities in Great Britain, 1945-51", *Immigration and Minorities*- Vol. VI. No. 3. P. 305-34.
- ESSED, Philomena. *Diversity: Gender, Color and Culture*. Amherst: University of Massachussetts Press, 1996.
- GALAP, Jean. "Phenotypes et Discrimination de Noirs en France: question de méthode", *Migration-Formation*. No. 94. (1993). P. 39-54
- GILROY, Paul. *'There Ain't No Black in the Union Jack': The Cultural Politics of Race and Nation*. Chicago: Chicago University Press, 1987.
- GILROY, Paul. *Small Acts*. London: Serpent's Tail, 1993.
- GIRAUD, Michel. *L'ècole aux Antilles*. Paris: Karthala, 1992.
- GIRAUD, Michael y MARIE, Claude-Valentin. "Identité culturelle de l'immigration antillaise", *Hommes et Migrations*, No. 1114. (1988). P. 90-106.
- GLAZER, Nathan y MOYNIHAM, Daniel P. *Beyond the Melting Pot*. Cambridge: The MIT Press, 1963.
- GORDON, Milton M. *Assimilation in American Life*. Nez York: Oxford University Press, 1964.
- GRASMUCK, Sherri y GROSFOGUEL, Ramon. "Geopolitics, Economic Niches, and Gendered Social Capital Among Recent Caribbean Immigrants in New York City", *Sociological Perspectives*. Vol. XI. No. 2 (1997). P. 339-63.
- GROSFOGUEL, Ramon. "Colonial Caribbean Migrations to France, The Netherlands, Great Britain and the United States". *Ethnic and Racial Studies*. Vol. XX. No. 3.(1997). P. 594-612.
- HALL, Stuart. "Race, Articulation and Societies Structured in Dominance", En : UNESCO (ed.), *Sociological Theories: Race and Colonialism*. Paris: UNESCO, 1980. P. 305-45.

- HALL, Stuart, et. al. *Policing the Crisis: Managing, the State, and Law and Order*. London: MacMillan, 1978.
- HARRIS, Clive. "Post-War Migration and the Industrial Reserve Army". En: W. JAMES y C. HARRIS (eds), *Inside Babylon: The Caribbean Diaspora in Britain*. London: Verso, 1993. P. 7-54.
- HELENON, Veronique. "Les administrateurs coloniaux originaires de Guadeloupe, Martinique et Guyane dans les colonies françaises d'Afrique, 1880-1939". Tesis no publicada. Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales. 1997.
- HOBBSBAWN, Eric J. *Nations and Nationalism since 1780*. Cambridge: Cambridge University Press, 1990.
- LAYTON-HENRY, Zig. *The Politics of Immigration*. Oxford: Blackwell, 1990.
- LEWIS, Oscar. *La Vida: A Puerto Rican Family in the Culture of Poverty-New York and San Juan*. New York: Random House, 1966.
- LIJPHART, Arend. *The Politics of Accommodation: Pluralism and Democracy in The Netherlands*. Berkeley: University of California Press, 1968.
- LUTZ, Helma. "Migrant Women, Racism and the Dutch Labour Market". En: J. WRENCH and J. SOLOMOS (eds.) *Racism and Migration in Western Europe*. Oxford: Berg, 1993. P. 139-42.
- MARIE, Claude-Valentin. "L'Europe: de l'empire aux colonies intérieures". En: P. A. TAGUIEFF (ed.). *Face au racisme. Tome 2: Analyses, hypothèses, perspectives*. Paris: La Découverte, 1991. P. 296-310.
- MARIE, Claude-Valentin. "Par des fréquents transbords", *Migrants-Formation*, No. 94 (1993). P. 39-54.
- MARSHALL, Thomas H. *Class, Citizenship and Social Development*. Garden City, NY: Doubleday, 1964.
- MARSHALL, D; Bruce. *The French Colonial Myth and the Constitution Making in the Fourth Republic*. New Haven: Yale University Press, 1973.
- MIDDENDORP, C.P. *Ideology in Dutch Politics*. The Netherlands: Van Gorcum, 1991.
- MILES, Robert. *Racism*. New York: Routledge 1989.

- QUIJANO, Anibal. "Colonialidad y modernidad/racionalidad", *Peru Indígena*, Vol. XXXIX. P. 11-21.
- QUIJANO, Anibal (1993) "'Raza', 'etnia', y 'nación' en Mariategui: Cuestiones Abiertas". En: R. FORGUES (ed.), y José Carlos MARIATEGUI. *Europa: el otro aspecto del descubrimiento*. Lima, Peru: Empresa Editora Amauta, S.A., 1993. P.167-87.
- RATH, John. *Minorisering: de sociale constructie van 'ethnische minderheden'*. Amsterdam: SUA, 1991.
- RATH, John. "The Ideological Representation of Migrant Workers in Europe: A Matter of Racialization?" En: J. WRENCH y J. SOLOMOS (eds.) *Racism and Migration in Western Europe*. Oxford: Berg, 1993. P. 215-32.
- RICH, Paul B. *Race and Empire in British Politics*. Cambridge: Cambridge University Press, 1986.
- SMITHIES, Bill y FIDDICK, Peter. *Enoch Powell on Immigration*. London: Sphere Books, 1969.
- STACEY, Tom. *Immigration and Enoch Powell*. Great Britain: The Chaucer Press, 1970.
- TAGUIEFF, Pierre-André. *La force du préjugé*. Paris: Editions La Découverte. 1987.
- THOMPSON, Lanny. *Nuestra isla y su gente: La construcción del otro en Our Islands and Their People*. Puerto Rico: Centro de Investigaciones Históricas y Departamento de Historia, Universidad de Puerto Rico, 1995.
- VAZQUEZ, Blanca. "Puerto Ricans and the Media: A Personal Statement", *Centro*. Vol. III, No. 1. (1991) P. 5-15.
- VERKUYTEN, Maykel. "Cultural Discourses in The Netherlands: Talking about Ethnic Minorities in the Inner City", *Identities*. Vol. IV. No. 1. (1997). P. 99-132.
- WALLERSTEIN, Immanuel. *The Capitalist World-Economy*. Cambridge: Cambridge University Press, 1979.
- WALLERSTEIN, Immanuel. *The Politics of the World-Economy*. Cambridge: Cambridge University of Press, 1984.
- WALLERSTEIN, Immanuel. *Geopolitics and Geoculture*. Cambridge: Cambridge University Press, 1991.