

Stoa
Vol. 13, n° 25, pp. 73–102
ISSN 2007-1868

DEL MITO DE LA CULTURA AL MITO DE LA RAZA *

From the myth of culture to the myth of race

JESÚS TURISO SEBASTIÁN
Universidad Veracruzana
México
jturiso@uv.mx

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-3870-4279>

RESUMEN: El presente trabajo forma parte de una investigación más dilatada que llevamos realizando sobre la trama de cómo se conforma la mentalidad nacionalista a través de la cultura, la historia y las ideas. En esta ocasión, perfilamos el itinerario que lleva a vincular cultura y raza. Para ello, partimos del concepto mítico -oscurantista- de la cultura que propone Gustavo Bueno, para adentrarnos en el mito de la raza, el cual planteamos como un mito “luminoso”. Finalmente, llevaremos a cabo un repaso a algunos de los más destacados tratadistas que ofrecieron una teoría acerca de las razas. En este sentido, no será nuestra intención ofrecer un exhaustivo estudio de todos, sino más bien centrarnos en las figuras emblemáticas del siglo XIX de Ernest Renan, Jules de Gobineau y Howard S. Chamberlain, que elaboraron una teoría racial y que influirán de manera determinante en las corrientes racistas posteriores del siglo XX.

PALABRAS CLAVE: *Mito de la cultura · Reino de la cultura · mito de la raza · racia-*
lismo · Ernest Renan · Jules de Gobineau · Howard S. Chamberlain

ABSTRACT: This paper is part of a longer investigation that we have been doing the way on how the nationalist mentality is shaped through culture,

* Este artículo es el resultado de las reuniones académicas de los seminarios realizados dentro del Cuerpo Académico *Ética, economía y mentalidad hispanoamericana*, CA-398, adscrito al Instituto de Filosofía de la Universidad Veracruzana.

Recibido el 5 de enero de 2021
Aceptado 25 de enero de 2022

history, and ideas. On this moment, we outline the itinerary that leads to linking culture and race. To do this, we start from the mythical concept - obscurantist- of culture proposed by Gustavo Bueno, to delve into the myth of the race, which we propose as a “luminous” myth. Finally, we will carry out a review of some of the most outstanding writers who offered a theory about races. In this sense, it will not be our intention to offer an exhaustive study of all of them, but rather to focus on the emblematic figures of the nineteenth century of Ernest Renan, Jules de Gobineau and Howard S. Chamberlain, who developed a racial theory and that will have a decisively influence the later racist currents of the twentieth century.

KEYWORDS: *Myth of culture* · *Kingdom of culture* · *myth of race* · racialism · Ernest Renan · Jules de Gobineau · Howard S. Chamberlain

1. A modo de introducción

Este artículo supone la continuación de la investigación que llevamos haciendo desde hace años acerca de cómo se va configurando la mentalidad nacionalista a través de la cultura, la historia y las ideas. En publicaciones anteriores ya habíamos relacionado esta construcción de la mentalidad nacionalista con la cultura e identidad (Turiso 2017), con la llamada “memoria histórica” o colectiva (Turiso 2018) y con la falsificación de la historia, (Turiso, publicación aceptada y en prensa). Este artículo que aquí presentamos continúa este itinerario que pretende descifrar las claves de la mentalidad nacionalista. Asimismo, tiene como objetivo poner de manifiesto el vínculo sólido que se puede llegar a establecer entre cultura y raza a partir de sus respectivos mitos, los cuales señalamos como *mito de la cultura* y *mito de la raza*. En la primera parte de este trabajo, y partiendo de la obra de Gustavo Bueno (2016) acerca del *mito de la cultura*, analizamos cómo a partir de éste se elabora un *Reino de la Cultura*. El reino cultural será el resultado de la confluencia entre la *Cultura* y el *Espíritu del Pueblo*, cuyo ejemplo más fructífero lo encontramos en la Alemania del siglo XIX. Esta confluencia se dará a partir de una metafísica que deriva en la creación del mito oscurantista de la cultura, necesario no solo para crear identidades, en muchos casos impostadas, sino también naciones. La segunda parte explorará el *mito de la raza* en autores como Renan, Gobineau y Chamberlain y se proyectará este mito como un “mito luminoso” en contraposición al mito de la cultura. Sin embargo, esta aparente luminosidad de la raza se convertirá en el elemento esencial que necesita la metafísica de la cultura para revestirla con un barniz de ontología racional. La ciencia, que se va a interesar por el estudio biológico de las razas, formará parte del utillaje de este vínculo indisoluble posterior entre cultura y raza. Así, la raza desempeñará el papel de dotar de carácter originario a una cultura y valorar la autoctonía de un pueblo y su cultura.

2. El mito de la cultura: un Reino de la cultura

Hannah Arendt (1998) en *Los orígenes del totalitarismo* señalaba que existían dos tipos de ideologías que han pretendido ser la llave de la historia derrotando al resto: por un lado, la ideología economicista que determina la historia por la lucha económica de clases; y, por otra, el racismo, derivado de la idea de que interpreta el devenir histórico como producto de la lucha de razas. La persuasión ejercida por la ideología racial en el siglo XIX en la mayor par-

te de Europa llevará a transformar esa ideología de razas en política oficial de Estado, convirtiéndola en agente de destrucción del cuerpo político de la nación (pp. 143- 145). El siglo XIX será el periodo de la historia donde se inicien los estados nacionales como hoy se entienden y donde el sentimiento comunitario se traduzca en una nueva “religión” de carácter civil, yuxtapuesta en muchos casos a la religión tradicional, que se va a apoyar en el culto a la nación. Efectivamente, en Europa comienza a manifestarse un proceso en el que sus sociedades se configuran entorno al principio nacional. El desarrollo industrial, la innovación productiva y el impulso de un mercado internacional más competitivo y vigoroso incentivarán la toma de protagonismo de dos clases sociales, en muchos casos antagónicas pero unidas por esa nueva religión civil sustentada en la nación. Las ideas burguesas de libertad, igualdad y fraternidad engendradas en la Revolución Francesa se van a plasmar a lo largo del siglo en la concepción liberal de la nación como una entidad de sentimientos e intereses comunes cuyo fin es salvaguardar los derechos de los ciudadanos. Esta visión de la nación convive con otra no menos pujante, pero sin duda también muy atractiva que reside en el concepto de comunidad de sangre y espíritu en la cual, a diferencia de la concepción liberal donde el individuo se adhiere voluntariamente a la comunidad, en ella el individuo es importante, no como individuo, sino como elemento gregario que suma en el engrandecimiento de la comunidad. El romanticismo nacional que combate el cosmopolitismo racionalista y, hasta cierto punto, también el liberalismo burgués, va a concebir el mundo desde el punto de vista organicista y particular de la cultura de cada pueblo: el *Volkgeist* -espíritu del pueblo- donde el irracionalismo se ampara y lo absoluto se convierte en la idea de *Kultur*.¹ La *Kultur* será el elemento esencial que de sentido a la actividad humana y ubica al hombre en una realidad histórica. Su razón de ser tal vez haya que buscarla en el clima de desconfianza en torno a la razón y el escenario intelectual contestatario contra el universalismo ilustrado que va a favorecer, como atinadamente señala Baumer, la cultura del yo y el subjetivismo a través sobre todo de la sinrazón y el “mito” en la historia y la política.² El prototipo de esto último es la manera en la que se construye la idea de cultura en Alemania en el siglo

¹ Este término ya se empleaba de forma generalizada en Alemania desde finales del siglo XVIII y relacionado con el término Geist, que como sostiene Burke “quizá conllevara una conciencia más aguda de los vínculos entre los cambios en el lenguaje, las leyes, la religión, las artes y las ciencias por parte de Johann Gottfried Herder y otros autores (como Adelung y Eichhorn), que los utilizaron”, vid. Burke 2000, p. 37.

² Cfr. Baumer 1985, p. 256.

XIX, por ejemplo en Fichte, como una idea metafísica con el espíritu, pero un espíritu contrapuesto a la idea de Naturaleza. La idea metafísica del espíritu es lo que precisamente Gustavo Bueno considera como la parte más representativa del mito cultural (2016, p. 94).³ En este mundo en construcción alemán se recurrirá a la cultura, o, mejor dicho, a un modo específico e idiosincrático de concebir la cultura para dar forma al ser alemán. En estos momentos se puede asistir a dos maneras, dos cosmovisiones si se quiere, que rivalizan en dar forma a ese ser alemán: por un lado, una de carácter idealista, de influencia francesa y anglosajona, que concebía al individuo dentro de la idea de libertad dirigida por la razón, en el sentido ilustrado de *le progrè de l'esprit humain*; por otro, la idea romántica, individualista e irracional, del sujeto histórico, único e irrepetible inserto en la tradición y concebido metafísicamente como una parte de la realidad que debe ser integrado en un todo. Se terminará imponiendo esta última como conciencia que desarrolla el ser alemán a partir de la cultura elaborada desde la tradición y la historia. Es aquí justamente donde la cultura alemana se manifiesta en su dimensión nematológica, es decir, ideológica, que va a ser la que dé forma al ser alemán mediante un mito cultural que busca construir una realidad imaginada más allá de lo que en realidad hay. Los alemanes comienzan a considerarse como comunidad de cultura (*Reino de la Cultura*), primero, antes que como miembros y devotos fieles de una confesión religiosa como sucedió en siglos anteriores (*Reino de la Gracia*). A modo de paréntesis, la seducción por la dimensión nematológica alemana fue grande en los ambientes nacionalistas europeos. Como muestra el ejemplo del naciente nacionalismo catalán de finales del XIX y principios del XX: Prat de la Riva (1906) destacará la sugestión que produjo la idea de nacionalidad en el siglo XVIII. Subraya con admiración cómo se volcó la intelectualidad alemana, en general, para desterrar la influencia extranjera y regenerar la originalidad germánica encerrada en la lengua, la literatura y el derecho germánico, este último factor indispensable para mantener su integri-

³ Para entender en qué consiste y cómo opera el mito de la cultura es fundamental el libro de Gustavo Bueno *El mito de la cultura*, en él trata de demostrar que la idea de cultura es falsa, que lo que entendemos por cultura en la actualidad se ha magnificado; y, esto es así, sostiene Bueno, porque la cultura entendida como un todo, como fuente de todos los valores, supone un mito oscurantista, ya que oscurece la realidad y cualquier cosa se va a justificar ya por el simple hecho de ser cultural (pp. 58-68). Gustavo Bueno diferencia en el mito de la cultura la existencia de dos dimensiones: la tecnológica y la nematológica. La dimensión tecnológica determina la cultura como un instrumento de socialización y humanización. Por su lado, la perspectiva nematológica, es decir, se entiende como distinción doctrinal o ideológica. Es precisamente la dimensión doctrinal de la cultura la que la define como un *mito oscurantista*.

dad frente a la codificación afrancesada. Enfatiza además cómo los filósofos alemanes también se consagraron en este empeño “para crear una metafísica original, tan impregnada del espíritu germánico, que es el espacio más claro y más fiel del genio alemán”, destacando a Herder como “el hombre de las grandes intuiciones” (1930, pp. 72-73).

Pero regresemos al hilo del discurso, porque ya desde el siglo XVIII se empezará a oponer el término de cultura (subjetivo, inmaterial) al de civilización (objetivo, material), lo cual será fundamental para sacralizar la idea de cultura y mitificarla. Siguiendo con Bueno, el primer término, se habría reservado para designar a las culturas objetivas primitivas (las culturas del salvajismo y la barbarie) y, por lo tanto, a la cultura en sentido genérico entendido como generador, mientras que el segundo término constituiría el último momento de evolución cultural, (aunque en algunos casos, como en el de Spengler -*La decadencia de Occidente*- las civilizaciones son concebidas como fase terminal de las culturas, en el sentido de degeneración y decadencia).

El espíritu descubridor y científico del siglo XVIII suministrará el armazón científico a las teorías racialistas que comenzarán a elaborarse, que constituirán el fundamento del *mito de la raza*, íntimamente relacionado con el *mito de la cultura*, y que adquirirán forma el siglo XIX. Por ejemplo, vamos a ver más adelante cómo Jules de Gobineau, Ernest Renan o Arthur Chamberlain van a emplear el recurso de confrontar civilización y barbarie, algo muy común de la cultura europea de la época, para destacar la línea divisoria, casi insalvable, existente entre las razas civilizadas y las que se encuentran en estado salvaje. El repositorio documental de razas y culturas que ofrecerán las expediciones científicas que se llevan a cabo a lo largo del XVIII, desde las de Jorge Juan y Antonio de Ulloa, pasando por la de Cook, Darwin o Malaspina y concluyendo con la de Alejandro von Humboldt, van a abastecer de argumentos que posibilitarán toda una elaboración conceptual posterior del *mito de la raza* que terminará en muchos casos integrando el *Reino de la Cultura*. Este mito establece la jerarquía de razas conforme a sus características físicas y sus capacidades morales, como se va a ver más adelante. El presupuesto racialista del siglo XIX está inserto en la idea de que solo las razas superiores han sido capaces de generar civilizaciones, mientras que la condición de las razas inferiores, por el contrario, han quedado relegadas casi siempre al estado de barbarie o semibarbarie y se significan por no alcanzar el grado de civilización y terminan por desaparecer.

Ahora bien, para analizar el *mito de la cultura* lo que interesa es estudiar la idea de aquellos que colocan en oposición cultura y civilización, ya que sería muy semejante a la oposición entre cultura subjetiva y cultura objetiva. De tal manera, que se reserve el término cultura para referirse al concepto de cultura subjetiva y el término civilización para asociarlo al de cultura objetiva. El concepto de cultura subjetiva es fundamental para encontrar el esencialismo de una nación. Sin embargo, el mundo hispánico del XIX, llamémosle castizo, se diferenciaba de la concepción romántica alemana de la *Kultur*, porque se primaba la idea de civilización, que es abarcante e inclinada a la universalidad; no por nada, durante más de tres siglos en el imperio español convivieron estrechamente multiplicidad de culturas que se desenvuelven dentro del mismo. En cambio, la idea de cultura en Alemania se hace como una idea metafísica, relacionada con los mundos interiores del espíritu, contraponiéndose a la idea de Naturaleza, es decir, la cultura se consideraba como una realidad que situaba al hombre, poseedor de espíritu, por encima de los animales. Es esta idea metafísica la que, precisamente, Bueno considera como la que más representa al “mito de la cultura” (2016, p. 94).⁴ Es decir, la cultura se consideraba como una realidad que situaba al hombre, poseedor de espíritu, por encima de los animales. Es esta idea metafísica la que, precisamente, Bueno considera como la que más representa al “mito de la cultura” (2016, p. 94). Tengamos presente que, a diferencia por ejemplo de España (nación situada en esos momentos en las antípodas de Alemania), durante gran parte del siglo XIX la nación alemana estuvo huérfana de una sociedad estructurada que fundamentara su unidad y existencia cultural en un yo común que la identificara frente a otras sociedades. España no lo necesitaba porque venía de ser un imperio, generador de civilización. Se trataba de una civilización imperial que, si bien es cierto comenzó a escindirse con la emancipación de las repúblicas americanas, su estructura de imperio civilizador continuó hasta 1898, igual más

⁴ Para entender en qué consiste y cómo opera el mito de la cultura es fundamental el libro de Gustavo Bueno *El mito de la cultura*, en él trata de demostrar que la idea de cultura es falsa, que lo que entendemos por cultura en la actualidad se ha magnificado; y, esto es así, sostiene Bueno, porque la cultura entendida como un todo, como fuente de todos los valores, supone un mito oscurantista, ya que oscurece la realidad y cualquier cosa se va a justificar ya por el simple hecho de ser cultural (pp. 58-68). Gustavo Bueno diferencia en el mito de la cultura la existencia de dos dimensiones: la tecnológica y la nematológica. La dimensión tecnológica determina la cultura como un instrumento de socialización y humanización. Por su lado, la perspectiva nematológica, es decir, se entiende como distinción doctrinal o ideológica. Es precisamente la dimensión doctrinal de la cultura la que la define como un *mito oscurantista*. Esa misma distinción ideológica se le puede atribuir al *mito de la raza*, mito paralelo al de la cultura e igualmente oscuro, aunque su apariencia sea clara.

por inercia que por fuerza verdadera. En contraposición, el mundo alemán fue durante gran parte del siglo un mundo en construcción, por lo que necesariamente se recurrirá aquí a la cultura, o, mejor dicho, a un modo específico e idiosincrático (subjetal) de concebir la cultura para dar forma al ser alemán (de ahí la *Kulturkampf* o lucha por la cultura desarrollada durante el gobierno del canciller Bismark). Ya Fichte a principios del XIX en *Discursos a la nación alemana* (1805) había interpretado la cultura como “lucha” para constituir la cultura del pueblo y, para ser más precisos, el alemán. De tal manera que Fichte, establece un claro enfrentamiento del “yo” de la nación alemana al “no yo” diferencial de otros pueblos y, por lo tanto, potenciales enemigos del *Reino de la Cultura* o Kultur alemana.⁵ Fichte establece así la autopoición del yo alemán y, en este caso, se trata de la autopoición operacional del yo=yo en donde los otros no pueden existir en este contexto identitario. Fichte entendió que un pueblo que tenía cultura propia tenía la posibilidad de convertirse en Estado, de ahí que en la actualidad los movimientos independentistas en las distintas regiones reivindiquen su propia cultura porque les permite exigir un estado propio. Y ello es a lo que Bueno define como *mito de la cultura*, porque la cultura parece que se considera como la expresión máxima de cada pueblo. El propio Herder lo resalta, así como también es el promotor de vincular cultura y raza y avanza, de esta manera, la idea teórica del Volkgeist alemán:

Fuerzas humanas, vivas son el motor de la historia humana. Puesto que el hombre nace de una raza y dentro de ella, su cultura, educación y mentalidad tienen carácter genético. De ahí esos caracteres nacionales tan peculiares y tan profundamente impresos en los pueblos más antiguos que se perfilan tan inequívocamente en toda su actuación sobre la tierra. Así como la fuente se enriquece con los componentes, fuerzas activas y sabor propios del suelo de donde brotó, así también el carácter de los pueblos antiguos se originó de los rasgos raciales, la región que habitaban, el sistema de vida adoptado y la educación, como también de las ocupaciones preferidas y las hazañas de su temprana historia que le eran propias. Las costumbres de los mayores penetraban profundamente y servían al pueblo de sublime modelo (1959, pp. 391-392).

Con anterioridad Herder ya manifestaba que:

Todo grupo étnico homogéneo es ya un pueblo, tiene su cultura nacional lo mismo que su idioma, aunque la zona donde habite le imprima su carácter propio, otras

⁵ Cfr. Con el Discurso cuarto titulado “Diferencia fundamental entre los alemanes y demás pueblos de origen germánico”, pp.63-80.

solo una ligera modalidad peculiar, sin que ni lo uno ni lo otro basten para destruir la conformación original y típica de una nación (ibídem, p. 195).

La importancia de este texto radica en la asimilación que Herder hace de la cultura, la educación y la mentalidad de un pueblo con la genética aportada por la raza. Fichte años después insistirá en la importancia de la educación para la formación del *ser*. Por ello, Fichte proclamará la necesidad de priorizar la educación de los jóvenes para alcanzar el fin último del espíritu alemán. Serán los jóvenes por cultivar los que pueden adquirirlo, ya que los adultos están ya desarraigados de aquel; solamente será posible lograr este espíritu a través de la educación de la juventud, una juventud, a diferencia de sus mayores, que todavía no está corrupta por la influencia extranjera “incluso en sus ideas sobre la vida total de una raza de hombres y sobre la historia como imagen de esa vida”(ibídem, pp. 122-123).

El espíritu en el siglo XIX alcanzará, pues, el significado de “principio creador”, el cual ya no va a depender de la Naturaleza (Bueno 2016, p. 114). En el momento en el que se establece la conexión entre Hombre y Cultura a través de la Naturaleza, el primero como parte de esta última, se va a instalar formando parte de las razas y las sociedades, mientras que la cultura se manifestará como una manera sintetizada de designar las “culturas”. El primer paso que asociaba cultura y raza, por tanto, ya estaba anunciado, solo faltaba desarrollarlo más profundamente e intentarlo demostrar a través de la razón científica. La raza desempeñará el papel de dotar el carácter de originario a un pueblo, *Urvolk* en palabras de Fichte, a una cultura; lo originario, pues, es lo auténtico, lo excelso, y todo lo que no sea originario es extranjero y postizo.

3. El paso a la ideología racial del siglo XIX

La historia de las ideas nos enseña que el transcurrir humano y su construcción como especie no solo sintiente, sino además pensante se han revelado a partir de los diferentes sistemas de culturales, “modas” o revoluciones ideológicas que se dan a lo largo de la historia. Si el sistema que transformará el mundo en los siglos XV–XVI fue el *Humanismo*, el siglo XVII estuvo marcado por la sistematización de la razón y la ciencia empírica y el XVIII se constituye en el siglo de la razón ilustrada, la “moda” en boga del siglo XIX será la de la definición del mundo a partir de la raza. Constató Julio Caro Baroja que entre los europeos ha existido tradicionalmente una preocupación por

sus orígenes étnicos basada no solo en la sugestión intelectual, sino también en el interés político y científico, por lo que “abundaron las obras de éxito en el siglo XIX y comienzos del XX. Hoy las leemos con impaciencia. Tan falsas nos parecen todas” (1957, p. 141). La razón estriba en que a partir del siglo XIX tomará cuerpo el uso de la raza como definidor humano tomado básicamente de dos maneras: una, que podríamos llamar excluyente, será el fundamento de la autoctonía racial de los pueblos basada en el biologicismo; la otra de carácter inclusivo y universalista, que siendo consciente de la diversidad étnica de la humanidad, aboga por la tolerancia del pluralismo que definen los rasgos fundamentalmente espirituales de los seres humanos. Bajo el manto del mito social de la raza, las dos visiones comparten el denominador común de proyectar el análisis y definición del sujeto colectivo a partir de la historia con el fin de sistematizarlo cultural e ideológicamente. A este respecto, cultura y raza se van a retroalimentar, de suerte que, como la cultura permite explicar las diferencias de grupos y sociedades, a su vez sirve como justificante que ratifica estas diferencias humanas. Por su lado, la raza justificará la distinción de culturas conforme a su génesis originaria y confirmará los prejuicios ya elaborados por el *mito de la cultura*. Y, finalmente, cuando las ideas de Darwin del comportamiento biológico se traslapan a la visión evolutiva de las sociedades y las culturas (darwinismo social) completará el círculo de la positivación de la cultura.

En este contexto el mito cultural va a desempeñar un papel fundamental. El mito, como sabemos, ofrece una explicación total de una manera en muchos casos irracional de los problemas del ser humano o de la sociedad en la que vive. El *mito de la cultura* es un producto social, en él se personifican unas supuestas cualidades colectivas de una determinada sociedad frente a otras sociedades que se consideran diferentes, con distinto *ser*. En consonancia con esto, la condición colectiva de dicha sociedad se elabora de un modo arbitrario a imagen y semejanza de las necesidades cohesionadoras e identitarias del grupo. En el siglo XIX la cultura se convierte en una “religión” cívica que vendrá a suplantar de alguna manera a las religiones tradicionales. El eclipse de Dios del cristianismo será suplantado por un nuevo dios de las culturas únicas e irrepetibles. De tal manera que, la religión, sus estructuras, van a ser valoradas a partir de entonces por el fundamental componente social utilitario que poseen (aquí viene bien traída la frase atribuida Saint Simón de que “la religión nunca desaparecerá del mundo, solo se puede transformar”). Si las religiones ofrecen una explicación fenoménica arbitraria del mundo, suje-

ta a la irracionalidad explicativa de los fenómenos humanos y naturales, así también opera el *mito de la cultura*. Dentro de estos términos, por lo tanto, la racionalidad científica se hace imposible, por lo que la cultura necesitará una fundamentación inescrutable que la cubra con una envoltura racional y la afirme como real. Es justamente este momento en el que la arbitrariedad del mito cultural dé un paso al lado y sea relevado por la idea de necesidad explicativa racional para despojarle de su arbitrariedad ilógica. Y, aquí, es donde justamente entra en juego el *mito de la raza* que dotaría de “luz racional” al oscurantismo del *mito de la cultura*, producto de una sociedad con necesidades identitarias propias. La raza, explicada desde el positivismo científico, se empleará como interpretación totalizadora no solo de la naturaleza humana, sino también de las culturas y de la historia a partir de una seudorazón instrumental: la raza, como la cultura, tiene su ser y éste podía explicarse a partir de las leyes de la ciencia. Finalmente, el impulso del historicismo decimonónico que impulsará la historia positiva y su demostración a partir de fuerzas “espirituales”, también al servicio de la cultura, la “santísima trinidad” del nacionalismo estará completa; tres fenómenos distintos (cultura, raza e historia) para un solo *Ser* verdadero: el *Volkgeist*. Más allá de esta anticipada conclusión que se desarrollará en próximos trabajos, nos interesa ofrecer cómo se desarrolla el fenómeno de la raza, dado que, la persuasión ejercida por la ideología racial en el siglo XIX en la mayor parte de Europa llevará a convertir el racismo en política oficial de Estado en muchos lugares, convirtiéndolo en agente de destrucción del cuerpo político de la nación (Arendt 1998, p. 145), así como una justificación de movimientos nacionalistas que se llevará a cabo dentro del ámbito geográfico europeo.

En los orígenes decimonónicos de la construcción de las naciones y los nacionalismos, la raza se consideró como sustancial para propósitos de afirmación y diferenciación de una cultura. En este sentido, la identidad única e irrepetible sustentada en el mito de la autoctonía se refuerza con el mito de la raza. Para Erick Hobsbawm (1995) nacionalismo y raza van de la mano, dado que la distinción racial se ha empleado para marcar la diferencia entre el *nosotros* y el *ellos*, para lo cual parte de tres premisas básicas: 1. Históricamente la diferenciación racial ha operado para separar la sociedad tanto de manera vertical como horizontal; 2. La etnicidad perceptible, por ejemplo a partir de rasgos físicos, se percibe como negativa, ya que es más habitual utilizarla para definir al *otro* que al grupo de uno mismo, de tal forma, que la homogeneidad étnico racial se presupone; 3. Esta etnicidad negativa es ajena al protonacio-

nalismo, a no ser que se haya producido una fusión con una tradición estatal como en países donde la población es étnicamente casi homogénea (1995, pp. 75-76). Los nacionalismos étnicos responderán, pues, a estas tres premisas.

Para definir el racismo, el etnólogo Claude Lévi-Strauss lo sintetizaba en cuatro puntos fundamentales: 1. La existencia de una correspondencia entre, por un lado, la herencia genética y las capacidades intelectuales y, por otro, los valores morales; 2. El patrimonio al que responden esas capacidades y valores es común a los individuos de ciertos colectivos humanos; 3. Esos grupos, llamados razas se situarán en un orden jerárquico conforme a su herencia genética; y 4. Esa jerarquía establece la existencia de razas superiores, cuya superioridad justifica su dominio, explotación e, incluso, destrucción de razas inferiores (1990, p. 206). El racismo como comportamiento, es decir, como actitud contraria y de odio hacia aquellos que tienen características físico-éticas, culturales distintas ha existido desde la antigüedad, ha sido un universal en todo tiempo y espacio. Desde este punto de vista, se puede colegir que el racismo es histórico. Lo que cambia a partir del siglo XIX es que ese comportamiento, común en muchas personas, se transforma también en una ideología que impone una jerarquía de razas sustentada en la raíz teórica especulativa de la distinción entre ellas. En estos momentos es justo cuando se inician los diseños de esquemas que construirán el corpus teórico basado en la premisa de la evolución paralela de las culturas y las razas humanas. Según esta especulación se va a considerar, pues, que la raza estructuraba y diferenciaba a una colectividad. Es por este motivo que nos parecerá operativo utilizar el término de *racialismo*, con un sentido de ideología, diferenciándolo del racismo como comportamiento, como así también distingue Todorov.⁶

Si decíamos con anterioridad que el *mito de la cultura* era un mito oscurantista, sin embargo, el *mito de la raza* será un mito luminoso o, al menos, representa luminosidad.⁷ Darwin se encargó de ofrecer argumentos científi-

⁶ Destina el término de *racialismo* para referirse a la doctrina ya que, señala, el hecho de que un teórico de las razas se centre precisamente en ella, no significa necesariamente que su comportamiento habitual sea el de un racista. Todorov (2007, p. 115)

⁷ Ambos mitos vistos así tendrían su correlación con las tinieblas y la luz del *Mito de la caverna* de Platón. Por mito oscurantista se entendería aquel mito que no refiere a una realidad material o corpórea y, por lo tanto, no se puede verificar. En cambio, por mito luminoso podemos entender un mito que se sustenta en una realidad comprobable de manera empírica, es decir, demostrable como verdad. Sin embargo, el mito de la raza es lumínico solo en apariencia, porque finalmente, puede ser desmitificado por la ciencia y, al someterlo al escrutinio del método científico, pone de manifiesto que no existen razas superiores ni inferiores. Así, la biología ha dejado patente la existencia de diversos fenotipos humanos a lo largo de la historia que han dado como resultado las diferentes formas raciales

cos para “iluminar” el mito, de tal manera, que la existencia de las razas y la desigualdad entre ellas se acreditará como un hecho evidente: así, de la desigualdad racial derivaba la desigualdad de las naciones y la desigualdad de los individuos. El resultado de esta ecuación también será meridiano: la desigualdad entre los hombres lleva a la existencia de razas superiores y razas inferiores, pero, adaptado convenientemente hasta asimilarlo en el *mito de la cultura* nos lleva a establecer también la necesaria existencia de culturas superiores y culturas inferiores. De ahí se va a derivar, como veremos más adelante, la tendencia etnocéntrica de identificar raza superior con raza europea, la cual a su vez, se aquilata con el valor ontológico de la raza aria sobre las demás razas. La cultura justificará, a través de un aparato científico demostrativo de razas diferentes, la existencia de culturas disímiles y en grado evolutivo distinto. Hasta el punto de identificar el *ser* de la cultura con el ser de la raza. Se trata de un paso peligroso que, como la historia demuestra, tendrá consecuencias nefastas para la humanidad.

Hasta el siglo XVIII la inquietud por la raza estuvo opacada por la preocupación por el linaje y la casta que definían la pertenencia social del individuo al estado noble o plebeyo. Sin embargo, a finales del siglo comienza a atisbarse un cambio en el que se comienza a sustituir la importancia del linaje en las definiciones sociales por el de la raza. El espíritu descubridor y científico del siglo XVIII suministrará el armazón científico a las teorías racialistas que comenzarán a elaborarse, fundamento del *mito de la raza*, y que adquirirán forma el siglo posterior. Si la llegada de Colón a tierras americanas había supuesto un descubrimiento de una alteridad para el europeo incógnita, el siglo XVIII supondrá un redescubrimiento del otro ajeno a Europa, pero partiendo de observaciones científicas. El repositorio documental de razas y culturas que ofrecerán las expediciones científicas que se llevan a cabo a lo largo del XVIII, desde las de Jorge Juan y Antonio de Ulloa, pasando por la de Cook, Darwin o Malaspina y concluyendo con la de Alejandro von Humboldt, van a abastecer de argumentos que posibilitarán toda una elaboración conceptual posterior del *mito de la raza*. Este mito establece la jerarquía de razas conforme a sus características físicas y sus capacidades morales, como se va a ver más adelante. El presupuesto racialista del siglo XIX está inserto en la idea

en nuestro presente. La existencia de razas diferentes es asumida en nuestros días con naturalidad, hasta el punto de que en algunos documentos oficiales de muchos países es necesario indicar el tipo fenotipo: caucásico, afroamericano, hispano, semita, etc. Por ello, esa supuesta luminosidad de la que se pretende otorgar al mito en el siglo XIX en realidad no es tal.

de que solo las razas superiores han sido capaces de generar civilizaciones, mientras que la condición de las razas inferiores, por el contrario, han quedado relegadas casi siempre al estado de barbarie o semibarbarie y se significan por no alcanzar el grado de civilización y terminan por desaparecer.

La idea de raza en sí, sin embargo, no es novedosa, lo que será novedoso es la yuxtaposición del hecho social mitificado de la raza al fenómeno estrictamente biológico que representa la raza. La mitificación de la raza propia, en muchos casos, se convierte en necesidad y desemboca en la autoconsciencia y la autoposición del yo. Cuando ese yo se convierte en absoluto termina por identificarse con una sociedad. Herder ya lo había avanzado en el siglo XVIII:

Puesto que el hombre nace de una raza y dentro de ella, su cultura, educación y mentalidad tienen carácter genético. De ahí esos caracteres nacionales tan peculiares y tan profundamente impresos en los pueblos más antiguos que se perfilan tan inequívocamente en toda su actuación sobre la tierra. Así como la fuente se enriquece con los componentes, fuerzas activas y sabor propios del suelo de donde brotó, así también el carácter de los pueblos antiguos se originó de los rasgos raciales, la región que habitaban, el sistema de vida adoptado y la educación, como también de las ocupaciones preferidas y las hazañas de su temprana historia que le eran propias. Las costumbres de los mayores penetraban profundamente y servían al pueblo de sublime modelo (1959, pp. 391-392).

Y esta autoposición del yo nos traslada irremisiblemente a la autoconsciencia de la diferencia frente al otro y, por ende, a la culminación de la historia sustentada en la singularidad y oposición de las culturas. La positividad del fenómeno contrasta, en cambio, con la interpretación arbitraria que se le puede dar al hecho.

El término raza tendría una dilatada trayectoria desde que François Bernier lo mencionara por primera vez en el siglo XVII y Linneo especulara, después, sobre las diferentes especies humanas. Pero no sería hasta el siglo después cuando Georges Louis Leclerc, conde de Buffon, con su obra *Historia Natural*, llegará a establecer la unidad del género humano dentro de su variedad, aunque limitando la desigualdad fundamental existente entre hombres y animales como base de su argumentación (Todorov 2007, pp. 121-122). El médico alemán Johann F. Blumenbach en 1781 ya había introducido por primera vez la distinción de la existencia de cinco razas principales, siendo el primero en establecer las diferencias raciales (caucásica, mongola, etíope,

americana y malaya) partiendo del estudio de las características craneales.⁸ Christoph Meiners publicaba en 1785 *Esbozo para una historia de la humanidad* que, aunque no tuvo demasiada trascendencia en su momento, sí fue un antecedente de la teoría racial científica apoyada en criterios idiosincráticos para clasificar las distintas razas y postular la desigualdad entre ellas; sobre todas las razas sobresale la caucásica, situando a la alemana por encima de las demás, mientras que en el escalón más inferior estarían la raza negra y los judíos.⁹

Sin embargo, será el historiador y filólogo francés Ernest Renan quien irá un paso más allá al desarrollar más profundamente una jerarquización de las razas del mundo en la que el papel de la civilización va a desempeñar una influencia elemental. En el prefacio de la *Histoire Générale des Langues Sémitiques* advierte que

(...) los juicios sobre las razas deben escucharse siempre con muchas restricciones: la influencia primordial de la raza, cualquiera que sea la inmensa parte que convenga atribuirle en el movimiento de las cosas humanas, está equilibrada por una multitud de otras influencias (...) Dos de los israelitas de nuestros días que descienden por línea directa de los antiguos habitantes de Palestina, no tienen nada del carácter semítico y ahora son solo hombres modernos, formados y asimilados por esa gran fuerza superior de las razas y destructora de las originalidades locales, llamada ¡la civilización!” (1878, pp. xv–xvi).

Renan pone de manifiesto el concepto de civilización (*le progres de l'esprit humain*) por encima de la cultura, ya que entiende que la idea de civilización es más universal, en el sentido de que manifiesta las semejanzas entre los pueblos del mundo, en oposición a la idea de cultura a la manera alemana, que pone el énfasis en la diferencia e idiosincrasia de las culturas. Elias resalta también esta diferencia y tiene que ver con la percepción social del “nosotros”, de tal manera que la autoconciencia nacional será representada en distintos términos según venga de la idea de *cultura* o de la idea de *civilización*, pero en todo caso “el alemán que habla con orgullo de su “cultura”, igual que el francés y el inglés que piensan con orgullo también de su “civilización”, consideran como algo completamente normal el hecho de que este es el modo en que el mundo humano de considerarse y valorarse como una

⁸ Vid. Johann F. Blumenbach 1865, pp. 264-276.

⁹ Cfr. Jahoda 2007, pp. 24-30.

totalidad”(1989, p. 59).¹⁰ En este proceso civilizador, Renan observará que la lengua es una tecnología fundamental. Ahora bien, será el triunfo de una sola lengua, común, sin dialectos, lo que caracterice a las civilizaciones más desarrolladas y las distinga de las salvajes, como sucedió con el griego clásico o el toscano (ibídem, p, 7). Uno de los aspectos más originales de Renan será determinar la distinción entre la raza aria y la semita. Para ello, comienza estableciendo la distinción entre los semitas puros, a los que califica como nómadas y monoteístas, y semitas paganos, a los que califica de industriales y comerciantes; y, sin tomar partido por ninguno de los dos tipos, sin embargo va a reconocer que los semitas puros, al dejar “monumentos escritos”, en la historia de las lenguas representan el espíritu semítico (ibídem, pp. xv-xvi). Renán es de la idea de que el carácter de los pueblos que han hablado las lenguas semíticas está caracterizado dentro de la historia por los rasgos tan originales como las lenguas que fueron la fórmula y límite de su pensamiento. Se puede observar aquí cómo Renan traspasa el sentido lingüístico original que se da al término “semita” a otro distinto de carácter racial. Y, aunque en el ámbito externo de las cosas para el historiador francés los semitas no hicieron gran cosa, sí destacaron en el orden moral, de tal manera que les va a atribuir, nada más y nada menos, que “al menos la mitad del trabajo intelectual de la humanidad”(p. 3). Advierte asimismo que, si bien la ciencia y la filosofía fueron ajenas al mundo semítico, sin embargo, siempre escucharon con un instinto superior, especial, el de la religión. Por otro lado, la raza indoeuropea se significó por la búsqueda de la verdad, a partir de la indagación de la explicación acerca de Dios, el hombre y el mundo, pero fue la raza semítica a la que hay que adjudicarle “aquellas instituciones firmes y seguras que primero liberaron a la divinidad de sus velos y, sin reflexión ni razonamiento, alcanzaron la forma religiosa más pura que la antigüedad ha conocido”(ibídem), por lo que la va a destacar como una *raza teológica*.¹¹

¹⁰No está de menos recordar que el romanticismo nacional alemán va a concebir el mundo desde el punto de vista organicista y particular de la cultura de cada pueblo: el *Volkgeist* -espíritu del pueblo- donde el irracionalismo se ampara y lo absoluto se convierte en la idea de *Kultur*. El romanticismo va a contribuir a exaltar los ideales comunitarios de la sangre y el espíritu que engendran los más nobles sentimientos patrióticos y, en esto, la historia jugará un papel fundamental de recuperación de pasados gloriosos, reales o imaginarios, pero elaborados *ad hoc* en aras de la construcción de identidades nacionales.

¹¹Renan entiende que la consciencia semita es clara, pero poco entendida, y ésta se basa en la comprensión de la unidad por encima de la multiplicidad; y es este hecho el que le lleva a conjeturar que, sin la cooperación de los semitas con la fuerza del espíritu griego, no hubiera sido posible el desarrollo de la humanidad (1878, p. 5).

Continúa su argumentación explicando que solo los semitas concibieron el gobierno del universo como una monarquía absoluta de Dios, de la misma manera que tampoco estuvieron sujetos a las “aberraciones politeístas”. Por ello, ve en la intolerancia semita una consecuencia de su monoteísmo, por lo que la raza semítica, señala, es reconocida por carecer de mitología, épica, ciencia, filosofía, ficción, artes plásticas o vida civil (ibídem, p. 16). Por el contrario, los pueblos indoeuropeos, antes de su conversión al monoteísmo semita, tuvieron que permanecer ajenos a la intolerancia y al proselitismo, por cuanto se va a encontrar en estos pueblos “la libertad de pensamiento, el espíritu de examen y de búsqueda individual” (ibídem, p. 7).

Una importante diferencia que establece entre la raza indoeuropea y la raza semítica radica en el fenómeno expansionista: el modo de expansión de la raza indoeuropea se llevó a cabo mediante la expulsión de los jóvenes, lo cual les obligó a reunirse en “bandas atrevidas y emprendedoras”, señala Renán, como por ejemplo las invasiones normandas o la extensión de anglosajones por América y el resto del mundo. Frente a este expansionismo basado en la voluntad emprendedora, el florecimiento islámico se impuso como resultado del proselitismo más que de la conquista, de tal manera que, salvo los árabes en el norte de África, ninguna raza árabe se pudo establecer de forma estable, debido a que tras imponer su idea religiosa, desaparece (ibídem, p. 39). Destaca, se podría decir, con cierta admiración a los hebreos. Éstos, dentro de la raza semítica, los va a considerar como el idioma más puro y completo de la familia semítica; así, el hebreo contendría la clave lingüística de todos los demás, es decir, se trata de la lengua originaria depositaria de los “secretos históricos, lingüísticos y religioso de la raza a la que pertenece” (ibídem, pp. 110-111).

El monoteísmo religioso será clave para el desarrollo civilizatorio. En esta misma clave, observa también la superioridad de Israel, dado que de los pueblos semíticos, solo el pueblo hebreo fue capaz de escribir para el mundo entero. Y esto es así, argumenta más adelante, porque una lengua que no se conserva mediante la escritura, ya no es la misma lengua en la boca del pueblo dos o tres siglos después (ibídem, pp. 331-332). Y aquí, precisamente, para él radica la gran aportación hebrea y en este terreno va representada por la Biblia, libro universal y fuente de toda revelación. La razón que esgrime para que se haya dado así fue cómo Israel, de la misma manera que Grecia, tenía el don por la excelencia frente a otros pueblos semitas, y es por eso, por

lo que consiguieron dar al pensamiento y al sentimiento una forma universal aceptable para toda la humanidad”(p. 134).

Renán subrayaba de los árabes la influencia que estaban teniendo en África a la vez que les reconocía un alcance civilizatorio: “el islamismo sigue conquistando de este lado, y se puede decir que el apostolado entre las razas negras le parece natural. La presencia de la lengua árabe está en todas partes de África, en la actualidad, signo de una determinada civilización, y es gracias al árabe que África tiene algo de literatura. . .”(p. 396). La misma Europa tampoco quedó al margen de la influencia árabe. Ésta se puede demostrar a través del peso que tuvo en sus lenguas: muchas palabras del árabe se tomaron prestadas en el español o el portugués así como otras lenguas romances, lo que según Renan, demuestra que durante la Edad Media los pueblos cristianos estuvieron en un nivel civilizatorio por debajo de los musulmanes (p. 397). Este hecho le lleva a afirmar que el árabe, junto con el griego y el latín, pero por encima de ellas, son lenguas universales y, por lo tanto, se han convertido en órganos de “un pensamiento religioso o político superior a la diversidad de razas” (ibídem, p. 379).

La raza indoeuropea, a diferencia de la semítica, se inclina a ver en toda la diversidad en lugar de la unidad, solo tenía una noción confusa de la fraternidad humana y solo la raza semítica, debido a su fe en un único Dios se condujo a la idea de una lengua primitiva única. Es por ello por lo que las religiones monoteístas, influidas por el judaísmo, tienen una vocación de universalidad en oposición a las religiones politeístas. Y es esta igualdad ante Dios la herencia “más preciosa” que ha legado los semitas a la humanidad (ibídem, p. 373-374). Renán estableció que la raza semítica y la raza indoeuropea, vistos desde un punto fisiológico, no mostraban diferencias esenciales y, aunque, los judíos podían ser reconocibles en todas partes por su carácter diferencial, éste “no es más profundo que el que separa a un brahmán de un ruso o un sueco” (p. 490). Por lo tanto, no es necesario hacer la misma distinción entre semitas e indoeuropeos que la que se hace entre caucásicos, mongoles y negros. Pero si vamos al reconocimiento de las actitudes intelectuales y los instintos morales, las diferencias serán más claras entre ambas razas que las que impone la fisiología. Ahora bien, matiza que, cuando los pueblos semíticos consiguieron formar una sociedad regular se empezaron a asemejar a los pueblos indoeuropeos. Añade Renán que al mismo tiempo “los judíos, los sirios y los árabes entraron en la obra de la civilización general y desempeñaron allí su papel como partes integrantes de la gran raza perfeccionada; lo que no podemos de-

cir ni de la raza negra, ni de la raza tártara, ni siquiera de la raza china, que creó una civilización aparte.”, por lo tanto, concluye, los semitas y los arios pertenecen a una misma raza, la raza blanca (ibídem, p. 491). Raza, lengua y religión se unen, pues, en Renan para constituir el ideal humanista que hace posible toda civilización.

La interpretación racial de la historia a través de las teorías racialistas del siglo XIX van a recibir un aliado fundamental en las ciencias gracias a la teoría del origen de las especies de Darwin. A partir de aquí, la ciencia se utilizará como piedra angular que justifique y, sobre todo, fundamente las ideologías raciales de la época. La ciencia se convertirá, más allá de una moda que abrazaron muchos intelectuales, en un indiscutible *oráculo de Delfos* al que sistemáticamente se acudía para explicar el mundo y a los seres humanos. Sin embargo, a diferencia de la ciencia cuya tendencia es universal, el racialismo se plantea la explicación del ser humano desde la particularidad y diferencia de la naturaleza de las razas, justificando en la selección natural la evolución hacia la civilización unas y el estancamiento o desaparición de otras. Desde la perspectiva de la desigualdad racial de aquellas razas que no habían alcanzado el grado civilizatorio Arthur de Gobineau distinguirá entre razas superiores, entre los que destaca a los arios nórdicos, y razas inferiores a lo largo de la historia. Coetáneo a Renán e influido profundamente por la teoría racialista de Meniers, Gobineau tendrá gran predicamento no solo en su época, sino varias décadas después en el desarrollo teórico de las políticas racistas del nacionalsocialismo. Su *Essai sur l'inégalité des races humaines* (1853) representa una obra fundamental de la antropología racial del siglo XIX y es contemporánea de la obra de Darwin (1859), lo que nos habla de que la teoría de la desigualdad fue muy desarrollada a lo largo del siglo. Gobineau determinará la desigualdad humana no solo ya entre los propios individuos, sino también y sobre todo entre las razas, culturas y naciones. Pero individuos, razas, culturas y naciones lo único que comparten es el denominador común de la condición mortal (1853, pp. 1-10). La desigualdad es, entonces, la base que fundamenta el mito de la autoctonía. Sin duda esta tendencia etnocéntrica, como se ha visto, estaba basada en ideas que circulaban ampliamente en el mundo intelectual de la época. El libro del conde de Gobineau debió ser en su momento un *superventas* de la antropología racial y puso las bases para que toda una legión de seguidores en toda Europa empleara su texto para analizar sus propias realidades nacionales. En los primeros capítulos de su libro utiliza metáforas orgánicas para definir el tipo de sociedades existentes a lo largo de

la historia de la humanidad, hablando de civilizaciones de carácter masculino y civilizaciones de carácter femenino, comparando muchas veces las naciones con el cuerpo humano. Este aristócrata francés va a partir del concepto de degeneración para explicar de qué manera se forman y disuelven las sociedades. Su hipótesis de trabajo arranca en la idea de que la degeneración de un pueblo comienza a darse cuando ese pueblo abandona su *esencia originaria* porque la sucesiva mezcla de sangres había causado que no circulara ya por sus venas la misma sangre inicial; es a partir de este momento, advierte, en el que la heterogeneidad sanguínea va a predominar y, como consecuencia de este abandono de la originalidad, surge “una nueva nación”, que supondrá la muerte del pueblo originario y de su civilización (ibídem, pp. 39-40).¹² Considera un universal que todas las sociedades tienen, lo que él denomina, una “repulsión secreta por los cruces”, repulsión que se justifica a partir de unas supuestas *leyes de repulsión y atracción* que actúan sobre las razas: la primera, solo es respetada por las razas estancadas en un estadio de desarrollo tribal y, la segunda, prevalece en las razas que son susceptibles al desarrollo sobre las que se ejerce esa atracción (ibídem, pp. 47-48). De aquí derivará la existencia de pueblo dominadores y pueblos dominados. Los pueblos dominadores serán los que tengan la capacidad de gobernar, dominar y civilizar, sus conquistas los llevarán a mezclarse con otras razas y alterar su carácter étnico hasta llegar al punto de que la distinción de naciones sea sucedida por la de castas (ibídem, p. 50). Estas mezclas, finalmente, llevarán a las naciones conquistadoras a la extinción de su raza originaria mucho antes del término de la civilización que han creado, lo cual le lleva a deducir que “un pueblo no moriría nunca si permaneciera eternamente compuesto de los mismos elementos nacionales” (ibídem, p. 53). Aquí, sin duda, encontramos paralelismos más que evidentes con las ideas expresadas en epígrafes anteriores al hablar de Fichte.

Al reflexionar sobre el papel civilizador del cristianismo, Gobineau, a diferencia de Renan, no cree que el establecimiento del monoteísmo cristiano sea el causante de la acción civilizadora o de la transformación de las civilizaciones.¹³ Sí reconoce que cualquier raza está capacitada para ser evangelizada por el cristianismo, porque la desigualdad racial no influye en esto para nada

¹² Gobineau más adelante en el capítulo IX define civilización como “un estado de estabilidad relativa, en el que las multitudes se esfuerzan en lograr pacíficamente la satisfacción de sus necesidades, y afinan su inteligencia y sus costumbres” (ibídem, p. 149).

¹³ Esta reflexión la lleva a cabo en el capítulo VII, cfr. pp. 102-124.

(ibídem, cap. VII, p. 103). Según Jules de Gobineau el cristianismo solo sería civilizador de manera indirecta,

en tanto que vuelve al hombre más reflexivo y moderado (...), ya que no aspira aplicar esa moderación, ese desarrollo de la inteligencia a las cosas perecederas, y vemos por doquier darse por satisfecho del estado social en que encuentra a sus neófitos, por imperfecto que éste resulte. Con tal de que logre extirpar lo que daña a la salvación del alma, el resto no le importa nada (ibídem, p. 106).

En este sentido, Gobineau no entiende por qué se ha identificado modernamente la ley de Dios con los intereses del mundo, hasta el punto de llegarse a hablar de una *civilización cristiana*, más allá de que históricamente hayan existido civilizaciones que se hayan apoyado en distintos momentos en elementos que emanan de la religión y en prescripciones teocráticas. Precisamente, observa que la novedad del cristianismo ha residido en su actuación opuesta a la de otras religiones que la precedieron, ya que cada una tenía a su pueblo específico; el cristianismo, sin embargo, no tuvo uno concreto, y este es el motivo por el que considera que terminó por convertirse en una religión universal que evangelizaba en la lengua de cada pueblo (ibídem, pp. 107-108). Pero esta universalidad no convierte al cristianismo en civilizador, porque su misión no es la de “difundir el genio creador ni en ofrecer ideas a quien esté falto de ellas. Ni el genio ni las ideas son necesarios para la salvación. El cristianismo declara, por el contrario, que preferiría los pequeños y los humildes a los fuertes... , por lo tanto fecunda, pero no crea” (ibídem, p. 111).

Si el cristianismo no ha creado una sola civilización, entonces, ¿de dónde surgen las civilizaciones? Gobineau va a establecer el desarrollo civilizatorio en la graduación meritocrática de las razas. En este tenor, por encima de las demás civilizaciones, ubica a la europea. Ahora bien, contrariamente a lo que sostuvo Guizot en su libro *Civilización en Europa* de que la civilización supone ya un hecho, Gobineau considera que es más bien la civilización el resultado de un encadenamiento de hechos e ideas en los cuales se establecerán las sociedades humanas. De esta manera, va a compartir con Humboldt la idea expresada en su obra *Über die Kawi-Sprache auf der Insel-Java* de que “la civilización es la humanización de los pueblos en sus instituciones, en sus costumbres y en el sentimiento interior con ellas relacionado”.¹⁴ Por lo tanto, según su estado civilizatorio así se situará una raza por encima o

¹⁴Cfr. ibídem, p. 134.

por debajo de otras. Cuanto más pura es una raza, menos atacada será su base social, ya que la raza permanecerá inalterable, mientras que cuando existe mezcla de sangre van a sobrevivir las modificaciones en las ideas nacionales y con ellas aparecerá un malestar que exigirá cambios en la sociedad (ibídem, p. 147). Asimismo, Gobineau destaca que el denominador común de la civilización occidental se basa, por un lado, en haber experimentado la influencia germánica, que en aquellos lugares donde el elemento germánico no ha penetrado no existe civilización similar a la occidental; por otro, el ser cristiano. La diferencia que establece entre los dos rasgos es que, el primero, lo considera como decisivo y, el segundo, no le parece que sea esencial o imprescindible para alcanzar la civilización (p. 153). Se pregunta finalmente Gobineau si sería lícito pensar que la civilización occidental está por encima de otras civilizaciones que hayan existido o existan. Sobre esto, la respuesta que ofrece es ambivalente, ya que si bien considera que la civilización occidental está dotada de un espíritu poderoso gracias a la diversidad de elementos que la integran, no la declara absolutamente superior, porque precisamente, según su parecer, no destaca en casi nada (ibídem, p. 170). La conclusión a la que llega de todo ello es:

que el carácter primitivamente organizador de toda civilización se identifica con el rasgo más saliente del espíritu de la raza dominadora; que la civilización se altera, cambia, se transforma a medida que la raza experimenta Tales efectos; el impulso dado por una raza que sin embargo ha desaparecido, prosigue dentro de la civilización, durante un periodo más o menos largo, Y, por consiguiente, que el género de orden establecido en una sociedad es el hecho que mejor acusa las actitudes particulares y el grado de elevación de los pueblos; es el más limpio espejo en el que puedan reflejar su individualidad (ibídem, cap. IX, pp. 173-174).

En otra parte se pregunta si todos los hombres poseen el mismo grado y el poder ilimitado de progresar intelectualmente, aquí Gobineau es decididamente exacto: no es favorable a la teoría del progreso de la humanidad. Si bien entiende la evolución humana de manera dinámica, en el sentido de que considera que el hombre actual es heredero de los conocimientos desarrollados a lo largo de la historia de los que es continuador, discípulo y heredero; sin embargo, señala que lo que la humanidad gana en conocimiento por un lado, lo pierde por otro, así, considera que la humanidad no se supera nunca a sí misma (ibídem, cap. XIII, pp. 237-258). El conde de Gobineau, si bien diferencia entre los conceptos de evolución y progreso de las civilizaciones, lo hace para

recalcar que las transformaciones sociales que se han llevado a cabo en ellas no han sido necesariamente positivas, por lo que presupone que la humanidad no es infinitamente perfectible. Gobineau, como antes Renan y con posterioridad lo hará Chamberlain, va a emplear el recurso de contraponer civilización y barbarie, algo muy común de la cultura europea de la época, para destacar la línea divisoria, casi insalvable, existente entre las razas civilizadas y las que se encuentran en estado salvaje.

Gobineau ve con espanto la degeneración que el mestizaje ha producido en la historia, y si bien concederá que algunos de los efectos de las mezclas han sido positivos, éstos siempre serán tangenciales y secundarios. Uno de los puntos fuertes que alimentan su argumentación va a ser la lengua, porque “el hecho del lenguaje se encuentra íntimamente ligado a la forma de la inteligencia de las razas y, desde su primera manifestación, ha poseído, siquiera en germen, los medios necesarios de reflejar los rasgos diversos de esa inteligencia en sus diferentes grados” (ibídem, cap. XV, p. 309).¹⁵ Jules de Gobineau contempla que las lenguas tendrán distintos orígenes, dependiendo de la variedad de las formas que existen de inteligencia y sensibilidad. Así, la lengua se encontraría ligada a la forma de inteligencia de las razas al reflejar los diferentes grados de la inteligencia, como lo demuestran los ejemplos del chino, el sánscrito, el griego y las lenguas semíticas. Las lenguas, según esto, manifestarían la originalidad propia y las variadas sensibilidades de cada pueblo, por lo que raza e idioma estarán para él estrechamente relacionados. De ahí que, a su juicio, la mezcla de razas alterará también las lenguas y terminará por ser el origen de su muerte, porque entiende la originalidad de las culturas como unidad orgánica con una singularidad propia (ibídem, p. 310), constando cómo hay naciones que al contacto con otras lenguas extranjeras finalmente abandonan la propia.

Un segundo efecto fundamental de la degeneración provocado en las razas lo elabora a partir del resultado del mestizaje. Para ello, arranca de la existencia de tres grandes grupos raciales: el negro o melanio, el amarillo y el blanco. De los tres grupos, juzgará al negro como el de mayor inferioridad. De la raza amarilla destaca su superioridad manifiesta sobre las demás razas, su tendencia a la mediocridad, sus miembros no inventan pero sí son capaces de copiar

¹⁵ No está de menos en insistir aquí en que una parte del romanticismo, desde Herder y Fichte, asociaba las lenguas con el factor común de identidad y el origen de la comunidad: las lenguas eran el reflejo del espíritu de un pueblo a través de las cuales se transmitía su cultura y su tradición, es decir, por la lengua habla el espíritu de los pueblos.

aquello que sirve. De la combinación entre estas razas se originarían lo que denomina “grupos terciarios” y, de la mezcla ente estos entre sí o con una “tribu pura”, afloraría un cuarto grupo. En la cúspide racial se sitúan los pueblos blancos, a los que distingue por su “energía reflexiva”, energía física e instinto para el orden. La raza blanca estaría capacitada para desarrollar valores como el honor y la capacidad civilizadora (ibídem, cap. XVI, pp. 350-354). En la raza blanca, por lo tanto, se originan las civilizaciones:

Es esto lo que nos enseña la Historia. Ésta nos muestra que toda civilización proviene de la raza blanca que ninguna puede existir sin el concurso de esta raza que una sociedad no es grande y brillante sino en el grado en el que conserva al noble grupo que la creara y en que este mismo grupo pertenece a la rama más ilustres de la especie (ibídem, p. 359).

Finalmente, y recapitulando, Gobineau, si bien no se muestra en ningún momento partidario de la depuración o exterminio racial, a lo largo de todo su libro no solo usará, sino que abusará de la historia –nuevamente, la manipulación de la historia legitimadora de ideologías– para establecer una visión determinista de las razas en relación con la civilización, porque la historia para él termina por concretar lo que la ciencia no puede demostrar.

La interpretación racial de la historia del siglo XIX tendrá su corolario en Houston S. Chamberlain quien, basado también en las ideas de Darwin, elabora un aparato teórico ataviado de cientificismo racial o, para ser más precisos, “racismo científico”. Dicho corpus va encaminado básicamente a justificar la superioridad de la raza aria sobre todas las demás razas. En su obra de 1899 *The foundations of nineteenth century* delineará las líneas maestras de tu teoría racial pan teutónica que van a dar forma al *mito de la raza aria* que será auténtico dogma de fe en la Alemania de nazi. Este libro influirá decisivamente en el racismo cientificista alemán de décadas posteriores para construir todo un aparato ideológico que justifique la persecución y exterminio de judíos, eslavos, gitanos, etc., pero también será una referencia destacada para que Alfred Rosenberg elabore su corpus metafísico y espiritual del mito ario en *El Mito del siglo XX* (1928) basado en el *Volk* y la raza, es decir, en el principio superior de “sangre y suelo”.¹⁶ Sin embargo, el racismo ontológico que finalmente se fundamentará en la historia ya estaba apuntado. Chamberlain parte del apriorismo de que las razas indoeuropeas son el origen

¹⁶De fundamental lectura para comprender la metafísica del ser de la raza alemán la investigación de Julio Quesada Martín plasmada en su libro *Cultura y Barbarie. Racismo y antisemitismo*.

de la civilización, demostrado por el hecho de que de ellas surgieron las grandes culturas, como Grecia o Roma y Europa se convertirá en el centro de las civilizaciones posteriores. Al ensalzar la herencia dejada por Roma, destaca su legado en el ámbito del derecho político y constitucional, el cual evidencia haber pervivido por dos mil quinientos años gracias fundamentalmente al desarrollo de la idea de Estado, la cual se gestó originalmente a partir de la personalidad propia de las razas indoeuropeas. Sin embargo, cuando todo su legado fue revisado y manipulado por lo que él denomina “mentes sutiles” de las razas mestizas de Asia occidental se produjo “la destrucción de la unidad de carácter” (1911, vol. I, p. 137). En esta región se establecieron razas semitas, razas mestizas que se mezclaron con otras, lo que originó un caos racial. El *caos racial* junto a la pureza y superioridad de la raza aria será el eje vertebrador del discurso de Chamberlain a lo largo de toda su obra. Otros autores de la época, sin embargo, son contrarios a la idea de hibridismo, destacamos aquí al médico burgalés Sandalio de Pereda en su libro *Programa razonado de un curso de historia natural* parte de la ciencia médica para negar el hibridismo, como sostenían las teorías seudocientíficas de Gobineau o Chamberlain, y defiende, más bien, la idea de unidad específica de las razas humanas, sustentando este planteamiento en que:

El hibridismo comprueba desemejanza específica por ser nula o accidental, nunca constante, la fecundidad de los seres así producidos; las razas, al contrario, identidad específica por ser constante y mutua la fecundidad de sus diferentes individuos. Las variedades del hombre, razas, familias o castas, como fecundas constantemente entre sí, son producto de una especie única, y no del hibridismo que supondría disparidad específica (1861, p. 28)

Y para dar más fuerza a su planteamiento utiliza el argumento metafísico que lo probaría de cómo las distintas razas comparten creencias comunes como la existencia de un ser supremo, ideas de bien y mal, justo e injusto, que confirmaría que todas ellas proceden de un tronco común que se modificó con el tiempo debido a la influencia de agentes físicos o de la existencia de civilización o no entre ellas (ibídem).

Ahora bien, volviendo con Chamberlain, a los semitas les reconoce ciertas cualidades morales, sin embargo, no les estima ninguna cualidad a partir de la cual se haya podido desarrollar una ley valiosa para las naciones civilizadas. Esto se explicaría, según él, porque todas las razas con sangre semita se significan por el desprecio a los reclamos legales y a la libertad de los demás

(p. 153). Chamberlain introduce con posterioridad este razonamiento fundamentalmente para desligar la idea del origen racial judío de Cristo. Uno de los puntos importantes que procurará demostrar será precisamente que *el hijo de Dios* no pertenecía a la raza judía. Para ello, parte en primer lugar de la observación de que la judía, además de una religión, también es una raza (p. 209).¹⁷ A partir de esta consideración, el frenesí teorístico de Chamberlain le lleva a preguntarse si Cristo fue un judío racialmente hablando. A través de un desarrollo argumentativo, que se apoya fundamentalmente en partes finamente seleccionadas de un libro que él denomina “objetivamente científico”, *Jésus de Nazareth, études critiques sur les antécédents de l’histoire évangélique et la vie de Jésus*, escrito por el teólogo francés Albert Reville en 1897, pretende discernir si Jesucristo era de origen ario. Para ello, comienza a apelando a la referencia histórico-geográfica que Reville lleva a cabo acerca de las diferentes génesis de las poblaciones que poblaban Galilea en tiempos de Jesucristo. Reville, explicaba en su libro, que Galilea no solo fue habitada por judíos, sino también por sirios, fenicios y griegos, lo cual permite a Chamberlain deducir que Reville consideraba la existencia en dicha región de grupos racialmente arios que se diferenciaban de los judíos. Si bien destaca que a Reville la cuestión del origen racial de Cristo, sin embargo, le parecía ociosa, al esgrimir que la pertenencia a una nación de un hombre la establecía el entorno en el que había crecido. Aquí, Chamberlain se distancia del teólogo francés y no concibe cómo un hombre de ciencia como Reville pudo ignorar que la estructura craneal y del cerebro son determinantes en la formación de los pensamientos. Por este motivo, va a descalificar la posición de Reville de no ponderar la relevancia de la morfología craneal como una de las características elementales que se heredan y que encarnan la desigualdad de las razas: (...) ¿Cuándo comprenderán los hombres que la forma no es un accidente sin importancia, una mera casualidad, sino una expresión del ser más íntimo?”,

¹⁷ Adolf Hitler en *Mi lucha* (1925) recogerá esta idea años después y la convertirá en el eje fundamental que vertebró todo su discurso contra los judíos y que va a justificar persecuciones, pogromos, asesinatos indiscriminados y, finalmente, la *Solución final* o la *shoah* de los judíos en Europa: “El Estado judío” no estuvo jamás circunscrito a fronteras materiales; sus límites abarcan el Universo, pero conciernen a una sola raza. Por eso el pueblo judío formó siempre un Estado dentro de otros Estados. Constituye uno de los artificios más ingeniosos de cuantos se han urdido, hacer aparecer a dicho ‘estado’ como una ‘religión’ y asegurarle de este modo la tolerancia que el elemento ario está en todo momento dispuesto a conceder a las, o diversas, condiciones religiosas. En realidad, la religión de Moisés no es más que una doctrina de la conservación de la raza judía. De ahí que ella englobe casi todas las ramas del saber humano convenientes a su objetivo, sean éstas de orden sociológico, político o económico.” Vid. Adolf Hitler, *Mi lucha*, Ediciones BAUSP, Badalona, p. 94.

se pregunta Chamberlain (ibídem, p, 210). Concluye esta exposición determinando que, al considerar Reville que Cristo era judío, lo único que demostraba era su ignorancia al confundir religión y raza; además también era un mentiroso, porque conociendo la historia de Galilea, distorsiona los hechos en favor de esa idea “para ganarse – dice- el favor de los judíos”. La crítica a la posición de Reville le va a remitir asimismo a chocar en nota a pie de página contra Renan por sostener categóricamente que Cristo era judío. En este caso no dejará de lado el empleo de argumentaciones del tipo *ad hominem*, recurso que emplea para reprocharle esa afirmación: “¿es de suponer que la alianza israelita, con la que Renán estuvo tan estrechamente vinculado en los últimos años de su vida, no tuvo nada que ver con esto?” (ibídem, p. 211n.). Houston S. Chamberlain estaba convencido de que la posibilidad de que Jesucristo tuviera sangre judía era tan remota que en sí era ya una auténtica certeza. Lo razona suponiendo que la única raza pura que había permanecido en la región era la judía, pero Cristo no pertenecía a ella y, más bien, su origen se ubicaría en razas mestizas, resultado del caos y la mezcla de diferentes grupos de colonos, como asirios o griegos asentados allí. De hecho significa cómo los judíos habían establecido la *pureza de sangre* como principio rector vital, por lo que “solo ella —afirma Chamberlain—, por tanto, posee fisonomía y carácter” (Ibídem, p. 253). Debido precisamente a esa misma *pureza racial* considera, más allá de las antipatías o simpatías que se pueda tener a los judíos, que en ese tiempo el judío era el único pueblo merecedor de respeto (ibídem, p. 254). En este sentido, dado que no se vio alterada por el caos racial y mantuvo su pureza, la raza judía va a compararla con la teutona y de la cual, a través del mestizaje, descienden el resto de pueblos europeos;¹⁸ esto último le lleva a sostener que el teutón es el alma de la cultura europea: “la verdadera historia, la historia que aún controla el ritmo de nuestro corazón y circula por nuestras vidas, inspirándonos a una nueva esperanza y una nueva creación, comienza en el momento en que el teutón con su mano maestra se apodera del legado de la antigüedad” (ibídem, p. 256). Para Chamberlain, la raza y la conciencia racial otorga al ser humano su razón de ser; de tal manera que, el hombre que forma parte de una raza pura nunca va a olvidar el sentido de ella, porque la raza eleva al hombre por encima de sí mismo y es así, continúa argumentando, que al hombre de origen puro la raza lo fortalece y lo transforma en un genio que se eleva sobre el resto de la humanidad (ibídem, p 269). El modelo

¹⁸ De acuerdo con Chamberlain, la raza teutona estaría integrada por comunidades, que entiende como originarias, del norte de Europa, entre los cuales estarían los germanos.

que establece Chamberlain plantea una realidad definida por la desigualdad de los hombres conforme a la raza a la que se pertenezca. La existencia para el teórico racial inglés de una radical desigualdad entre las razas establece la distinción entre “razas de esclavos” (originadas en el caos de la mezcla) y “raza de señores (raza pura aria).

A partir de estas y otras teorías racialistas y raciales, admitidas y sancionadas como acertadas por el cientificismo decimonónico, las bases del modelo de autoctonía que se van a desarrollar y que será la causa de muchas de las tragedias humanas, que en el siglo posterior verán Europa y otras partes del mundo, estaban ya eficientemente perfiladas. El problema estriba en establecer conexiones –como muy acertadamente señala Bueno– entre Hombre y Cultura partiendo de la idea de Naturaleza como se hizo en el XIX, porque la cuestión racial debería de plantearse desde la relación que se establezca entre razas específicas y género humano, así como entre culturas particulares y cultura universal (2016, p. 116). Por ello, estas ideas en boga en el siglo XIX serán, pues, la clave para entender las ideologías racistas–nacionalistas posteriores del siglo XX y que tendrán asimismo su continuidad y aplicación en los nacionalismos emergentes del siglo XXI como demostraremos en próximas publicaciones.

4. A modo de conclusión

La historicidad de la cultura y de la raza como fin para fundamentar identidades originarias se ha manifestado en la creación del mito cultural, en un primer momento, y el empleo cientificista del fenómeno racial, después. La integración del segundo en el primero va a procurar en dotar de un barniz racional, científico si se quiere, a la metafísica de la cultura. Una metafísica que brota de una originalidad surgida de las tinieblas de la caverna, pero conforme encuentra su salida en la luminosidad de la raza, comienza a ver la luz del exterior. Sin embargo, esta imagen del exterior es una imagen impostada por las mismas necesidades de la cultura cuando pretende justificar identidades, cuando justifica el ser originario. Esta facticidad que se hace histórica va a suponer el instrumento que edifique la singularidad intrínseca diferencial de la cultura a partir del mismo mito cultural elaborado y del mito luminiscente racial. Ambos confluyen para dar forma e imagen al *Ser* identificado con un pueblo, con una nación. En esta construcción de la unidad del *Ser* habría que analizar y estudiar en la actualidad cómo conciliar a las naciones étnicas con la idea moderna de *nación política*. Un proceso de unificación que, en muchos

casos, es coercitivo e insensible con las condiciones de las minorías étnicas, su diversidad lingüística y su pluralidad cultural. Pero este último propósito, que ya venimos desarrollando en el momento actual, será motivo para desentrañar esa pregunta y contestarla en una próxima publicación.

Referencias

- Arendt, H., (1998), *Los orígenes del totalitarismo*, Ed. Taurus , Madrid.
- Baumer, F. L., (1985), *El pensamiento europeo moderno. Continuidad y cambio en las ideas, 1600-1950*, Ed. Fondo de Cultura Económica, México.
- Blumenbach, J. F., (1865), *The Anthropological Treatises of Johann F. Blumenbach*, Anthropological Society, Londres.
- Bueno, G., (2016), *El mito de la cultura*, Pentalfa Ediciones, Oviedo.
- Burke, P., (2000), *Formas de historia cultural*, Alianza Editorial, Madrid.
- Caro, J., (1957), *Razas, pueblos y linajes*, Revista de Occidente, Madrid.
- Chamberlain, H. S., (1911), *The foundations of nineteenth century*, J. Lane, London, New York.
- Elias, N., (1989), *El proceso de la civilización. Investigaciones sociogenéticas y psicogenéticas*, Fondo de Cultura Económica, México.
- Fichte, J. G., (1988), *Discursos a la nación alemana*, Ed. Tecnos, Madrid. Consultado en:
<https://archive.org/details/foundationsnine00leesgoog/page/n10/mode/2up?q=races>
- Gobineau, A. de, (1853), *Essai sur l'inégalité des races humaines*, Librairie de Firmin-Didot et Frerers, París, 4 vols. Consultado en
<https://archive.org/details/in.ernet.dli.2015.292592/page/n11/mode/2up>
- Herder, J. G. von, (1959), *Ideas para una filosofía de la historia de la humanidad*, Ed. Losada, Buenos Aires.
- Lévi-Strauss, C. & Eribon, D., (1990), *De cerca y de lejos*, Alianza Editorial, Madrid.
- Prat de la Riva, E., (1930), *La nacionalitat catalana*, Les Ales Extenses, Barcelona.
- Pereda, S. de, (1861), *Programa razonado de un curso de historia natural*, Imprenta de Alejandro Gómez Fuentembro, Madrid. Consultado en: Biblioteca Digital Hispánica de la Biblioteca Nacional
<http://bdh-rd.bne.es/viewer.vm?id=0000077010&page=1&search=Sandalio+de+Pereda&lang=es&view=main>
- Quesada, J., (2015), *Cultura y Barbarie. Racismo y antisemitismo*, Biblioteca Nueva, Universidad Veracruzana, México.
- Renan, E., (1878), *Histoire Générale des Langues Sémitiques*, Calmann Lévy, Editeur, París.
- Todorov, T., (2007), *Nosotros y los otros. Reflexión sobre la diversidad humana*, Ed. Siglo XXI, México.
- Turiso, J., (2017), *El ser genuflexo como condición posmoderna. Cultura, identidad y mentalidades*, Biblioteca Digital de Humanidades, Universidad Veracruzana, México.

- , (2018), “La historia: la antimemoria de la memoria histórica”, en *Stoa*, vol. 9, n° 17, pp. 47-67.
- , “La falsificación de la historia y el delirio identitario: el contexto español”, en *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales* (aceptado para próxima publicación).