

Ignorancia blanca¹

Charles Wade Mills²

La ignorancia blanca...

Es un gran tema, ¿cuánto tiempo tiene?

No es suficiente.

Se suele pensar en la ignorancia como el anverso pasivo del conocimiento, la oscuridad que se retira ante la propagación de la iluminación.

Pero...

Imagina una ignorancia que se resiste.

Imagina una ignorancia que se defiende.

Imagina una ignorancia militante, agresiva, que no se deja intimidar, una ignorancia activa, dinámica, que se niega a callarse, que no se limita en absoluto a las personas analfabetas y las incultas, sino que se propaga en las más altas esferas del país, presentándose a sí misma, descaradamente, como conocimiento.

I

La gnoseología³ angloamericana dominante fue, durante cientos de años, desde sus orígenes cartesianos, un terreno profundamente adverso para el desarrollo de cualquier concepto relativo a errores cognitivos estructurales asociados a grupos, ya que era clásicamente individualista, incluso a veces -paradójicamente- al borde del solipsismo, alegremente indiferente a las posibles consecuencias cognitivas de las situaciones de clase, raza o género (o, quizás más exactamente, daba por sentado el punto de vista de un hombre blanco propietario). Los ejemplos paradigmáticos de fenómenos susceptibles de fomentar la creencia errónea -ilusiones ópticas, alucinaciones, miembros fantasma, sueños- eran, por su propia banalidad, universales para la condición humana, y los remedios epistémicos prescritos -por ejemplo, rechazar todo lo que no fuera indudable-, correspondientemente abstractos y generales.

El marxismo del siglo XIX, con su insistencia teórica en situar al agente individual y al sujeto cognoscente individual en estructuras grupales de dominación (básicamente de clase), y sus conceptos de ideología, fetichismo, “apariencia” social y perspectivas grupales divergentes (básicamente de clase)

1 Este texto fue publicado originalmente en inglés en el año 2007. Es el primer capítulo del libro **Shannon Sullivan & Nancy Tuana (eds.), *Race and Epistemologies of Ignorance*** que puede [consultarse aquí](#).

Ni el libro ni este artículo en particular se han publicado en español. La presente es una traducción no profesional hecha por el profesor Nicolás Olesker (nicoolesker@gmail.com). Para la traducción, además del texto original en inglés se consultó la traducción al portugués realizada por Breno Ricardo Guimarães Santos de la Universidad de Brasilia, publicado en *Griot: Revista de Filosofía* (v.17, n.1, junio de 2018).

2 **Charles W. Mills (1951-2021)** fue un filósofo jamaicano, considerado uno de los pioneros de la Teoría Crítica de la Raza. Su trabajo se ha centrado, principalmente, en el campo de la filosofía política con una perspectiva que incluye la variable étnico-racial al análisis. Su libro más famoso es *El contrato racial* (que puede [consultarse aquí](#)). Ya allí sienta las bases de uno de sus conceptos de mayor influencia, el que desarrolla en este artículo: el de ignorancia blanca.

3 **N. de T.:** El texto original utiliza el término *epistemology*, que en la tradición de habla inglesa se utiliza para referirse a la teoría del conocimiento. Se lo traduce con el término equivalente de mayor uso en español *gnoseología*, puesto que en la tradición de habla hispana, *epistemología* se utiliza mayormente para referirse específicamente a la filosofía de la ciencia. Se mantiene el término en los títulos que aparecen en inglés. También se utiliza *epistémico* como traducción de *epistemic*, y sus derivados, pues su uso está instalado en español con un sentido específico (diferente a "epistemológico" y "gnoseológico").

sobre el orden social, ofrecía un correctivo potencial a este individualismo epistémico. Pero en la medida en que hubo una apropiación de estas ideas por parte de la corriente dominante del siglo XX, en forma de *Wissenssoziologie*, sociología del conocimiento, esta extrajo su genealogía de Karl Mannheim más que de Karl Marx y fue con frecuencia relativista (a pesar de evasivas terminológicas como el “relacionismo” de Mannheim), y en cualquier caso se limitó a la sociología (Curtis y Petras, 1970). Así, aunque algunas figuras, como Max Scheler y el propio Mannheim, defendieron explícitamente las implicaciones gnoseológicas de su trabajo, los filósofos de la tradición analítica no se ocuparon de estas cuestiones. Se presumía una división aparentemente directa y clara del trabajo conceptual y disciplinario: las cuestiones descriptivas de registrar y explicar qué creía efectivamente la gente y por qué lo creía podían delegarse a la sociología, pero las cuestiones evaluativas de articular normas cognitivas se reservarían para la (individualista) gnoseología, que era territorio filosófico.

Pero aunque la filosofía dominante y la epistemología analítica siguieron desarrollándose en espléndido aislamiento durante muchas décadas, la naturalización de la epistemología por parte de W. V. Quine iniciaría una secuencia de acontecimientos con repercusiones teóricas a largo plazo insospechadamente subversivas para el campo (Quine, 1969b⁴; Kornblith, 1994b). Si la articulación de las normas para la cognición *ideal* requería tener en cuenta (de alguna manera) las prácticas de la cognición *real*, si lo prescriptivo necesitaba prestar atención (de alguna manera) a lo descriptivo, entonces ¿sobre qué base de principios podían seguir excluyéndose del ámbito de la teoría del conocimiento las realidades cognitivas de tipo *supraindividual*? Porque entonces eso significaba que el agente cognitivo tenía que ser localizado en su especificidad -como miembro de ciertos grupos sociales, dentro de un medio social dado, en una sociedad en un período de tiempo particular. Cualesquiera que fueran las simpatías de Quine (o la falta de ellas), su trabajo había abierto la caja de Pandora. Una gnoseología naturalizada tenía, forzosamente, que ser también una gnoseología socializada; esto era “una extensión directa del enfoque naturalista” (Kornblith, 1994a, p. 93). Lo que originalmente había sido un concepto específicamente marxista, la “teoría del punto de vista”, se adoptó y desarrolló hasta su forma más sofisticada en el trabajo de las teóricas feministas (Harding, 2004), e hizo posible que se publicaran libros con títulos como *Social Epistemology* (Fuller, 2002) y *Socializing Epistemology* (Schmitt, 1994) y revistas llamadas *Social Epistemology* y que fueran consideradas (al menos por algunas personas) como parte legítima de la filosofía. El desafío marxista lanzado un siglo antes podía finalmente ser aceptado.

Evidentemente, para quienes se interesan por estas cuestiones, el entorno es mucho más acogedor que el de hace unas décadas. No obstante, creo que es obvio que el *potencial* de estos avances para transformar la gnoseología dominante dista mucho de haberse materializado plenamente. Y al menos una de las principales razones de este fracaso es que las concepciones de sociedad en la literatura sobre el tema presuponen con demasiada frecuencia un grado de consentimiento e inclusión que no existe fuera de la imaginación de los estudiosos de la corriente dominante; es, en cierto sentido, una población social generada esencialmente por simple iteración de ese sujeto cognoscente cartesiano originalmente solitario. Como ha observado irónicamente Linda Martín Alcoff, la “sociedad” sobre la que escriben estos filósofos a menudo parece estar compuesta exclusivamente por hombres blancos (Alcoff, 1996, p. 2, nota 1), de modo que uno se pregunta cómo se reproduce. La crítica marxista está aparentemente desacreditada, la crítica feminista está marginada y la crítica racial ni siquiera existe. Los conceptos de dominación, hegemonía, ideología, mistificación, explotación, etc., que forman parte de la *lingua franca* de las y los radicales, encuentran aquí poca o ninguna cabida. En particular, apenas se ha iniciado el análisis de las implicaciones para la cognición social del legado de la supremacía blanca. La única

4 N. de T.: Cuando haya versiones en español de las obras citadas, se consignará en notas al pie. Del texto de Quine existe versión en español traducido por Manuel Garrido bajo el título de “Naturalización de la epistemología”, publicada en el libro “La relatividad ontológica y otros ensayos”. Puede consultarse [aquí](#).

referencia a la raza que pude encontrar en la antología de Schmitt (1994), por ejemplo, fue una sola frase cautelosa de Philip Kitcher (1994, p. 125), que reproduzco aquí en su totalidad: “La pertenencia a un grupo étnico concreto dentro de una sociedad concreta puede interferir en la capacidad de uno para adquirir creencias verdaderas sobre la distribución de las características que se cree que son importantes para el valor humano (véase la historia de la craneometría del siglo XIX)”.

En este artículo esbozo algunas de las características y la dinámica de lo que considero una forma de ignorancia especialmente generalizada -aunque apenas teorizada-, lo que podría denominarse ignorancia blanca, vinculada a la supremacía blanca. (Este artículo es, por tanto, una elaboración de uno de los temas clave de mi libro de 1997, *El contrato racial* [Mills, 1997]⁵). La idea de una desventaja cognitiva basada en el grupo de pertenencia no es ajena a la tradición radical⁶, aunque no se exprese normalmente en términos de “ignorancia”. De hecho, es, por el contrario, un corolario directo de la teoría del punto de vista: si un grupo es epistémicamente privilegiado, después de todo, debe ser por comparación con otro grupo que está en desventaja. Además, el término tiene para mí la virtud de señalar mis simpatías teóricas con lo que sé que a muchas personas les parecerá un marco intelectual deplorablemente anticuado, “conservador”, realista, uno en el que conceptos como *verdad*, *falsedad*, *hechos*, *realidad*, etc., no están entre comillas irónicas. La expresión “ignorancia blanca” implica la posibilidad de un “conocimiento” contrastado, un contraste que se perdería si todas las pretensiones de verdad fueran igualmente espurias, o solamente una cuestión de discursos en competencia. Del mismo modo que *El contrato racial* no pretendía destruir el contractualismo como tal, sino desmitificar un contractualismo que ignoraba la subordinación racial, para mí la elaboración de una gnoseología de la ignorancia es un paso previo a la reformulación de una gnoseología que nos proporcione un conocimiento genuino.

El enfoque metateórico que encuentro más amigable es el esbozado recientemente por Alvin Goldman en su libro *Knowledge in a Social World* (Goldman, 1999; véase también Kornblith, 1994a; Kitcher, 1994). Goldman describe su proyecto como “un ensayo de gnoseología social veritista”⁷, orientado “hacia la determinación de la verdad”, frente a los enfoques contemporáneos postestructuralistas o inspirados en Kuhn-Feyerabend-Bloor-Barnes que relativizan la verdad (p. 5). Así pues, aunque la atención se centra en lo social más que en lo individual, se han mantenido las preocupaciones y los supuestos tradicionales de la gnoseología dominante:

La gnoseología tradicional, sobre todo en la tradición cartesiana, era muy individualista y se centraba en las operaciones mentales de los agentes cognitivos aislados o abstraídos de otras personas. (...) [Esta] gnoseología individual necesita una contraparte social: la gnoseología social. (...) ¿En qué aspectos es social la gnoseología social? En primer lugar, se centra en las vías o rutas sociales hacia el conocimiento. Es decir, al considerar a las personas poseedoras de creencias⁸ tomadas individualmente, se centra en las múltiples vías

5 **N. de T.:** Puede consultarse la versión en español [aquí](#).

6 **N. de T.:** Se llama tradición radical negra a una tradición filosófica e ideología política, con raíces en finales del siglo XIX y comienzos del XX en Estados Unidos. El término fue acuñado por Cedric Robinson en su libro “Marxismo negro. La formación de la tradición radical negra”. Entre los conceptos centrales de esta tradición se encuentran el abolicionismo, la noción de capitalismo racial, la supremacía blanca y el concepto de interseccionalidad. La tradición radical negra está estrechamente relacionada con el pensamiento decolonial. Intelectuales como W.E.B. Du Bois, el propio Cedric Robinson, Angela Davis, Frantz Fanon y Audre Lorde han sido figuras centrales de esta tradición. Cuenta también con una importante dimensión cultural y artística. El libro de Robinson puede consultarse [aquí](#).

7 **N. de T.:** En el original, Goldman utiliza el término *veritistic*; su libro no está traducido al español y en la literatura en español al respecto no se utiliza un término único. “Veritista” es el que se utiliza más frecuentemente.

8 **N. de T.:** En el original, el autor utiliza la expresión *belivers*. En tanto su traducción literal (“creyentes”) en español está completamente asociado a quienes poseen una creencia religiosa se ha optado por traducirlo como “persona poseedora de creencia” y “sujeto epistémico”.

hacia la creencia que presentan interacciones con otros agentes, en contraste con las vías privadas o asociales hacia la adquisición de la creencia. (...) En segundo lugar, la gnoseología social no se limita a los sujetos epistémicos considerados individualmente. A menudo se centra en algún tipo de entidad grupal (...) y examina la difusión de información o desinformación entre los miembros de ese grupo. En lugar de concentrarse en un único sujeto cognoscente, como hacía la teoría del conocimiento cartesiana, aborda la distribución del conocimiento o del error dentro del grupo social más amplio. (...) La gnoseología veritista (ya sea individual o social) se ocupa de la producción de conocimiento, entendiendo aquí conocimiento en el sentido “débil” de creencia verdadera. Más concretamente, se ocupa tanto del conocimiento como de sus contrarios: el error (falsa creencia) y la ignorancia (ausencia de creencia verdadera). La cuestión principal para la teoría del conocimiento veritista es: ¿qué prácticas tienen un impacto comparativamente favorable sobre el conocimiento en comparación con el error y la ignorancia? La gnoseología veritista individual se plantea esta pregunta para las prácticas no sociales; la epistemología veritista social se la plantea para las prácticas sociales. (Goldman, 1999, pp. 4-5, énfasis en el original).

A diferencia de Goldman, yo utilizaré *ignorancia* para abarcar tanto la falsa creencia como la ausencia de creencia verdadera. Pero con esta pequeña variación terminológica, este es básicamente el proyecto que intento emprender: examinar la “propagación de desinformación”, la “distribución del error” (incluida la posibilidad de un “error masivo” [Kornblith, 1994a, p. 97]), dentro del “conglomerado social más amplio”, la “entidad grupal” de las personas blancas, y las “prácticas sociales” (algunas “totalmente perniciosas” [Kornblith, 1994a, p. 97]) que la fomentan. Goldman hace referencia al pasar a parte de la literatura feminista y sobre temática racial (hay solamente una entrada en el índice sobre *racismo*), pero en general no aborda las implicaciones de la opresión social sistémica para su proyecto. La imagen de la “sociedad” con la que trabaja es inclusiva y armoniosa, quizá con algunas excepciones desafortunadas. Así, su relato ofrece el equivalente en gnoseología social de la teorización dominante en ciencia política que caracteriza el sexismo y el racismo estadounidenses como “anomalías”: la cultura política estadounidense se conceptualiza como *esencialmente* igualitaria e inclusiva, relegando la larga historia real de subordinación sistémica de género y raza al estatus de una “desviación” menor de la norma (Smith, 1997). Obviamente, un punto de partida así perjudica crucialmente cualquier gnoseología social realista, ya que, en efecto, pone las cosas patas arriba. El sexismo y el racismo, el patriarcado y la supremacía blanca no han sido la *excepción*, sino la *norma*. Así pues, aunque su libro es valioso en términos de clarificación conceptual, y de algunos debates esclarecedores sobre temas concretos, el marco básico es defectuoso en la medida en que margina la dominación y sus consecuencias. Una comprensión menos ingenua de cómo funciona realmente la sociedad requiere recurrir a la tradición radical de la teoría social, en la que diversos factores que él no tiene en cuenta desempeñan un papel crucial obstruyendo la misión de la gnoseología veritista.

II

Permítanme referirme ahora a la raza. Como señalé en un artículo hace más de quince años (Mills, 1998) y como, desgraciadamente, apenas ha cambiado desde entonces, no existe literatura filosófica académica sobre gnoseología o epistemología con enfoque étnico-racial ni remotamente comparable en volumen a la que existe sobre género. (Raza y género no son, por supuesto, mutuamente excluyentes, pero normalmente en la teoría de género lo que se explora es la perspectiva de las mujeres blancas). Sin embargo, hay que distinguir los tratamientos académicos de los legos. Yo sugeriría que la

“ignorancia blanca” ha sido, de forma central o secundaria, un tema de muchas de las obras clásicas de ficción y no ficción sobre la experiencia afroestadounidense, y también la de otras personas racializadas. En su introducción a una recopilación de perspectivas de escritoras y escritores negros sobre la blanquitud, David Roediger (1998) subraya la *asimetría* epistémica fundamental entre las típicas visiones blancas de las personas negras y las típicas visiones negras de las personas blancas: no se trata de sujetos cognoscentes unidos por una ignorancia recíproca, sino de grupos cuyos respectivos privilegios y subordinación tienden a producir, por un lado, autoengaño, mala fe, evasión y tergiversación y, por otro, percepciones más verídicas. Así, cita la observación de James Weldon Johnson: “La gente de color⁹ de este país conoce y entiende a las personas blancas mejor de lo que las personas blancas les conocen y entienden a ellos” (p. 5). A menudo, por su propia supervivencia, las personas negras se han visto obligadas a convertirse en antropólogas legas, estudiando la extraña cultura, costumbres y mentalidad de la “tribu blanca” que tiene un poder tan aterrador sobre ellas, que en ciertos periodos de tiempo puede incluso determinar su vida o su muerte por capricho. (En determinadas circunstancias, por tanto, puede ser necesario *incentivar* activamente la ignorancia de las y los blancos, de ahí el poema popular negro estadounidense: “Tengo una mente para que la vean los blancos / otra para lo que sé que soy yo”¹⁰, o, en la evaluación brutalmente sincera de James Baldwin: “Después de todo, he pasado la mayor parte de mi vida observando a las personas blancas y siendo más listo que ellas para poder sobrevivir” [Baldwin, 1961, p. 217]¹¹). Lo que la gente de color llega a ver rápidamente -en cierto sentido, el principio epistémico primario de la gnoseología social racializada de la que son objeto- es que no son vistos en absoluto. Así, la “metáfora central” de *Las almas del pueblo negro* de W. E. B. Du Bois es la imagen del “velo” (Gibson, 1989, p. xi), y el equivalente cognitivo negroamericano del impactante hallazgo cartesiano de la incertidumbre de todo lo que uno había tomado por conocimiento es el momento en que, para Du Bois, siendo niño en Nueva Inglaterra, “me di cuenta con cierta brusquedad de que yo era diferente de los demás; o parecido, tal vez, en corazón, vida y anhelo, pero excluido de su mundo [blanco] por un vasto velo” (Du Bois, 1903, p. 4)¹².

Del mismo modo, el libro clásico de Ralph Ellison *El hombre invisible* (1952), generalmente considerada como la novela sobre la experiencia negra más importante del siglo XX, es posiblemente, en aspectos centrales -más allá de que es una obra multidimensional y de múltiples capas de gran profundidad y complejidad, que no puede reducirse a un solo tema- una novela *gnoseológica*. Porque lo que narra es la búsqueda del protagonista para determinar qué normas de creencia son las correctas en un mundo de espejos locos en el que él es un hombre invisible “simplemente porque la gente [blanca] se niega a verme. (...) Cuando se acercan a mí, solamente ven lo que me rodea, a ellos mismos, o productos de su imaginación; de hecho, todo y cualquier cosa menos a mí”. Y esta percepción errónea sistemática no se debe, por supuesto, a la biología, a las propiedades intrínsecas de su epidermis o a las deficiencias físicas del ojo blanco, sino más bien es “el resultado de su mirada mental [*inner eyes*, en el original], de esa mirada con la que ven la realidad, mediante el auxilio de los ojos.” (p. 3). Las imágenes de luz y oscuridad, vista y ceguera, que recorren la novela, desde los luchadores negros con los ojos vendados en la grotesca batalla Real del principio hasta el descubrimiento culminante de que el líder de la Hermandad (léase: Partido Comunista Americano) tiene un ojo de cristal, plantean repetidamente, contexto tras

9 **N. de T.:** Los términos "persons of color" y "people of color" se utilizan para englobar a todas las personas no blancas o racializadas. Este término es ampliamente utilizado y aceptado en el inglés estadounidense y no tiene el sentido eufemístico que la misma expresión tiene en español.

10 **N. de T.:** En el original: “Got one mind for white folks to see / Another for what I know is me”. Es parte de una canción popular del cancionero afroestadounidense de principios del siglo XX, *Me and my captain*.

11 Hay edición en español. *Nadie sabe mi nombre*, con traducción de Gabriel Ferraté. Puede consultarse [aquí](#) o [aquí](#).

12 Edición en español, con traducción de Héctor Arnau, con el título de *Las almas del pueblo negro*. Puede consultarse [aquí](#).

contexto, la cuestión de cómo se puede delimitar lo que es genuino de la percepción meramente aparente, lo real de la verdad solamente aparente, incluso en la visión del mundo de aquellos cuya “ciencia” materialista histórica supuestamente les dio “super-visión”.

Tampoco son solamente las escritoras negras y los escritores negros quienes han explorado el tema de la ignorancia blanca. Una de las consecuencias del desarrollo de los estudios críticos blancos ha sido una renovada apreciación de la obra pionera de Herman Melville, y algunos críticos interpretan *Moby Dick* (1851) como una denuncia de principios del siglo XIX de la obsesión nacional por la blanquitud, la determinación patológica de Ahab de perseguir a la ballena blanca sin importarle que ponga en peligro a su tripulación multirracial. Pero es en la novela corta de 1856 *Benito Cereno* -utilizada por Ellison como fuente de uno de los dos epígrafes de *El hombre invisible*- donde se encuentra la investigación más centrada en las inquietantes posibilidades de la ceguera blanca. A bordo de un barco negrero -el *San Dominick*, una referencia a la Revolución Haitiana- que, sin que Amasa Delano, el protagonista, lo sepa, ha sido tomado por su cargamento humano, con la tripulación blanca retenida como rehén. Delano tiene a su alrededor las pruebas de la insurrección negra, desde el terror en los ojos del nominal capitán blanco, el epónimo Benito Cereno, cuando su barbero negro Babo le pone la navaja en la garganta, hasta los africanos que chocan sus hachas ominosamente en el fondo. Pero tan impensable es la idea de que los negros inferiores pudieran haber logrado algo así que Delano busca todas las explicaciones alternativas posibles para el comportamiento aparentemente extraño de los blancos encarcelados, por inverosímiles que sean. En el resumen de Eric Sundquist (1993):

El relato de Melville sobre el “encantamiento” de Delano, por tanto, es también un medio para examinar las mistificaciones con las que se mantenía la esclavitud (...). El minstrelsy¹³ -en efecto, todo el espectáculo de la acción del cuento escenificado para Delano- es producto, por así decirlo, de su mente, de su voluntad de aceptar la actuación tipo Sambo¹⁴ de Babo (...). Paradójicamente, Delano observa la actuación de Babo sin llegar a verla (...). Delano participa en un acto continuado de revuelta reprimida contra la creencia en las apariencias que se le presentan (...) [una] autorregulación por suposiciones racistas y una “inocencia” ciega. (pp. 151-55, 171)

La ilusión blanca de superioridad racial se aísla y encierra contra la refutación. De forma correspondiente, en el lado epistémico positivo, la ruta hacia el conocimiento negro es el reconocimiento autoconsciente de la ignorancia blanca (incluida su manifestación en la propia conciencia negra). La famosa y citada figura de Du Bois (1903) de la “doble conciencia” ha sido interpretada de diversas maneras, pero sin duda una forma plausible de leerla es como una prescripción para un distanciamiento cognitivo crítico de “un mundo que no le proporciona [a la persona negra] una verdadera autoconciencia, sino que solamente le permite verse a sí mismo a través de la revelación del otro mundo”, un “sentido de mirarse siempre a uno mismo a través de los ojos de los demás” (p. 5). Para alcanzar la “segunda visión” es necesario comprender qué es lo que motiva a las y los blancos y a su situación a ver a las personas negras de forma errónea. Se aprende a ver identificando la ceguera blanca y evitando la trampa de ponerse estos lentes para la propia visión.

13 **N. de T.:** Literalmente *minstrelsy* significa “canto del juglar”, pero en este contexto refiere específicamente a la práctica teatral, habitual en Estados Unidos, sobre todo en la segunda mitad del siglo XIX, en la que personas blancas con la cara pintada de negro, actuaban representando a personas africanas y afrodescendientes a través de comportamientos estereotipados y racistas pretendiendo generar un efecto cómico a través de la humillación y la degradación de las personas racializadas.

14 **N. de T.:** Sambo es un término racial peyorativo utilizado para referirse a las personas africanas y afrodescendientes, de amplio uso en la época de las leyes Jim Crow. Un sambo era una persona afro que, según este imaginario social racista, era servil e ingenuo pero al mismo tiempo un malhechor en potencia.

Este no es para nada un tema que no se halla explorado en los textos blancos y negros, pero como se ha señalado, debido a la blanquitud de la filosofía, se ha hecho muy poco al respecto. (Una excepción es el trabajo de Lewis Gordon [1995] sobre la mala fe, que es obviamente relevante para este tema, aunque no se sitúa en sí mismo en un marco gnoseológico formal). En este capítulo, en consecuencia, hago apuntes hacia algunas direcciones útiles para mapear la ignorancia blanca y desarrollar, a su vez, criterios epistémicos para minimizarla.

III

Lo que quiero conceptualizar, pues, es la idea de una ignorancia, un no-saber, que no es contingente, pero en el que la raza -el racismo blanco y/o la dominación racial blanca y sus ramificaciones- desempeña un papel causal crucial. Permítanme comenzar intentando aclarar y delimitar con mayor precisión el fenómeno que estoy abordando, así como responder a algunas posibles objeciones. Para empezar, la *ignorancia blanca* como fenómeno cognitivo tiene que ser claramente historizado. Estoy dando por sentada la verdad de alguna variante del constructivismo social, que niega que la raza sea biológica. Así pues, la causalidad en los mecanismos de generación y mantenimiento de la ignorancia blanca a nivel macro es socioestructural más que físico-biológica, aunque por supuesto operará a través de lo físico-biológico. Suponiendo que el creciente consenso en la teoría crítica de la raza sea correcto -que la raza en general, y la blanquitud en particular, son un producto del período moderno (Fredrickson, 2002)-, entonces no se podría haber tenido ignorancia blanca en este sentido técnico específico, digamos, en el mundo antiguo, porque las personas blancas no existían entonces. Ciertamente existían personas que, según los estándares actuales, se considerarían blancas, pero no habrían sido clasificadas como tales en aquella época, ni por ellos mismos ni por otros, por lo que la blanquitud no habría desempeñado un papel causal en su conocimiento o la falta de él. Además, incluso en el período moderno, la blanquitud no se habría incorporado de forma universal, instantánea y homogénea; se habría producido (tomando prestada una imagen de otro campo de estudio) un “desarrollo desigual” en los procesos de racialización en diferentes países en diferentes momentos. De hecho, incluso en Estados Unidos, que en cierto sentido es el Estado supremacista blanco paradigmático, Matthew Frye Jacobson (1998) defiende una periodización de la blanquitud en diferentes épocas, en las que algunos grupos étnicos europeos solamente se vuelven plenamente blancos en una fase comparativamente tardía.

En segundo lugar, obviamente habría que distinguir lo que yo llamo ignorancia blanca de los patrones generales de ignorancia que prevalecen entre las personas que son blancas pero en cuyos estados doxásticos la raza no ha desempeñado ningún papel determinante. Por ejemplo, en todo momento (como ahora mismo) habrá muchos hechos sobre el mundo natural y el mundo social sobre los que la gente, incluida la gente blanca, no tenga opinión, o tenga una opinión equivocada, pero la raza no sea responsable directa o indirectamente; por ejemplo, el número de planetas hace 200 años, la temperatura exacta en la corteza terrestre a veinte millas de profundidad ahora mismo, la distribución precisa de la renta en Estados Unidos, etcétera. Pero no querríamos llamar a esto ignorancia blanca, incluso cuando es compartida por los blancos, porque la raza no ha sido responsable de estos no-saberes, sino otros factores.

En tercer lugar (lo que complica lo anterior), hay que tener en cuenta que, una vez que se admiten la causalidad indirecta y los grados decrecientes de influencia, a veces será muy difícil determinar cuándo determinados tipos de desconocimiento se pueden clasificar adecuadamente como ignorancia blanca o no. Puede ser necesario recurrir a situaciones contrafácticas más o menos alejadas de la situación real (“lo que deberían y habrían sabido si...”), cuya evaluación puede ser demasiado compleja para ser resoluble. Supongamos, por ejemplo, que una determinada generalización científica verdadera sobre los

seres humanos, *P*, se podría descubrir fácilmente en una sociedad si no fuera por el racismo blanco generalizado, y que con investigación adicional en las áreas apropiadas, se podría demostrar que *P* tiene más implicaciones, *Q*, y más allá de eso, *R*. O supongamos que la aplicación práctica de *P* en medicina hubiera tenido como resultados empíricos derivados p_1 , p_2 , p_3 . ¿Deberían incluirse todos estos principios y resultados factuales relacionados también como ejemplos de ignorancia blanca? ¿Hasta dónde llega la cadena? Y así sucesivamente. Así que será fácil pensar en todo tipo de casos problemáticos en los que será difícil tomar la determinación. Pero la existencia de esos casos problemáticos en las fronteras no socava la importancia de los casos más centrales.

En cuarto lugar, la causalidad racializada que invoco debe ser lo suficientemente amplia como para incluir tanto la motivación racista directa como una causalidad socioestructural más impersonal, que puede ser operativa aunque el sujeto cognoscente en cuestión no sea racista. Es necesario distinguir ambas no solamente como un asunto lógico, porque son analíticamente separables, sino porque en la realidad empírica pueden encontrarse a menudo independientemente la una de la otra. Puede haber racismo blanco, en particular de las y los cognoscentes blancos, en el sentido de la existencia de creencias prejuiciosas sobre las personas racializadas sin que (en ese momento y lugar) se haya establecido la dominación blanca sobre esas personas de color; y también puede haber dominación blanca de las personas racializadas en un momento y lugar determinados sin que todos los sujetos cognoscentes blancos en ese momento y lugar sean racistas. Pero en ambos casos, la causalidad racializada puede dar lugar a lo que yo llamo ignorancia blanca, directamente para una persona cognoscente racista, pero también indirectamente para una persona cognoscente no racista que puede formarse creencias erróneas (por ejemplo, que después de la abolición de la esclavitud en Estados Unidos, las personas negras tuvieron en general las mismas oportunidades que las blancas) debido a la supresión social del conocimiento pertinente, aunque ella misma no tenga esos prejuicios. Así pues, la ignorancia de las y los blancos no tiene por qué basarse siempre en la mala fe. Obviamente, desde el punto de vista de una gnoseología social, especialmente tras la transición de la supremacía blanca *de iure* a la *de facto*, es precisamente este tipo de ignorancia blanca el más importante.

En quinto lugar, el “blanca” en “ignorancia blanca” no significa que tenga que limitarse a las personas blancas. De hecho, tal y como se subrayó en el debate anterior de Du Bois, a menudo será compartida por las personas no blancas en mayor o menor medida debido a las relaciones de poder y los patrones de hegemonía ideológica implicados. (Este es un punto familiar de las tradiciones marxista y feminista -conservadores de la clase obrera, mujeres “identificadas con los hombres”, que apoyan ideologías de derechas y sexistas en contra de sus propios intereses). Siempre que la ruta causal sea la adecuada, las personas negras también pueden manifestar ignorancia blanca.

En sexto lugar, un asunto algo diferente; la ignorancia racial *blanca* puede producir un entorno doxástico en el que florezcan variedades particulares de ignorancia racial *negra* -de modo que la causalidad racial esté implicada- pero que uno dudaría en subsumir bajo la categoría de “ignorancia blanca” propiamente dicha, al menos sin una matización significativa. Pensemos, por ejemplo, en las variedades “oposicionistas” afroestadounidenses de determinismo biológico y teológico: las personas blancas como deficientes en melanina y, por tanto, inherentemente defectuosas desde el punto de vista fisiológico y psicológico, o las personas blancas como “demonios de ojos azules” creados por el malvado científico Yacub (como en la primera teología musulmana negra). En la medida en que estas teorías invierten las afirmaciones de superioridad racial de las y los blancos, aunque siguen aceptando la jerarquía racial, parecerían merecer una categoría aparte, aunque obviamente han sido moldeadas por supuestos clave del racismo blanco “científico” y teológico.

En séptimo lugar, aunque los ejemplos que he dado hasta ahora han sido todos fácticos, quiero un concepto de ignorancia blanca lo suficientemente amplio como para incluir la ignorancia moral, no solamente la ignorancia de hechos *con* implicaciones morales, sino el no-saber moral, los juicios incorrectos sobre los aciertos y errores de las propias situaciones morales. Para mí, el desiderátum epistémico es que la naturalización y socialización de la teoría del conocimiento debe tener, como componente, la naturalización y socialización de la teoría del conocimiento *moral* también (Campbell y Hunter, 2000) y el estudio de los patrones sociales generalizados de cognición *moral* errónea. Así, la idea es que las mejoras en nuestra práctica cognitiva deben tener una recompensa práctica en una mayor sensibilidad a la opresión social y el intento de reducir y, en última instancia, eliminar esa opresión.

En octavo lugar, presumiblemente no hace falta subrayar que la ignorancia blanca no es el único tipo de ignorancia privilegiada y con base en un grupo. La ignorancia masculina podría analizarse de forma similar y es evidente que tiene una historia mucho más antigua y, posiblemente, una ascendencia más arraigada en las interrelaciones humanas, en la medida en que se remonta a miles de años atrás. Me estoy centrando en la ignorancia blanca porque, como se ha mencionado, ha sido relativamente poco teorizada en la academia blanca en comparación con el trabajo de las teóricas feministas.

En noveno lugar, hablar en general de la ignorancia blanca no nos compromete a afirmar que es uniforme en toda la población blanca. Las personas blancas no son un monolito, y si el análisis de la ignorancia blanca ha de formar parte de una gnoseología social, entonces hay que recordar lo obvio: que la gente tiene otras identidades además de las raciales, de modo que las y los blancos serán divisibles por clase, género, nacionalidad, religión, etc., y estos factores modificarán, por socialización y experiencia diferentes, los cuerpos de creencias y los patrones cognitivos de las subpoblaciones en cuestión. Pero esto es, por supuesto, cierto para todas las generalizaciones sociológicas, lo que nunca ha sido motivo para abandonarlas, sino para emplearlas con cautela. La ignorancia blanca no es invulnerable (¡aunque a veces lo parezca!), y algunas personas que son blancas, debido a sus historias particulares (y/o a la intersección de la blanquitud con otras identidades), la superarán y tendrán verdaderas creencias sobre lo que sus compañeras y compañeros blancos hacen mal. Así pues, es mejor entender la ignorancia blanca como una tendencia cognitiva -una inclinación, una disposición doxástica- que puede ser superada. Si existe una sociología del conocimiento, también debería existir una sociología de la ignorancia.

En décimo y último lugar, el objetivo de intentar comprender la ignorancia blanca es, por supuesto, *normativo* y no meramente sociológico -de ahí el énfasis en la continuidad con la gnoseología clásica-, el objetivo es intentar reducirla o eliminarla. En la teoría del conocimiento individualista clásica, lo que se busca no es simplemente eliminar la falsa creencia, sino desarrollar comprensión, cautela y modos de evitar los procesos cognitivos que suelen producir esa falsa creencia. Para una gnoseología social, que se centra en los procesos supraindividuales y en la interacción del individuo con ellos, el objetivo es comprender cómo determinadas estructuras sociales tienden a promover estos procesos crucialmente defectuosos, cómo librarse personalmente de ellos (en la medida en que sea posible) y contribuir a socavarlos en la esfera cognitiva más amplia. La idea es que hay formas típicas de equivocarse que deben tenerse en cuenta a la luz de la estructura social y de las características específicas del grupo, y que una o uno tiene más posibilidades de hacer las cosas bien si es consciente de su existencia y se distancia de ellas.

IV

Pasemos ahora a los procesos de cognición, individuales y sociales, y al examen de las formas en las que la raza puede afectar a algunos de sus componentes cruciales. Como ejemplos, examinaré la percepción, la concepción, la memoria, el testimonio y el interés motivacional de grupo (en un

tratamiento más largo, también debería incluirse la experiencia grupal diferencial). Separar estos diversos componentes es difícil porque todos están constantemente en interacción unos con otros. Por ejemplo, cuando el agente cognitivo individual percibe, lo hace con ojos y oídos que han sido socializados. La percepción también es, en parte, concepción, es decir, la observación del mundo a través de una determinada red conceptual. La inferencia a partir de la percepción implica la apelación abierta o tácita a la memoria, que no será meramente individual sino social. Como tal, se basará en el testimonio y, en última instancia, en las percepciones y concepciones de las demás personas. Los conocimientos previos que guiarán la inferencia y el juicio, eliminando alternativas (supuestamente) absurdas y reduciendo un conjunto de contendientes plausibles, también estarán determinados por el testimonio, o por su ausencia, y estarán integrados en diversos marcos conceptuales y requerirán percepción y memoria para acceder a ellos. El testimonio se habrá grabado, lo que requerirá de nuevo percepción, concepción y memoria; se habrá integrado en un marco y una narrativa y, desde el principio, habrá implicado la selección de ciertas voces frente a otras, en la inclusión y la exclusión (si se ha permitido hablar a estas otras en primer lugar). En todos los niveles, los intereses pueden moldear la cognición, influyendo en lo que vemos y cómo lo vemos, en lo que nosotros y la sociedad elegimos recordar, en el testimonio de quién se solicita y de quién no, y en qué hechos y marcos se buscan y se aceptan. Por lo tanto, en cualquier etapa es obvio que se trata de una interacción de gran complejidad, en la que múltiples factores se afectan mutuamente en intrincados bucles de retroalimentación de diversos tipos. Así pues, la separación analítica de los elementos para aislarlos y clarificarlos conceptualmente será necesariamente artificial y, en cierto sentido, cada elemento así extraído lleva tras de sí un rastro fantasmal de todos los demás.

Empecemos por la percepción. Un tema central de la gnoseología de las últimas décadas ha sido el descrédito de la idea de un “dato” perceptivo bruto, completamente desprovisto de conceptos. En general, las percepciones son simultáneamente concepciones, aunque solamente sea a un nivel muy bajo. Por otra parte, la dimensión social de la gnoseología es obviamente la más destacada en este caso, ya que los individuos no suelen crear estas categorías por sí mismos, sino que las heredan de su entorno cultural. “La influencia de los factores sociales comienza en el nacimiento, ya que el lenguaje no lo reinventa cada individuo en aislamiento social, ni podría hacerlo. Puesto que la adquisición del lenguaje está socialmente mediada, los conceptos que adquirimos están a su vez socialmente mediados desde el principio” (Kornblith, 1994a, p. 97). Pero esto significa que el conjunto conceptual con el que el sujeto cognoscente se aproxima al mundo necesita ser examinado por su adecuación al mundo, por lo bien que mapea la realidad que pretende describir. Además, no se trata de predicados monádicos, recíprocamente aislados unos de otros, sino de conceptos vinculados por suposiciones entrelazadas y conjuntos de creencias de fondo en ciertos complejos de ideación que, por su propia naturaleza, tienden a dar una determinada interpretación al mundo. Por lo tanto, en la mayoría de los casos, los conceptos no serán neutrales, sino que estarán orientados hacia una determinada comprensión, incrustados en subteorías y teorías más amplias sobre el funcionamiento de las cosas.

En la tradición de la izquierda ortodoxa, este conjunto de cuestiones se trata a través de la categoría “ideología”; en la teoría radical más reciente, a través de lo que Foucault denominó “discursos”. Pero sean cuales sean las simpatías metateóricas más amplias de cada uno, sea cual sea el enfoque que una o uno considere mejor para investigar estas cuestiones ideológicas, es obvio que tales preocupaciones deben formar parte de una gnoseología social. Porque si la sociedad está estructurada por relaciones de dominación y subordinación (como, por supuesto, lo han estado la mayoría de las sociedades de la historia de la humanidad), es probable que en determinadas áreas este aparato conceptual esté moldeado e influido de diversas maneras por los prejuicios del grupo o grupos dominantes. Así que los conceptos centrales pueden ser engañosos en su composición interna y en su

relación externa con una arquitectura doxástica más amplia. Además, lo que la psicología cognitiva ha revelado es que, en lugar de someter a prueba continuamente la adecuación conceptual mediante el testeo con datos empíricos contrastantes, tendemos a hacer lo contrario: interpretar los datos a través de la rejilla de los conceptos que poseemos de forma que las percepciones aparentemente contradictorias, o al menos problemáticas, se filtren o marginen. En otras palabras, tenderemos a encontrar la confirmación en el mundo, esté o no esté ahí.

Ahora apliquemos esto a la raza: consideremos el principio epistémico de lo que se ha dado en llamar “normatividad blanca”, el centrarse en grupos de referencia europeos y posteriormente euroestadounidenses como norma constitutiva. El etnocentrismo es, por supuesto, una tendencia cognitiva negativa común a todos los pueblos, no solamente a los europeos. Pero con el ascenso gradual de Europa a la dominación mundial, la variante europea se afianza como un marco de referencia general prácticamente irrefutable, una convicción de excepcionalismo y superioridad que parece reivindicada por los hechos y que, de ahí en adelante, de forma circular, moldea la percepción de los hechos. Dominamos el mundo porque somos superiores; somos superiores porque dominamos el mundo. En sus ensayos pioneros contra el eurocentrismo de la década de 1950, el historiador del mundo Marshall G. S. Hodgson (1993b) invoca la famosa viñeta de Saul Steinberg en la portada del *New Yorker* del 29 de marzo de 1976 sobre la “Vista del mundo desde la Novena Avenida”¹⁵, la grotesca visión reducida de Estados Unidos que se ofrece desde el Upper East Side, y argumenta que las representaciones geográficas estándar de Europa por parte de las personas europeas, como en la proyección del mapamundi de Mercator, no son en realidad tan radicalmente diferentes:

Sería una historia significativa en sí misma rastrear cómo los occidentales modernos han conseguido preservar algunos de los rasgos más característicos de su etnocéntrica imagen medieval del mundo. Reformulada en un lenguaje moderno científico y erudito, la imagen sigue entre nosotras y nosotros. (...) El objetivo de toda imagen etnocéntrica del mundo es dividirlo en dos partes: nosotros y las demás personas, y nosotros somos la parte más importante de las dos. (...) Dividimos el mundo en lo que llamamos “continentes”. (...) ¿Por qué Europa es uno de los continentes pero no la India? (...) Europa sigue estando clasificada como uno de los “continentes” porque nuestros antepasados culturales vivieron allí. Al hacer de ella un “continente”, le damos un rango desproporcionado a su tamaño natural, como parte subordinada de ninguna unidad mayor, pero en sí misma una de las principales partes componentes del mundo. (...) (Llamo a tal mapamundi la “proyección Jim Crow” porque muestra a Europa como más grande que África). (...) [La proyección de Mercator] confirma nuestras inclinaciones. (pp. 3-5)

Esta tergiversación geográfica y la inflación regional han ido acompañadas de la correspondiente tergiversación e inflación históricas. Criticando las categorías históricas estándar de los historiadores occidentales, Hodgson sugiere que “los propios términos que nos permitimos utilizar fomentan la distorsión”. El “resultado conveniente” es que Europa, una región originalmente periférica de lo que Hodgson denomina el “complejo histórico afroeuroasiático”, es sacada de su contexto y elevada a una entidad autocreada en sí misma, “una división independiente del mundo entero, con una historia que no necesita integrarse con la del resto de la humanidad salvo en los términos planteados por la propia historia europea”(p. 9).

15 **N. de T.:** Refiere a la célebre ilustración de Saul Steinberg *View of the World from 9th Avenue*. La obra presenta la vista desde Manhattan del resto del mundo mostrando a Manhattan como el centro del mundo. La obra de arte es una representación artística de la auto-importancia distorsionada en relación con el verdadero lugar de uno en el mundo. Puede verse una reproducción de la misma en <https://saulsteinbergfoundation.org/essay/view-of-the-world-from-9th-avenue/>

A partir de esta óptica fatalmente sesgada se derivan, por supuesto, todas esas teorías de la superioridad innata de los europeos sobre el resto del mundo que siguen vigentes hoy en día, pero en versiones modificadas y más sutiles. La blanquitud es originalmente coextensiva con la plena humanidad, de modo que el Otro no blanco se capta a través de una serie histórica de conceptos cuyo denominador común es la ubicación de sus sujetos en un escalón ontológico y moral inferior.

Consideremos, por ejemplo, la categoría de “salvaje” y su papel conceptual en la justificación del imperialismo. Como señala Francis Jennings (1975), la palabra fue “creada con fines de conquista más que con fines de conocimiento”. “Salvajismo” y “civilización” eran “recíprocos” y eran “ambos independientes de cualquier correlación necesaria con la realidad empírica”. El resultado conceptual fue un “mito conjunto” que “distorsionó enormemente las percepciones de la realidad de los estadounidenses [blancos]”, implicando necesariamente “la supresión de los hechos” (pp. 12, 10). En efecto,

el inglés ideó la forma del salvaje para adaptarla a su función. Así pues, la palabra salvaje sufrió una considerable alteración de significado a medida que los distintos colonos perseguían sus variados fines. Sin embargo, un aspecto del término permaneció constante: el salvaje siempre fue inferior al hombre civilizado. (...) La constante de la inferioridad del indígena implicaba el rechazo de su humanidad y determinaba los límites permitidos para su participación en la mezcla de culturas. El salvaje era presa, ganado, mascota o alimaña; nunca fue ciudadano. Los defensores del mito negaban que la tiranía salvaje o la anarquía salvaje pudieran llamarse legítimamente gobierno y, por lo tanto, no podía haber justificación para la resistencia indígena a la invasión europea. (p. 59)

Cuando Thomas Jefferson censura a los “despiadados indios salvajes” en la Declaración de Independencia, ni él ni sus lectores experimentarán ninguna disonancia cognitiva con las afirmaciones anteriores sobre la igualdad de todos los “hombres”, ya que los salvajes no son “hombres” en el sentido pleno de la palabra. Encerrados en una temporalidad diferente, incapaces de autorregularse por la moral y la ley, son humanoides pero no humanos. Hablar de la “igualdad” del salvaje sería entonces un oxímoron, ya que su propia ubicación en estas categorías es una indicación de su desigualdad. Incluso un sujeto cognoscente sin antipatía ni prejuicios hacia las y los nativos americanos se verá incapacitado cognitivamente al intentar establecer verdades sobre ellos en la medida en que dicha categoría y sus presuposiciones asociadas tenderán a forzar sus conclusiones en una determinada dirección, limitarán lo que puede ver objetivamente. Se experimentará una tensión cognitiva entre las posibles conclusiones igualitarias y la categoría general, en la medida en que “salvaje” ya tiene incrustada una narrativa, un conjunto de suposiciones sobre la inferioridad innata, que excluirá ciertas posibilidades. Las y los “salvajes” tienden a hacer ciertas cosas y a ser incapaces de hacer otras; esto viene con el territorio conceptual. Así pues, el propio término fomenta, si no determina de forma lógica, determinadas conclusiones. Los conceptos nos orientan hacia el mundo, y es raro el individuo que puede resistirse a esta orientación heredada. Una vez establecida en la mentalidad social, es difícil escapar a su influencia, ya que no se trata de ver el fenómeno con el concepto discretamente adjunto, sino de ver las cosas *a través* del propio concepto. En el periodo clásico del expansionismo europeo, entonces, se vuelve posible hablar (sin que parezca absurdo) de tierras “vacías” que en realidad están repletas de millones de personas, de “descubrir” países cuyos habitantes ya existen, porque el Otro no blanco está situado de tal manera en el conjunto conceptual rector que se aplican reglas diferentes. Incluso la percepción empírica aparentemente sencilla se verá afectada: el mito de una nación de cazadores en contradicción con la agricultura generalizada de los nativos americanos que salvó las vidas de los colonos ingleses, el mito de los salvajes sin Estado en contradicción con las formas de gobierno de las que los propios Fundadores

blancos posiblemente aprendieron, el mito de una naturaleza virgen en contradicción con un paisaje humanizado transformado por miles de años de trabajo (Jennings, 1976). En todos estos casos, *el concepto está guiando la percepción, y los blancos se empeñan apriorísticamente en negar lo que tienen delante*. Así que si célebremente Kant dijo que las percepciones sin conceptos son ciegas, aquí es la ceguera del propio concepto la que bloquea la visión.

Originalmente, pues, los conceptos fundacionales de la diferencia racializada, y sus ramificaciones en todas las esferas sociopolíticas, impiden una percepción verídica de las personas no blancas y sirven de barrera categórica contra su tratamiento moral igualitario. Sin embargo, el alejamiento de un racismo anticuado de este tipo no ha puesto fin a la normatividad blanca, sino que ha transformado sutilmente su carácter. Si antes las personas blancas eran delimitadas por su color como biológica y/o culturalmente desiguales y superiores, ahora, mediante un “daltonismo racial”¹⁶ estratégico, se las asimila como supuestamente iguales al estatus y situación de las personas no blancas en términos que niegan la necesidad de medidas para reparar las desigualdades del pasado. Así pues, la normatividad blanca se manifiesta en la negativa de las y los blancos a reconocer la larga historia de discriminación estructural que ha dejado a las personas blancas con los recursos diferenciales que tienen hoy en día, y todas sus consiguientes ventajas a la hora de negociar las estructuras de oportunidades. Si originalmente la blanquitud era raza, ahora es ausencia de raza, un estatus igualitario y una historia común que todos han compartido, con el privilegio blanco siendo borrado conceptualmente. Woody Doane (2003) sugiere que

la ideología “daltónica” [“color-blind ideology”, en el original] desempeña un papel importante en el mantenimiento de la hegemonía blanca. (...) Como las personas blancas tienden a no verse a sí mismas en términos raciales y a no reconocer la existencia de las ventajas de que disfrutaban por su blanquitud en la sociedad estadounidense, esto promueve una visión del mundo que hace hincapié en las explicaciones individualistas de los logros sociales y económicos, como si el individualismo del privilegio blanco fuera un atributo universal. Los sujetos blancos también muestran una incapacidad general para percibir la persistencia de la discriminación y los efectos de formas más sutiles de discriminación institucional. En el contexto de la ideología racial “daltónica”, es más probable que las y los blancos vean la estructura de oportunidades como abierta y las instituciones como imparciales u objetivas en su funcionamiento, (...) esta combinación apoya un marco interpretativo en el que las explicaciones de las personas blancas sobre la desigualdad se centran en las características culturales de los grupos subordinados (por ejemplo, motivación, valores). (...) Políticamente, esta culpabilización de los grupos subordinados por su posición económica inferior sirve para neutralizar las demandas de iniciativas antidiscriminatorias o de redistribución de recursos. (pp. 13-14, énfasis en el original)

De hecho, los verdaderos racistas son las personas *negras* que siguen insistiendo en la importancia de la raza. En ambos casos, la normatividad blanca apuntala el privilegio blanco, en el

16 **N. de T.:** En el texto original, Mills utiliza la expresión *color-blindness*, que es el término inglés con que se nombra al daltonismo y que literalmente significa “ceguera al color”. En un uso metafórico bastante extendido *racial color-blindness* designaría una supuesta postura de no discriminación racial, de quien actúa “sin ver” los colores de las personas. No obstante, este es un término que ha sido criticado por múltiples activistas e intelectuales, señalando que esta actitud desconoce las inequidades realmente existentes (presentando un supuesto mundo posracial) lo que termina reforzando las posiciones de privilegio al tiempo que obstaculiza las acciones afirmativas y leyes que pretenden combatirlos, así como puede ser usada para silenciar las discusiones sobre racismo. Véanse, por ejemplo, “Color-Blind Racism” de Leslie Carr, “Privilege Revealed: How Invisible Preference Undermines America” de Stephanie Wildman, “Racism Without Racists: Color-blind racism and the persistence of racial inequality in the United States” de Eduardo Bonilla-Silva y “Casting a blind eye: the ironic consequences of color-blindness in South Africa and the United States” de Amy Ansell.

primer caso justificando el trato diferencial por raza y en el segundo justificando un trato formalmente igual por raza que -en su negación de los efectos acumulativos del trato diferencial pasado- equivale a continuarlo.

Lo que hace posible tal negación es, por supuesto, la gestión de la memoria. (Así pues, como se ha subrayado anteriormente, es importante apreciar la *interconexión* de todos estos componentes del saber o del no-saber: este concepto es viable en la mente blanca debido a la negación de hechos cruciales). La memoria no es un tema que se encuentre habitualmente en los textos de gnoseología, pero para la gnoseología social, obviamente, es fundamental. El sociólogo francés Maurice Halbwachs (1992)¹⁷ fue uno de los pioneros en el concepto de memoria colectiva y social, que provee de marco a las memorias individuales. Pero si hay que entender la memoria colectiva, también hay que entender la amnesia colectiva. En efecto, ambas van unidas en la medida en que la memoria es necesariamente selectiva: de la secuencia infinita de acontecimientos, algunos triviales, otros trascendentales, extraemos los que consideramos cruciales y los organizamos en una narración global. La memoria social se inscribe entonces en los libros de texto, se genera y regenera en ceremonias y fiestas oficiales, se concreta en estatuas, parques y monumentos. Es famosa la sugerencia de John Locke de que la memoria era el criterio central de la identidad personal, y la memoria social desempeña un papel paralelo en la identidad social. El historiador John Gillis (1994b) sostiene que

la noción de identidad depende de la idea de memoria, y viceversa. (...) [Pero] los recuerdos y las identidades no son cosas fijas, sino representaciones o construcciones de la realidad. (...) El “trabajo de la memoria” está integrado en complejas relaciones de clase, de género y de poder que determinan lo que se recuerda (o se olvida), quién lo recuerda y con qué fin. Si la memoria tiene sus políticas, también las tiene la identidad (p. 3).

Al igual que el individuo reprime recuerdos infelices o embarazosos que también pueden revelar mucho sobre su identidad, sobre quién es, en todas las sociedades, especialmente en las estructuradas por la dominación, el “nosotros” social que recuerda estará dividido, y la selección estará guiada por diferentes identidades, con un grupo suprimiendo precisamente lo que otro desea conmemorar. Así pues, habrá memoria oficial y contramemoria, con juicios contradictorios sobre lo que es importante en el pasado y lo que no lo es, lo que ocurrió y tiene importancia, lo que ocurrió y no tiene importancia, y lo que no ocurrió en absoluto. Por tanto, aplicando esto a la raza, obviamente habrá una relación íntima entre la identidad blanca, la memoria blanca y la amnesia blanca, especialmente sobre las víctimas no blancas.

Se dice que Hitler tranquilizó a sus generales, preocupados ante el inicio de la Segunda Guerra Mundial, preguntándoles: “¿Quién se acuerda ahora de los armenios?”. Como el Tercer Reich perdió, se recuerda el genocidio del pueblo judío (aunque mucho menos el de los romaníes). Pero, ¿quién se acuerda ahora de los hereros, los nama, los beothuks, los tasmanos, los pequots?¹⁸ (Para el caso, ¿quién se acuerda de las y los armenios, salvo la propia comunidad armenia?). ¿Quién se acuerda de las congoleñas

17 Hay edición en español con el título de *La memoria colectiva*, con traducción de Inés Sáncho-Arroyo que puede consultarse [aquí](#).

18 **N. de T.:** Esta enumeración refiere a diversos pueblos que sufrieron genocidios y etnocidios en distintos momentos históricos:

El genocidio de los hereros y los nama tuvo lugar en el África del Sudoeste Alemana, la actual Namibia, entre 1904 y 1907, en el contexto de la repartición europea de África. En enero de 1904, los hereros se alzaron contra el dominio colonial alemán. En agosto, las tropas alemanas los derrotaron y persiguieron a través del desierto de Omaheke, donde la mayoría murió de deshidratación. En octubre, los namaquas también se rebelaron y sufrieron un destino similar. Se estima que entre 24.000 y 65.000 hereros (entre el 50% y el 70% de su población) y alrededor de 10.000 namaquas (aproximadamente el 50% de su población) fueron exterminados. Este genocidio se caracterizó por la muerte por inanición, el envenenamiento de los pozos de agua y el confinamiento forzado de los nativos en el desierto de Namibia.

y los congoleños? En el escalofriante libro de Adam Hochschild (1998, cap. 19)¹⁹ sobre el régimen de borrado y exterminio a cargo del rey Leopoldo II, que provocó la muerte de 10 millones de personas en el Congo belga, el capítulo final se titula “El gran olvido”. Mediante la destrucción sistemática de los archivos estatales en Bruselas –“los hornos ardieron durante ocho días”– y la no conmemoración deliberada de las víctimas africanas –“en ninguna de las veinte grandes galerías de exposición [del Museo Real del África Central de Bruselas] existe el menor indicio de que millones de congoleños sufrieron muertes no naturales”– se logró un “olvido deliberado” como “hecho activo” (pp. 293-295), una purga de la memoria oficial tan completa y eficaz que un embajador belga en África Occidental en la década de 1970 se asombró de la “calumnia” contra su país en una referencia pasajera de un periódico liberiano al genocidio: “Me enteré, en la prensa internacional, de que había habido esta enorme campaña de 1900 a 1910; habían muerto millones de personas, pero las y los belgas no sabíamos absolutamente nada de ello” (p. 297)²⁰ De forma similar, y más cerca de casa, el estudio crítico de James Loewen (1996)²¹ sobre los silencios y tergiversaciones de los libros de texto estándar de historia estadounidense señala que “las guerras entre indígenas y blancos que dominaron nuestra historia de 1622 a 1815 y tuvieron una importancia considerable hasta 1890 han desaparecido de nuestra memoria nacional”, fomentando una “historia confortable para las personas blancas”: “Al restar importancia a las guerras indígenas, los libros de texto nos ayudan a olvidar que arrebatamos el continente a las y los nativos americanos” (p. 133). En el caso de las personas negras, el “olvido” adopta la forma de un lavado de cara de las atrocidades de la esclavitud –el “mito de la magnolia”²² de aristócratas blancos paternalistas y negritos felices y cantarines que dominó los libros de texto estadounidenses hasta los años cincuenta– y minimizar hasta qué punto “la peculiar institución”²³ no fue un problema regional o local, sino que moldeó la economía, el sistema de gobierno y la psicología de todo el país (pp. 137-170). Du Bois se refiere a “la ignorancia deliberadamente enseñada de las escuelas blancas” (1920, p. 459) y dedica el capítulo culminante de su

Los beothuk eran un grupo de indígenas de Canadá que vivían en la isla de Terranova. Fueron exterminados producto de la colonización europea, tanto por enfermedades infecciosas contra las que no tenían inmunidad como un conjunto de campañas homicidas, muchas de ellas dirigidas por John Peyton Sr.

El Genocidio de Tasmania, también llamada Guerra Negra, refiere al proceso de exterminio de parte de los colonos británicos de las y los aborígenes de Tasmania a comienzos del siglo XIX. Caracterizado por las matanzas en masa y la mutilación de las orejas, este genocidio dejó menos de 200 sobrevivientes que fueron realojados en las islas del Estrecho de Bass.

La así llamada “Guerra Pequot”, fue un conflicto entre 1636 y 1638 en Nueva Inglaterra, que enfrentó a la tribu pequot contra los colonos ingleses de la Bahía de Massachusetts. El conflicto terminó con una derrota aplastante para los Pequot. Al finalizar la guerra, aproximadamente 700 miembros de la tribu habían sido asesinados o capturados. Como muchas de las tribus de la región, los Pequot ya habían sido gravemente diezmados por epidemias de peste bubónica, viruela y hepatitis. Los sobrevivientes de la guerra fueron capturados e incorporados a tribus vecinas, mientras que cientos más fueron vendidos como esclavos en las Indias Occidentales.

19 Hay edición en español. *El fantasma del rey Leopoldo. Una historia de codicia, terror, y heroísmo en el África colonial*, con traducción de José Luis Gil Arístu. Puede consultarse [aquí](#).

20 Sin embargo, el libro de Hochschild inició un debate en Bélgica que ha desembocado ahora en una exposición en el Museo Real de África Central sobre el tema: “Memoria del Congo: la época colonial”. Las y los historiadores belgas disputan las cifras y rechazan la acusación de genocidio. Véase el *New York Times*, 9 de febrero de 2005, B3.

21 Hay edición en español bajo el título de *Patrañas que me contó mi profe. En qué se equivocan los libros de historia de los Estados Unidos*. Con traducción de Jesús Cuellar. Puede consultarse [aquí](#).

22 **N. de T.:** El mito de la luz de la luna y las magnolias (*moonlight and magnolias myth*) es un término que refiere a la representación romántica de la esclavitud en el Sur de Estados Unidos, difundida a través de películas, libros de ficción y textos de historiadores y que se enseñó en las escuelas estadounidenses hasta la década de 1950. Esta visión presenta el Sur como una tierra de esclavistas cultos y aristocráticos, damas delicadas y gentiles, y esclavos infantiles pero leales, esclavizados por su bien y su protección y a la Guerra Civil como una tragedia innecesaria y evitable provocada por fanáticos abolicionistas.

23 **N. de T.:** “Institución peculiar” es el término eufemístico con el que los esclavistas sureños se referían a la esclavitud para dar a entender, en línea con el mito de la magnolia, que la esclavitud en Estados Unidos era diferente a los sistemas esclavistas del resto del mundo. Su uso fue ampliamente extendido a partir de 1830.

enorme *Black Reconstruction in America* (1935) a documentar la higienización de la historia de la esclavitud, la Guerra Civil y la Reconstrucción por parte de los historiadores blancos del Sur.

Además, las tergiversaciones de los libros de texto nacionales tienen su contrapartida en los monumentos y estatuas: la memoria social hecha mármol y hormigón, mnemotecnias nacionales del propio paisaje. En su estudio de los monumentos de la Guerra Civil, Kirk Savage (1994) sostiene que “los monumentos sirvieron para anclar el recuerdo colectivo”, fomentando “un programa de memoria compartido y estandarizado”, de modo que “la memoria local ganó credibilidad por su asimilación a una memoria nacional visible” (pp. 130-31). La decisión *postbellum* de rehabilitar a Robert E. Lee, comandante en jefe del Ejército Confederado, “borrando así su condición de traidor”, significó una reconciliación nacional blanca que requería el repudio de una memoria negra alternativa:

La conmemoración de Lee descansaba en una supresión de la memoria negra, de la verdad negra. (...) [El estadista estadounidense Charles Francis] Adams no podía justificar un monumento a Lee sin negar la realidad de la injusticia racial de posguerra y su congruencia con la causa confederada. La “reconciliación regional” de este tipo se basaba en la no reconciliación de las y los afroestadounidenses y en su exclusión de los ámbitos legítimos de representación cultural. Las personas estadounidenses negras no tenían sus propios monumentos, a pesar del papel fundamental que habían desempeñado en la inclinación de la balanza del poder -tanto moral como militarmente- hacia el Norte. La conmemoración de la Guerra Civil en monumentos físicos es, en última instancia, una historia de represión cultural sistemática. (...) Los monumentos públicos (...) imponen una memoria permanente en el propio paisaje en el que ordenamos nuestras vidas. En la medida en que los monumentos vuelven creíbles determinadas colectividades, deben borrar otras. (pp. 134-135, 143)

En el plano del simbolismo y la autorrepresentación nacional, la negación del alcance de la victimización negra y nativo-americana refuerza la narrativa blanca de descubrimiento, colonización y construcción de una ciudad brillante sobre la colina²⁴. Pero la edición de la memoria blanca también tiene consecuencias más concretas y prácticas: como se ha subrayado anteriormente, permite una autorrepresentación en la que el privilegio diferencial de las personas blancas, y la necesidad de corregirlo, no existen. En otras palabras, la mistificación del pasado asegura la mistificación del presente. El borrado de la historia de Jim Crow²⁵ hace posible representar el campo de juego como históricamente nivelado, de modo que la pobreza negra actual solamente demuestra la falta de voluntad de las personas negras para trabajar. Al igual que la memoria individual se ve favorecida por una memoria social más amplia, la amnesia individual se ve favorecida por una amnesia colectiva más amplia. En su investigación sobre la continuidad de la brecha (y su profundización, en realidad) entre las personas estadounidenses blancas y negras, Thomas Shapiro (2004, pp. 75-76) señala con qué frecuencia los

24 **N. de T.:** “Una ciudad sobre una colina” (*City upon a hill*) es una frase derivada de la enseñanza de la sal de la tierra del sermón de la montaña de Jesús de Nazaret. Aplicada originalmente a la ciudad de Boston por los puritanos de principios del siglo XVII (particularmente John Winthrop), llegó a adoptar un uso más amplio en la retórica política de Estados Unidos, el de una declaración del excepcionalismo estadounidense, y para referirse a la necesidad de que Estados Unidos actúe como un “faro de esperanza” para el mundo.

25 **N. de T.:** Se refiere a las llamadas “leyes Jim Crow”, un conjunto de leyes estadounidenses que imponían la segregación racial en todo el espacio público. Estas leyes, aplicadas luego de la Guerra de Secesión, fueron aplicadas principal, aunque no exclusivamente, en los estados sureños. Bajo el lema “separados pero iguales”, estas leyes continuaron el racismo estructural de la época esclavista, implicando un acceso ampliamente desigual a la población blanca y a la racializada en todos los órdenes de la vida social. El nombre “Jim Crow” hace referencia a una imagen/personaje de la época, una representación profundamente racista de las personas afrodescendientes, cuyo nombre se utilizaba por parte de las personas racistas para referirse a las y los afroestadounidenses.

entrevistados blancos parecían “olvidar” lo que acababan de contarle sobre la amplia asistencia paterna que recibían, afirmando en su lugar que habían trabajado para conseguirla: “La memoria [de X] parece precisa cuando cataloga todo tipo de ayudas paternas con sus correspondientes cifras en dólares. (...) Sin embargo, en cuanto la conversación gira en torno a cómo ella y su marido adquirieron bienes como su casa, sus coches y su cuenta de ahorros, su actitud cambia radicalmente. (...) Los [Xs] se describen como hechos a sí mismos [*self-made* en el original], habiendo conseguido todo por cuenta propia, olvidando convenientemente que heredaron gran parte de lo que poseen”. Así, el “dar por sentado el sentimiento de tener derecho [*entitlement* en el original] [de las personas blancas]” borra el hecho de que los “*activos transformadores*”, “la riqueza heredada que eleva a una familia más allá de sus propios logros”, han sido centrales para su éxito blanco (pp. 76, 10, énfasis en el original) y que las personas negras no tienen en general tales ventajas debido a la historia de discriminación contra ellas. Thomas McCarthy (2002, 2004) señala la importancia de una política de la memoria para cerrar la “peculiar brecha entre la erudición histórica académica y la conciencia histórica pública que marca nuestra propia situación” (2002, p. 641) y subraya que la eventual consecución de la justicia racial solamente puede lograrse mediante una reeducación nacional sistemática sobre el alcance histórico de la subordinación racial de las personas negras en Estados Unidos y sobre cómo esta sigue determinando hoy nuestros destinos raciales de forma diferenciada.

Pero el olvido, ya sea individual o social, ni siquiera será necesario si no hay nada que recordar en primer lugar. El ya clásico libro de C. A. J. Coady (1992, *Testimony: a philosophical study*) sobre el testimonio ha dejado irrefutablemente claro hasta qué punto dependemos de las demás personas para gran parte de lo que sabemos y, por tanto, es crucial para la elaboración de una teoría del conocimiento social. Sin embargo, si se desacredita de antemano a un grupo, o a un grupo específico, de testigos potenciales por ser epistémicamente sospechosos, entonces se tenderá a descartar el testimonio del grupo o, más bien, nunca se solicitará. La tristemente célebre frase de Kant (1764, p. 113, énfasis en el original) sobre las opiniones de un “carpintero negro” se ha citado a menudo, pero nunca pasa de moda: “Y podría ser que hubiera algo en esto que tal vez mereciera ser considerado; pero en resumen, este tipo era *completamente negro* de los pies a la cabeza, una prueba clara de que lo que decía era una estupidez”. La inferioridad de las personas no blancas tiene necesariamente ramificaciones cognitivas, ya que socava las pretensiones de conocimiento no blancas que no están respaldadas por la autoridad epistémica europea. En una carta de 1840, Daniel Butrick, un misionero que fue con los cherokees, da una larga lista de las razones “por las que las personas blancas intentan y fracasan en averiguar lo que saben las y los indígenas porque se niegan a reconocer la humanidad o la inteligencia de los pueblos nativos”, siendo el resultado “que tales personas pueden pasar todos sus días entre los indígenas y, sin embargo, morir tan ignorantes de su verdadero carácter casi como si nunca hubieran nacido” (Konkle, 2004, pp. 90, 92). Durante la esclavitud, a las personas negras generalmente se les negaba el derecho a testificar contra las personas blancas, porque no se las consideraba testigos creíbles, así que cuando los únicos testigos (voluntarios) de los crímenes de personas blancas eran personas negras, estos crímenes no salían a la luz. En un momento dado, en África del Sudoeste alemana, las y los colonos blancos exigieron “que en los tribunales solamente el testimonio de siete testigos africanos pudiera superar las pruebas presentadas por un solo blanco” (Cocker, 1998, p. 317). Del mismo modo, las narraciones de personas esclavizadas a menudo tenían que tener autenticadores blancos, por ejemplo, abolicionistas blancos, con la autoridad epistémica basada en la raza para escribir un prefacio o aparecer en escena con el autor para confirmar que lo que esta valiosa persona negra decía era realmente cierto.

Además, en muchos casos, aunque los testigos hubieran sido escuchados a regañadientes, el miedo a las represalias de los blancos los aterrizzaba hasta hacerlos callar. Una mujer negra recuerda el

mundo de Jim Crow y los peligros de describirlo tal y como era: “Mis problemas empezaron cuando comencé a comentar lo que veía (...). Insistía en ser precisa. Pero el mundo en el que nací no quería eso. De hecho, su propia supervivencia dependía de que no supiera, no viera y, desde luego, no dijera nada en absoluto sobre cómo era en realidad” (citada en Litwack [1998, p. 34]). Si el testimonio de las y los negros podía rechazarse apriorísticamente porque era probable que fuera falso, también podía rechazarse apriorísticamente porque era probable que fuera cierto. Los testimonios sobre atrocidades cometidas por blancos -linchamientos, asesinatos policiales, disturbios raciales- a menudo tendrían que transmitirse a través de canales de información segregados, de persona negra a persona negra, demasiado explosivos para permitir su exposición a la cognición blanca. El recuerdo del disturbio racial de Tulsa de 1921²⁶, el peor disturbio racial estadounidense del siglo XX, con un posible saldo de 300 personas muertas, se mantuvo vivo durante décadas en la comunidad negra, mucho después de que los blancos lo hubieran borrado de los registros oficiales. Ed Wheeler, un investigador blanco que en 1970 intentaba localizar documentación sobre la masacre, se encontró con que los registros oficiales de Tulsa habían desaparecido misteriosamente, y solamente pudo, con gran dificultad, persuadir a los supervivientes negros para que aportaran sus fotografías del suceso: “Las personas negras permitieron a Wheeler tomar las fotografías solamente si prometía no revelar sus nombres, y todas ellas hablaron solamente bajo la condición del anonimato. Aunque habían pasado cincuenta años, seguían temiendo represalias si hablaban” (Hirsch, 2002, p. 201).

Incluso cuando esos temores no son un factor, y las personas negras se sienten libres para hablar, la presunción epistémica contra su credibilidad se mantiene de una forma que no ocurre con los testigos blancos. El contratestimonio negro contra la mitología blanca siempre ha existido, pero originalmente se habría visto perjudicado por la falta de capital material y cultural disponible para su producción: testimonios orales de esclavizadas y esclavizados analfabetos, panfletos efímeros con tiradas pequeñas y obras autopublicadas como las del autodidacta J. A. Rogers (1952), que documentan laboriosamente los logros de hombres y mujeres racializados para rebatir la mentira blanca de la inferioridad negra. Pero incluso cuando se propagaban en lugares más respetables -por ejemplo, las revistas académicas negras fundadas a principios del siglo XX-, quedaban en un gueto epistémico, segregadas debido a las prácticas intelectuales Jim Crow de la academia blanca. Como señala Stephen Steinberg (1995), Estados Unidos y sus ciencias sociales blancas han “escondido la cabeza como el avestruz” en las cuestiones de raza y división racial (p. ix), de modo que -en la famosa imagen de Du Bois de las y los negros en una caverna intentando desesperadamente comunicarse con los transeúntes blancos, antes de darse cuenta gradualmente de que están silenciados tras la versión actualizada del velo, “una gruesa lámina de cristal invisible pero horriblemente tangible”- “[las críticas y los críticos negros] de cualquier tendencia política (...) simplemente se encontraban con oídos sordos”. El testimonio de académicos negros diciendo algo incorrecto (¡casi un enunciado analítico!) no sería registrado. “La marginación de las voces negras en el mundo académico se vio facilitada por una línea de color ‘invisible pero horriblemente tangible’ que relegaba a todos los académicos negros, salvo a unos pocos, a enseñar en universidades negras alejadas de la corriente académica dominante” (p. 51). Pensemos, por ejemplo, en una antropología basada en la “obvia” verdad de la jerarquía racial. O una sociología que no se enfrenta al hecho social central de la dominación estructural blanca. O una historia que le lave la cara al registro de la conquista aborigen y la

26 **N. de T.:** Llamada comúnmente **la masacre racial de Tulsa** (también masacre de Greenwood o masacre de Black Wall Street). Este episodio refiere a los ataques realizados entre el 31 de mayo y el 1º de junio de 1921 en el que un grupo de residentes blancos atacaron de modo coordinado a la población afro de Greenwood, Tulsa, prendiendo fuego sus negocios y asesinando a hombres y mujeres, destruyendo más de 35 manzanas del poblado. En ese momento, Greenwood era la comunidad de personas africanas y afrodescendientes más próspera de Estados Unidos (de allí que coloquialmente fuera llamada "Black Wall Street") y se entiende que esa prosperidad económica fue el motor del ataque de odio racista. Si bien los datos oficiales señalan 36 muertos, se estima que la cantidad de personas muertas asciende a 300 y la de heridas a más de mil.

explotación negra. O una ciencia política que representa el racismo como una anomalía en un sistema de gobierno básicamente inclusivo e igualitario. O, finalmente -en nuestra propia disciplina-, una filosofía política floreciente durante treinta años y supuestamente dedicada a la elucidación de la justicia que no menciona en absoluto la centralidad de la *injusticia* racial en la “estructura básica” de los Estados Unidos y asume, en cambio, que será más apropiado teóricamente partir de la suposición de la “teoría ideal”²⁷ de que la sociedad es producto de una empresa mutuamente acordada y no explotadora para dividir los beneficios y las cargas de forma equitativa, y que esto, de algún modo, va a iluminar los problemas morales distintivos de una sociedad basada en la colonización explotadora blanca. En cualquier disciplina que se vea afectada por la raza, el “testimonio” de la perspectiva negra y sus elaboraciones conceptuales y teóricas distintivas tenderán a desaparecer. Las personas blancas citarán a otras personas blancas en un circuito cerrado de autoridad epistémica que reproduce los delirios blancos.

Por último, es necesario reconocer y admitir el papel dinámico de los *intereses de grupo blanco* como factor causal central en la generación y el mantenimiento de la ignorancia blanca. Los psicólogos cognitivos distinguen habitualmente entre mecanismos “fríos” y “calientes” de distorsión cognitiva, los atribuibles a dificultades intrínsecas de procesamiento y los que implican factores motivacionales, y en la filosofía analítica de la mente y la psicología filosófica existe un *corpus* amplio y bien establecido de trabajos sobre el autoengaño y sobre la irracionalidad motivada, aunque situados dentro de un marco individualista (McLaughlin y Rorty, 1988; Mele, 2001²⁸). Por tanto, afirmar que existe un vínculo entre el interés y la cognición no es en absoluto desconocido en este campo. Pero debido a su encuadre centrado en el individuo y, por supuesto, a la exclusión apriorística en todos los casos de las realidades de dominación del grupo *blanco*, la generalización hacia los intereses raciales no se ha llevado a cabo.

Lo que hay que hacer, sugiero, es extrapolar parte de esta literatura a un contexto social, uno que tenga en cuenta las realidades raciales. Debido a su marginación de la opresión social, la literatura existente sobre gnoseología social tiende a ignorar o restar importancia a tales factores. Por el contrario, en la tradición de izquierdas esta era precisamente la tesis clásica: la dominación y explotación (de clase) fueron los cimientos del orden social y, como tales, no solamente producían diferencias materiales de riqueza en la esfera económica, sino también consecuencias cognitivas perjudiciales en la esfera ideológica. El análisis particular del marxismo sobre la explotación, basado como está en la teoría laboral del valor (la teoría valor-trabajo), ha demostrado ser fatalmente vulnerable. Pero, obviamente, esto no niega el valor del propio concepto, convenientemente reformado²⁹, ni socava la plausibilidad *prima facie* de la afirmación de que si las relaciones socioeconómicas de explotación son realmente fundamentales para el orden social, entonces es probable que esto tenga un efecto moldeador fundamental en la ideación social. En otras palabras, se puede separar desde un encuadre de clase una afirmación “materialista” marxista sobre la interacción entre explotación, interés de grupo y cognición social y aplicarla con mucha más plausibilidad dentro de un encuadre racial. He argumentado en otro lugar que la *explotación racial* (tal y como la determinan los estándares liberales convencionales) ha sido normalmente bastante clara e inequívoca (pensemos en la expropiación de los nativos americanos, la esclavitud africana, las leyes Jim Crow), no requiriendo -a diferencia de la explotación en el sentido técnico marxista- ningún aparato teórico elaborado para discernirla, y que se puede demostrar fácilmente que ha sido central en la historia de Estados Unidos (Mills, 2004)³⁰. Así pues, es necesario reconocer que los intereses creados de los grupos blancos en el *statu quo* racial -el “salario de la blancura”, según la adaptación de David Roediger

27 N. de T.: Sobre este concepto, hay un texto de Mills, traducido al español por Macarena Marey, llamado *Teoría ideal como ideología* y publicado en el libro “Canibalizar la modernidad. Apuntes para la teoría política”, que puede consultarse [aquí](#).

28 Hay edición en español. *El autoengaño desenmascarado*, con traducción de Victor Santamaría. Puede consultarse [aquí](#).

29 Véase Ruth J. Sample (2003) para una reciente actualización kantiana del concepto y un argumento para devolverlo al centro de nuestras preocupaciones.

30 Publicado en el compilado [What white looks like: African-American philosophers on the whiteness question](#).

(1999) de la famosa frase de Du Bois en *Black Reconstruction* (1935)- son un factor importante que fomenta las distorsiones cognitivas blancas de diversos tipos.

Esta “irracionalidad motivada” tampoco se limita al período de racismo manifiesto y segregación legal. Las recientes investigaciones de Donald Kinder y Lynn Sanders sobre las actitudes en cuestiones de política pública relacionadas con la raza revelan “una profunda, y quizás cada vez mayor, división racial [que] hace que el descubrimiento de un punto de vista en común y el acuerdo entre razas sea una perspectiva lejana”, y resulta que es fundamental para la formación de su opinión la percepción que tienen las y los blancos de sus intereses de grupo: “las amenazas que las personas negras parecen representar para el bienestar colectivo de las personas blancas, no para su bienestar personal” (Kinder y Sanders, 1996, pp. 33, 85). La raza es la principal división social en Estados Unidos, concluyen estos dos politólogos, y las personas blancas suelen ver los intereses de las personas negras como opuestos a los suyos. Inevitablemente, por tanto, esto afectará a la cognición social blanca: los conceptos favorecidos (por ejemplo, el actual “daltonismo” [*color-blindness*]), la negativa a percibir la discriminación sistémica, la conveniente amnesia sobre el pasado y su legado en el presente, y la hostilidad hacia el testimonio negro sobre la persistencia del privilegio blanco y la necesidad de eliminar tal privilegio para lograr la justicia racial. Por lo tanto, como se ha destacado al principio, estos componentes cognitivos, analíticamente distinguibles, están en realidad entrelazados entre sí y se determinan recíprocamente, contribuyendo conjuntamente a la ceguera del ojo blanco.

En su maravilloso libro titulado *States of Denial*, Stanley Cohen (2001)³¹ afirma que “sociedades completas pueden caer en modos colectivos de negación”:

Además de la negación colectiva del pasado (como las brutalidades contra los pueblos indígenas), se puede animar a la gente a actuar como si no conociera el presente. Sociedades enteras se basan en formas de crueldad, discriminación, represión o exclusión que se “conocen” pero nunca se reconocen abiertamente. (...) De hecho, las distorsiones y los autoengaños suelen estar sincronizados. (...) Sociedades enteras tienen normas explícitas y tácitas sobre lo que no debe decirse abiertamente. Tú estás sujeto a una regla sobre la obediencia a estas reglas, pero obligado también por una meta-regla que dicta que niegues tu conocimiento de la regla original. (pp. 10-11, 45)

La ignorancia blanca ha podido florecer todos estos años porque una gnoseología blanca de la ignorancia la ha protegido de los peligros de una negritud o rojez³² iluminadora, protegiendo a aquellas y aquellos que por razones “raciales” han necesitado no saber. Solamente si empezamos a romper estas reglas y meta-reglas podremos iniciar el largo proceso que nos llevará a la eventual superación de esta oscuridad blanca y al logro de una iluminación que sea genuinamente multirracial.

31 Hay edición en español publicada por la Facultad de Derecho de la UBA (Argentina). Con el título de *Estados de negación. Ensayo sobre atrocidades y sufrimientos* y traducción de Florencia Acher, Mary Beloff y Eduardo Raíces. Puede consultarse [aquí](#) o [aquí](#).

32 **N. de T.:** *Redness* en el original, usado para referirse a las y los indígenas estadounidenses. Así como el color negro ha sido históricamente asociado a las poblaciones africanas y afrodescendientes, en Estados Unidos es frecuente el uso de nombres de colores para designar a distintos grupos de personas racializadas. Con orígenes racistas y usados de forma despectiva y peyorativa, algunos de ellos han sufrido procesos de reapropiación por parte de los grupos racializados.

Referencias bibliográficas

- **Alcoff, Linda Martín.** 1996. *Real Knowing: New Versions of the Coherence Theory*. Ithaca, NY: Cornell University Press.
- **Baldwin, James.** 1993 [1961]. *Nobody Knows My Name: More Notes of a Native Son*. New York: Vintage International.
- **Campbell, Richmond, and Bruce Hunter,** eds. 2000. *Moral Epistemology Naturalized*. *Canadian Journal of Philosophy* (supp.) 26. Calgary, AB: University of Calgary Press.
- **Coady, C. A. J.** 1994 [1992]. *Testimony: A Philosophical Study*. Oxford: Clarendon Press.
- **Cocker, Mark.** 1998. *Rivers of Blood, Rivers of Gold: Europe's Conflict with Tribal Peoples*. London: Jonathan Cape.
- **Cohen, Stanley.** 2001. *States of Denial: Knowing about Atrocities and Suffering*. Malden, MA: Polity Press.
- **Curtis, James E., and John W. Petras,** eds. 1970. *The Sociology of Knowledge: A Reader*. New York: Praeger.
- **Doane, Ashley W., and Eduardo Bonilla-Silva,** eds. 2003. *White Out: The Continuing Significance of Racism*. New York: Routledge.
- **Doane, Woody.** 2003. "Rethinking Whiteness Studies." In Doane and BonillaSilva (2003), 3–18.
- **Du Bois, W. E. B.** 1989 [1903]. *The Souls of Black Folk*. New York: Penguin Books.
- ———. 1995 [1920]. "The Souls of White Folk." In *W. E. B. Du Bois: A Reader*, ed. David Levering Lewis, 453–65. New York: Henry Holt.
- ———. 1998 [1935]. *Black Reconstruction in America, 1860–1880*. New York: The Free Press.
- **Ellison, Ralph.** 1995 [1952]. *Invisible Man*. New York: Vintage Books.
- **Fredrickson, George M.** 2002. *Racism: A Short History*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- **Fuller, Steve.** 2002. *Social Epistemology*. 2nd ed. Orig. ed. 1988. Bloomington: University of Indiana Press.
- **Gibson, Donald B.** 1989. "Introduction." In Du Bois (1989), vii–xxxv.
- **Gillis, John R.,** ed. 1994a. *Commemorations: The Politics of National Identity*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- ———. 1994b. "Memory and Identity: The History of a Relationship." In Gillis (1994a), 3–24.
- **Goldman, Alvin I.** 1999. *Knowledge in a Social World*. New York: Oxford University Press.
- **Gordon, Lewis R.** 1995. *Bad Faith and Antiracist Racism*. Atlantic Highlands, NJ: Humanities Press.
- **Halbwachs, Maurice.** 1992. *On Collective Memory*. Edited and translated by Lewis A. Coser. Chicago: University of Chicago Press.
- **Harding, Sandra,** ed. 2004. *The Feminist Standpoint Theory Reader: Intellectual and Political Controversies*. New York: Routledge.
- **Hirsch, James S.** 2002. *Riot and Remembrance: The Tulsa Race War and Its Legacy*. New York: Houghton Mifflin.
- **Hochschild, Adam.** 1998. *King Leopold's Ghost: A Story of Greed, Terror, and Heroism in Colonial Africa*. New York: Houghton Mifflin.

- **Hodgson, Marshall G. S.** 1993a. *Rethinking World History: Essays on Europe, Islam, and World History*. Edited by Edmund Burke III. New York: Cambridge University Press.
- ———. 1993b. “The Interrelations of Societies in History.” In Hodgson (1993a), 3–28.
- **Jacobson, Matthew Frye.** 1998. *Whiteness of a Different Color: European Immigrants and the Alchemy of Race*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- **Jennings, Francis.** 1976 [1975]. *The Invasion of America: Indians, Colonialism, and the Cant of Conquest*. New York: W.W. Norton.
- **Kant, Immanuel.** 1960 [1764]. *Observations on the Feeling of the Beautiful and Sublime*. Translated by John T. Goldthwait. Berkeley and Los Angeles: University of California Press.
- **Kinder, Donald R., and Lynn M. Sanders.** 1996. *Divided by Color: Racial Politics and Democratic Ideals*. Chicago: University of Chicago Press.
- **Kitcher, Philip.** 1994. “Contrasting Conceptions of Social Epistemology.” In Schmitt (1994), 111–34.
- **Konkle, Maureen.** 2004. *Writing Indian Nations: Native Intellectuals and the Politics of Historiography, 1827–1863*. Chapel Hill: University of North Carolina Press.
- **Kornblith, Hilary.** 1994a. “A Conservative Approach to Social Epistemology.” In Schmitt (1994), 93–110.
- ———, ed. 1994b. *Naturalizing Epistemology*. 2nd ed. Orig. ed. 1985. Cambridge: MIT Press.
- **Litwack, Leon F.** 1998. *Trouble in Mind: Black Southerners in the Age of Jim Crow*. New York: Alfred A. Knopf.
- **Loewen, James W.** 1996 [1995]. *Lies My Teacher Told Me: Everything Your American History Textbook Got Wrong*. New York: Touchstone/Simon & Schuster.
- **McCarthy, Thomas.** 2002. “Vergangenheitsbewältigung in the USA: On the Politics of the Memory of Slavery, Part I.” *Political Theory* 30: 623–48.
- ———. 2004. “Coming to Terms with Our Past: On the Morality and Politics of Reparations for Slavery, Part II.” *Political Theory* 32: 750–72.
- **McLaughlin, Brian P., and Amelie Oksenberg Rorty,** eds. 1988. *Perspectives on Self-Deception*. Berkeley and Los Angeles: University of California Press.
- **Mele, Alfred R.** 2001. *Self-Deception Unmasked*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- **Melville, Herman.** 1986 [1855]. “Benito Cereno.” In *Billy Budd, Sailor and Other Stories*, 159–258. New York: Viking Penguin.
- ———. 2000 [1851]. *Moby Dick, or, The Whale*. New York: Modern Library.
- **Mills, Charles W.** 1997. *The Racial Contract*. Ithaca, NY: Cornell University Press.
- ———. 1998 [1988]. “Alternative Epistemologies.” In *Epistemology: The Big Questions*, ed. Linda Martín Alcoff, 392–410. Malden, MA: Blackwell.
- ———. 2004. “Racial Exploitation and the Wages of Whiteness.” In *What White Looks Like: African American Philosophers on the Whiteness Question*, ed. George Yancy, 25–54. New York: Routledge.
- **Quine, W. V. O.** 1969a. *Ontological Relativity and Other Essays*. New York: Columbia University Press.
- ———. 1969b. “Epistemology Naturalized.” In Quine (1969a), 69–90.

- **Roediger, David R.**, ed. 1998. *Black on White: Black Writers on What It Means To Be White*. New York: Schocken Books.
- ———. 1999. *The Wages of Whiteness: Race and the Making of the American Working Class*. Rev. ed. Orig. ed. 1991. New York: Verso.
- **Rogers, J. A.** 1985 [1952]. *100 Amazing Facts about the Negro with Complete Proof: A Short Cut to the World History of the Negro*. St. Petersburg, FL: Helga M. Rogers.
- **Sample, Ruth J.** 2003. *Exploitation: What It Is and Why It's Wrong*. Lanham, MD: Rowman & Littlefield.
- **Savage, Kirk.** 1994. "The Politics of Memory: Black Emancipation and the Civil War Monument." In Gillis (1994a), 127–49.
- **Schmitt, Frederick F.**, ed. 1994. *Socializing Epistemology: The Social Dimensions of Knowledge*. Lanham, MD: Rowman & Littlefield.
- **Shapiro, Thomas M.** 2004. *The Hidden Cost of Being African American: How Wealth Perpetuates Inequality*. New York: Oxford University Press.
- **Smith, Rogers M.** 1997. *Civic Ideals: Conflicting Visions of Citizenship in U.S. History*. New Haven, CT: Yale University Press.
- **Steinberg, Stephen.** 1995. *Turning Back: The Retreat from Racial Justice in American Thought and Policy*. Boston: Beacon Press.
- **Sundquist, Eric J.** 1993. *To Wake the Nations: Race in the Making of American Literature*. Cambridge, MA: Belknap Press.