

Del miedo y los extranjeros
Una historia de la xenofobia

GEORGE MAKARI

TRADUCCIÓN DE RICARDO GARCÍA PÉREZ



sextopiso

Todos los derechos reservados.
Ninguna parte de esta publicación puede ser reproducida,
transmitida o almacenada de manera alguna sin el permiso previo del editor.

Título original
Of Fear and Strangers. A History of Xenophobia

Copyright © GEORGE MAKARI, 2021

Primera edición: 2026

Traducción
© RICARDO GARCÍA PÉREZ

Diseño de portada de MARTA GARCÍA usando imágenes de
© SHUTTERSTOCK

Copyright © EDITORIAL SEXTO PISO, S. A. DE C. V., 2026
América, 109
Colonia Parque San Andrés, Coyoacán
04040, Ciudad de México, México

SEXTO PISO ESPAÑA, S. L.
Calle Los Madrazo, 24, semisótano izquierda
28014, Madrid, España

www.sextopiso.com

Formación
GRAFIME

Impresión
LIBERDÚPLEX

ISBN: 978-84-10249-78-3
Depósito legal: M-20511-2025

Impreso en España



Esta obra ha recibido una ayuda a la edición del Ministerio de Cultura

14. POR QUÉ LOS ODIAMOS

La xenofobia empezó siendo el diagnóstico psiquiátrico de un miedo irracional a los otros y, algo más comúnmente, una forma de describir cómo los ultranacionalistas veían enemigos extranjeros en todas partes. Después migró y pasó a nombrar una crisis a gran escala a medida que el imperialismo occidental se extendía por el planeta y provocaba rebeliones en China, Marruecos, Etiopía y otros lugares. La xenofobia operaba entonces ciñéndose a un rudimentario esquema: el Occidente civilizado acusaba y los habitantes del salvaje y primitivo Oriente eran los xenófobos. Al igual que otras abstracciones orwellianas —la pacificación de fronteras, la misión colonizadora y la ciencia racial—, la xenofobia emprendió rápidamente su giro irónico. Muy pronto, pareció que esta acusación sería arrojada al basurero léxico, desechada por no ser más que un insulto disfrazado y su uso, un ejemplo de aversión xenófoba en sí misma.

En lugar de ello, el término fue rescatado por quienes reconocían la xenofobia entre los suyos. Esta transformación, que la llevó a dejar de ser una acusación práctica para convertirse en un espejo poco halagador, formaba parte de una tradición más larga de autoindagación proclamada por Bartolomé de las Casas, Montaigne y otros moralistas, que acusaban de odio a los extranjeros a sus propias naciones y gentes. Cuando a finales del siglo XIX fueron recalando las oleadas de inmigrantes, comenzaron los llamamientos a la reflexión de descripciones más recientes y apropiadas como la del «extraño» de Georg Simmel, el «hombre marginal» de Robert Park y la de quienes estaban atrapados en lo que W. E. B. Du Bois denominaba «doble conciencia». Seres mestizos como el anglo-polaco Joseph Conrad, judíos europeos como Freud,

Boas o Adorno, y afroamericanos como Ida B. Wells, Richard Wright o Ralph Ellison denunciaban la situación desde dentro y desde fuera. A ellos se unieron rebeldes antes colonizados como Albert Memmi o Frantz Fanon, mujeres como Simone de Beauvoir y miembros de minorías sexuales como Michel Foucault. Gracias a estos y otros esfuerzos se arrancaron algunas capas de invisibilidad. Durante la segunda mitad del siglo xx, los gritos de «¡Vuélvete al lugar del que has venido!» empezaron a calificarse con un nombre que sonaba a clínico, aunque en modo alguno se trataba de un trastorno médico. Como demostraron ampliamente los psicólogos, era algo más alarmante: esta oscuridad acechaba en los rincones más destructivos de la mentalidad cotidiana.

Después del Holocausto, la idea de que los extraños eran por definición enemigos de sangre empezó a considerarse de forma generalizada una falacia asesina. Para quienes en su momento siguieron a Thomas Hobbes en el asunto de la lucha descarnada entre los hombres, a Herbert Spencer en la supervivencia de los más aptos o a Carl Schmitt en la política como la necesidad de enemigos, hubo severas reprimendas procedentes de lugares como Treblinka. Cuando el comercio y la tecnología acercaron a los pueblos del mundo, otros señalaron que la cooperación era el estado natural de las sociedades complejas. En 1947, el filósofo Emmanuel Lévinas, un joven exiliado lituano de origen y francés de adopción, invirtió a Hegel y propuso que el encuentro entre el Yo y el Otro no se basaba en una lucha por la supremacía. Sostenía que en los encuentros cara a cara reconozco de inmediato la humanidad en común contigo y me vuelvo responsable de ti. La responsabilidad mutua era la verdadera condición del ser; la dominación y la cosificación respondían al inmoral rechazo de esa dependencia intersubjetiva.¹

Cuando se generalizaron los esfuerzos para abordar la compleja mezcla de identidad, afecto y afiliación a un grupo que comprendía la xenofobia, el fenómeno se atomizó, se desintegró entre diferentes discursos profesionales y recibió

otros nombres. Desde los modelos del comportamiento humano emergieron microanálisis y explicaciones limitadas que se centraban en los individuos y en grupos concretos, y que apuntaban a respuestas condicionadas por el miedo, prejuicios cognitivos, formas de proyección paranoide y al proceso de «otrización». Cuatro sistemas con raíces diferentes. No un único árbol.

Y así seguimos. Desde entonces, no ha aparecido ninguna gran síntesis ni paradigma novedoso. No obstante, se ha generado mucho conocimiento. Los biólogos han impulsado nuestra comprensión de la angustia, las fobias y los traumas. Por ejemplo, los investigadores alarmaron al mundo científico cuando demostraron que las ratas traumatizadas transmitían a su progenie los efectos del estrés crónico a través de la alteración de los moduladores de la expresión génica. La epigenética confirmó la posibilidad de que la ansiedad de un progenitor diera lugar a un niño psicológicamente más propenso a las fobias. La impresionante obra de Joseph LeDoux demostraba que la experiencia consciente del miedo —basada en la memoria, patrones internos, el procesamiento sensorial y la retroalimentación corporal— se localizaba en el córtex prefrontal del cerebro. Así pues, cabía establecer una diferenciación entre el miedo consciente y las reacciones no conscientes ante amenazas, mediadas por la amígdala, que desencadenaban respuestas fisiológicas sin la experiencia interior de miedo. Estudios tan fascinantes como estos ponen de manifiesto cuánto nos queda por aprender sobre el miedo, los traumas, la violencia y su biología.²

Los científicos cognitivos han realizado un inmenso número de estudios sobre nuestras suposiciones acerca de los forasteros. Timothy Levine, cuya teoría de la verdad por defecto popularizó Malcolm Gladwell, sostenía que muchas veces nos engañamos al confiar en otros que se parecen a nosotros. Hugo Mercier concluyó que esa atribución de credulidad era exagerada; su investigación indicaba que habitualmente nos mantenemos alerta, examinamos la mente de otros en busca

de evidencias que los delaten como farsantes, impostores y estafadores.³ Daniel Ames añadió un matiz específico al descubrir que cuando la proyección de Jenófanes —yo soy como tú— se venía abajo, los estereotipos entraban en acción para definir —acertada o equivocadamente— lo que resultaba ambiguo. La capacidad de estos patrones cognitivos para determinar el comportamiento se llevó más allá con el descubrimiento de la «amenaza del estereotipo», según la cual los niños socialmente maliciosos de un grupo tendían a conformar estos presupuestos negativos.⁴

Los psicólogos sociales se han esforzado por localizar las fuerzas que arrastran a las multitudes, pues en los grupos es extremadamente difícil diseñar experimentos que aislen una única variable. Muchos trabajos se han situado en la estela de un antiguo pero aún influyente estudio, calificado a menudo como la materialización de *El señor de las moscas*. En 1954, el psicólogo Muzafer Sherif reunió a chicos «equilibrados» de «clase social y antecedentes» similares en Robbers Cave, un campamento emplazado en Oklahoma. Los niños, divididos en equipos, fueron observados a escondidas. Sherif y sus «supervisores del campamento» comunicaron tres hallazgos importantes. Cuando se les situaba en una competición directa por un premio, los chicos se polarizaban enseguida. Solo trababan amistad con los miembros de su equipo y, con el tiempo, se convertían en pequeños monstruos que se burlaban de sus odiados rivales, quemaban su bandera y asaltaban sus cabañas. Una vez que esta dinámica de «nosotros contra ellos» tomaba forma, los contactos no aumentaban —la esperanza de Gordon Allport—. Devorar juntos perritos calientes no incrementaba la empatía ni la cooperación. Sin embargo, cuando los «supervisores» cortaron la única fuente de suministro de agua del campamento, la crisis logró que las anteriores animadversiones desaparecieran. Los rivales unieron sus fuerzas para hacer frente a la situación.⁵

El experimento de Robbers Cave se convirtió en una piedra de toque, en parte porque nadie podía comprender muy



Chicos de los experimentos del campamento de Sherif

bien qué significaba.⁶ Aunque el conflicto no se basaba en estereotipos preexistentes, parecía demostrar que era fácil provocar inquinas y antipatías. Pero ¿por qué? La teoría del conflicto realista de Sherif atribuía la agresión intergrupala a preocupaciones objetivas por la escasez de recursos. Otros encontraron pruebas para una concepción diametralmente opuesta. Ningún chico estaba pasando hambre. Nadie necesitaba quemar la bandera del otro equipo. La teoría de la identidad social proponía que las afinidades de los chicos impulsaban su beligerancia.⁷

Como dejaba claro este debate, hacían falta métodos más precisos para dilucidar por qué algunos grupos abrazaban la coexistencia mientras que en otros casos saltaban chispas. En el Instituto Tavistock de Relaciones Humanas de Londres, Wilfred Bion creía tener las respuestas. El doctor Bion, a cargo de cuatrocientos soldados «discapacitados» mentales y escaso de personal, hizo de la necesidad virtud. Creó «grupos terapéuticos» y pidió a los veteranos en proceso de recuperación que participaran en ellos. Los diferentes grupos se dedicaron a tareas específicas como la carpintería o la interpretación de mapas. Mientras que algunos equipos se ponían

manos a la obra, otros quedaban atrapados en digresiones destructivas y conflictos feroces. Consegúan hacer pocas cosas. ¿Por qué?

Para que los grupos funcionen, concluyó Bion, se deben cumplir tres «presupuestos» básicos. Las necesidades emocionales deben ser atendidas por un líder competente que, en esencia, actúe como un tranquilizador padre suplente. Las cuestiones relativas a la seguridad —como el control del miedo al rechazo— también deben atenderse para evitar reacciones de «lucha o huida». Por último, el líder no debe ser tan dominante como para dificultar la aparición de alianzas menores. Los grupos que cumplían estas tres condiciones esquivaban las riñas, la división y la búsqueda de chivos expiatorios.⁸

Bion creía que la constitución psicológica del líder era importante, idea en la que se han centrado otros analistas, pero ninguno con tanta sagacidad como Otto Kernberg. Este pionero estudió cómo los narcisistas con aires de grandeza, que se enfurecían fácilmente y en secreto estaban llenos de vergüenza, cautivaban a sus seguidores. Según Kernberg, los miembros ordinarios de un grupo disfuncional podían sufrir regresiones, transformarse circunstancialmente a causa de los recursos maliciosos empleados por el líder para salir adelante. Vamik Volkan, cuya extensa investigación de campo mostraba que estos líderes ocasionaban regresiones infantiles, puso a prueba teorías similares. Nunca arrepentidos y siempre seguros de sí mismos, estos líderes animaban a sus seguidores a obedecerlos y asumir su visión de la realidad. De esta manera, lograban conjurar un mundo de buenos y malos, nosotros contra ellos, reforzado por actos de conmemoración ritualizados. Las «hazañas» y los «traumas elegidos» del grupo étnico, religioso o nacional se infiltraban en familias, escuelas y centros religiosos para sencillamente dictar «quiénes somos». Así, los muchos llegaban a reaccionar como uno solo. De lo contrario, las diferencias insignificantes con los rivales acababan convirtiéndose en

esenciales. La moral se volvía absoluta. El pensamiento, mágico. Los miembros del grupo harían cualquier cosa necesaria para protegerlo.⁹

Por último, en la estela de Sartre, Beauvoir, Fanon y Foucault, dos generaciones de académicos han explorado las ramificaciones culturales y políticas de los discursos sobre el Otro. Han interrogado la literatura y el arte, cuestionando el canon y las verdades heredadas. Mediante genealogías que desvelan ejercicios de poder ocultos han reconsiderado la pedagogía, las ciencias sociales, el derecho y la medicina. Judith Butler, entre otros, ha cuestionado las excluyentes normas sexuales y de género. El influyente crítico palestino-estadounidense Edward Said exploró la forma en que las construcciones occidentales del siglo XIX sobre Oriente crearon fantasmas que todavía orientan el pensamiento y las creencias. Y surgieron nuevas disciplinas muy activas que se centraron en las representaciones de género y poscoloniales, y en el poder que ejercían.¹⁰

Esta panorámica de los trabajos más recientes dista mucho de ser completa. Y su concisión quizá ofenda a quienes se han dedicado a alguno de sus temas. No es mi intención. Más bien, estos esbozos pretenden iluminar una cuestión que solo se aprecia desde la distancia y es la siguiente: si hubiéramos esperado a contar con una teoría unificada que nos ayudara a nombrar, decodificar y desactivar los diferentes tipos de xenofobia descritos en esta historia, seguiríamos decepcionados. Ninguna aproximación en solitario ha derrotado a las demás. En realidad, si miramos más de cerca, observaremos por qué los diversos métodos de investigación prefieren mantenerse aislados. Porque, de otra manera, chocan con problemas muy complicados.

El conductismo se ajusta bien a los estudios con animales, pero no puede explicar la forma en que operan las ideas y las identidades. Los neuroconductistas tampoco son capaces de explicar por qué la habituación y la exposición no eliminan el fanatismo arraigado en quienes nunca han sufrido un trauma.

Cuando los científicos cognitivos tratan de explicar el desprecio por los extranjeros chocan con un muro que va más allá del pensamiento inflexible. ¿Qué hace que estas nociones sean tan apreciadas e incluso lleguen a constituir valiosos aspectos del yo? En cuanto al psicoanálisis, ¿puede este modelo explicar realmente cómo el odio embarga a naciones enteras? ¿Se ha vuelto neurótico todo el mundo de golpe? Asimismo, ¿por qué un buen número de quienes, cargados de proyecciones, se autodesprecian logran liberarse de prejuicios mediante la simple educación y habituación? Y, por último, las complejas disciplinas que aparecieron para sacar a la luz los ejercicios de poder que constriñen al Otro son de una simplicidad notoria. ¿Es su denominador común, el yo, verdaderamente indivisible? ¿Se puede acceder mediante la experiencia fenoménica del yo a los innumerables procesos relacionados con la identidad, la intencionalidad y el reconocimiento? ¿Existe siquiera realmente esa *entidad* causal superior que llamamos «yo»? Y si no existe, si solo es un juego del lenguaje, ¿qué implica esto para «el Otro»?

Dada la complejidad que supone explicar completamente cualquier fenómeno mental, y mucho más uno tan engorroso como la xenofobia, no es raro tropezar con este tipo de incongruencias. Los hechos empíricos añaden un significativo grado de indeterminación a la vida mental, oculta a la vista, con lo que confiar por completo en la falsabilidad científica plantea dificultades. No obstante, la vida mental es demasiado importante para sencillamente rendirse. Así pues, cualquier deseo de certidumbre y simplicidad se echa a perder. Una vez en el laberinto de la mente, debemos arreglárnoslas y conformarnos con los datos dispersos que se puedan recopilar para, en el mejor de los casos, generar modelos explicativos imperfectos.

Un casi siglo de estudios, muchas veces brillantes, nos ha legado una profusa colección de hallazgos y teorías sobre el odio al extranjero. ¿Tiene sentido emprender la tentativa de reunirlos? De ser así, ¿cuál sería el objeto común de

tantas observaciones y explicaciones aparentemente dispares? ¿Los reflejos condicionados, los estereotipos, los prejuicios, los sesgos de los grupos sociales, la proyección, los grupos narcisistas, el Otro, el etnocentrismo, el ultranacionalismo, el racismo, la misoginia, el sexismo, el antisemitismo, la homofobia, la transfobia o la islamofobia? ¿Existe algún término suficientemente específico para no carecer de significado y a la vez tan general como para abarcar las hebras comunes a todos estos fenómenos, seas cuales sean?

Yo propondría la palabra *xenofobia*. Mediante la recuperación de su rico pasado, que abarca mucho más que la animadversión hacia los inmigrantes, y el examen de las numerosas concepciones del odio a los extraños con las que está vinculado, podemos reconfigurar el término para organizar y promover tentativas de síntesis. Múltiples sistemas de raíces, el mismo árbol.

Esta reformulación obligaría a que puntos de vista dispares sobre el miedo y el odio a los extranjeros entablaran un diálogo, lo que podría conducir a teorías más matizadas y medidas más eficaces. Aunque, por ejemplo, debemos seguir estudiando las especificidades históricas del racismo o el sexismo, también hemos de tener en cuenta sus manifestaciones comunes y causas compartidas. Debemos, por tanto, resistirnos a caer involuntariamente en la deprimente cascada de Frantz Fanon, en su reconocimiento de que el odio a los Otros fluía del francés al judío, del judío al árabe, del árabe al negro, y vuelta a empezar en sentido inverso.

Para lograr la síntesis deseada, empecemos por definir lo que la xenofobia *no* es. No se puede reducir a un defecto genético o una patología neurológica. La xenofobia no está incorporada en el cableado de algún subconjunto de la población humana. Ojalá. Hannah Arendt y, más recientemente, Sander Gilman y James Thomas han demostrado que, aunque nos reconfortaría pensar que los racistas virulentos son dementes, esto solo supondría difamar a los enfermos mentales. Los especímenes normales de nuestra especie biológica

cometen la mayoría de los delitos de odio; quienes accionaron los interruptores de Auschwitz fueron ellos. Aunque los líderes tóxicos puedan estar enfermos, la xenofobia no es literalmente una enfermedad. Mayor motivo de alarma, pues se trata de una parte de la violencia psíquica de la vida cotidiana.¹¹

La xenofobia tampoco es resultado directo de las dificultades económicas. Desde Adam Smith, los economistas han argumentado que los extranjeros eran objeto de ataques debido a preocupaciones justificadas sobre la amenaza que representaban para los medios de vida locales. No hay duda de que no deberíamos llamar «xenófobos» a actores económicos racionales simplemente por defender su terruño. Sin embargo, las investigaciones han demostrado que, a lo largo y ancho del siglo xx, en las regiones asoladas por la xenofobia no se ha producido ninguna disminución de los salarios ni ha aumentado el desempleo. El grueso de los xenófobos no ha surgido única, ni siquiera mayoritariamente, entre la mano de obra amenazada. La historia ha demostrado ampliamente que la *identidad* de los trabajadores extranjeros, y no solo la amenaza económica que puedan representar, ha desempeñado un papel importante en estos estallidos xenófobos. Finalmente, ¿qué hacer frente al hecho, inconveniente pero recurrente, de que estos estallidos suelen producirse primero en entornos inhóspitos, donde ha existido poca rivalidad económica con los extranjeros porque casi no los había?¹² Aunque factores de presión económica, como el aumento de la pobreza o la pérdida de puestos de trabajo, lleven a la indefensión y la desesperación y, por tanto, puedan coadyuvar a los estallidos de xenofobia, no siempre lo hacen.

Asimismo, la xenofobia no se puede reducir a un deseo claro y directo de preservación cultural. Este argumento sostiene que el patriotismo, el tradicionalismo y el conservadurismo han sido injustamente calificados de rechazo irracional hacia los extranjeros. Cuando se encuentran con extranjeros, sociedades que se consideran a sí mismas homogéneas —una

actitud que, como señalaba Renan, siempre requiere grandes dosis de amnesia— pueden rechazar la heterogeneidad. Las tribus se resisten al cambio y se aferran a sus tradiciones. ¿Era «xenófoba» la nación de los navajos por tratar de preservar su lengua frente a los intentos estadounidenses de erradicarla? Improbable.

Al igual que en el debate acerca de si los aztecas estaban obligados a acoger a «visitantes» como Cortés que se produjo en la España del siglo XVI, aquí el desafío gira en torno a un factor: el poder. ¿Podemos sopesar de forma justa las discrepancias entre anfitriones y forasteros? ¿Cabe diferenciar a quienes vienen con armas, riqueza y un Estado extranjero que los respalda y avanzan como conquistadores de quienes carecen de estos deseos o ventajas? ¿Cuándo apoyan los hechos la amenaza cultural de los extranjeros y cuándo es esta simbólica? Porque, aunque los desplazamientos de población puedan correlacionarse con algunas manifestaciones de xenofobia, estas migraciones no siempre se traducen en el vituperio de los extranjeros. Nada más lejos. Hace falta algo más.

Entonces, ¿qué causa la xenofobia? Esta historia propone respuestas provisionales que se nutren de ámbitos como la filosofía, la psicología y la sociología. Aunque los puristas de estas disciplinas puedan protestar, primero diseccionemos la cuestión y distingamos entre *angustia hacia el Otro*, *xenofobia declarada* y *xenofobia encubierta*.¹³

Todos conocemos la angustia hacia el Otro. Es un estado ontológico del ser. Los seres humanos no pueden leerse la mente unos a otros ni desentrañar con facilidad sus intenciones. Debemos establecer analogías con nuestra propia mente y recurrir a indicios procedentes de las apariencias, el comportamiento y la comunicación. Así pues, al encontrarnos con un extraño acabamos envueltos en un misterio. ¿Quién es el extranjero de Elea a quien Sócrates planteaba sus preguntas? ¿Qué sucede con el tipo sin maleta que embarcó en el buque de *El estafador y sus disfraces* de Herman Melville?

Los enigmas al estilo de las tramas policíacas, dirigidos a desenmascarar a un culpable, nos proporcionan el placer vicario de rozar esa angustia y, al final, resolver el interrogante. Los rituales de bienvenida y la cortesía, como en el caso de las normas griegas de la *xenia*, sirven para reducir esa incertidumbre. Aun así, como nos recuerdan muchos cuentos infantiles, el lobo, que parece llamar a nuestra puerta en son de paz, quizá solo muestre esa sonrisa porque ha encontrado a su próxima comida.

El científico cognitivo Daniel Kahneman exploró las formas en las que quizá hayamos evolucionado para dominar la angustia hacia el Otro. Para sobrevivir, los seres humanos desarrollaron la capacidad de realizar evaluaciones asociativas e inconscientes en un intento de acceder a la verdad, lo que él llamó «sistema 1» de pensamiento. Kahneman demostró experimentalmente que estos atajos preceden a la toma de decisiones deliberada. El «pensamiento rápido» nos permite identificar en el acto el enfado en el rostro de otro. Somos capaces de completar de inmediato frases como «Normalmente, los ladrones son...». No obstante, lo que quiera que llevase a realizar una asociación de este tipo se olvidó hace mucho. Como sucede con las reacciones frente a una amenaza mediadas por la amígdala de Joseph LeDoux, puede no existir una experiencia consciente del miedo. Más bien, se produce una reacción inconsciente, automática, orientada a la supervivencia y, con demasiada frecuencia, equivocada.¹⁴

Para Kahneman y muchos científicos cognitivos, los estereotipos son sencillamente la sustancia del pensamiento rápido. Esto, por desgracia, puede llevar a una confusión de lenguas, ya que seguramente categorizar, por ejemplo, una silla deba distinguirse de la vehemente representación negativa de, pongamos por caso, los asiáticos o las lesbianas. La diferencia aflora cuando recordamos que las reacciones del sistema 1, en tanto que vínculos asociativos, se forjan en un mundo social. Por tanto, podría tratarse de asociaciones

falsas, sublimaciones a través de las cuales, como sucede con las inculcadas en la mente de los perros de Pávlov, aprendemos y vivimos. El cuestionario de G. Stanley Hall presentaba a los negros como los extraños a los que más temían los estadounidenses. ¿Cómo llegaron estos a ocupar aquel sitio? ¿Por qué determinados extraños y forasteros son rápidamente percibidos, reconocidos y denigrados mientras que otros no? Como sabe cualquier minoría escogida como blanco del desdén, en todo ello interviene un mar de presuposiciones en el que podríamos ahogarnos fácilmente.

En teoría, la angustia hacia el Otro se puede gestionar. El tratamiento basado en la exposición y la habituación de los conductistas se puede emplear para reducir estos reflejos condicionados a través de la mezcla y la integración social. Los sesgos inconscientes son susceptibles de reelaborarse mediante el reaprendizaje. Muchas veces, el entrenamiento de la sensibilidad en el centro de trabajo descansa sobre esta premisa. El diálogo con el Otro puede restablecer la capacidad para la empatía y la posibilidad de mutuo reconocimiento. En un estudio alentador, unos encuestadores de California descubrieron que con solo quince minutos de conversación los prejuicios contra las personas transgénero se reducían significativamente en un 10 por ciento de los sujetos.¹⁵ Si anfitriones y extranjeros trabajan, juegan y aman juntos, los procesos psíquicos que impulsan las reacciones condicionadas a la amenaza y los sesgos inconscientes pueden disminuir. Aprendemos a tolerar una incomodidad inicial, adquirimos información nueva, mejoramos nuestras estimaciones iniciales y vamos más allá de los juicios categóricos a medida que nuestras capacidades para el juicio consciente, siempre más lentas, surten efecto.

Para que esto ocurra, debemos cuestionarnos. Existen herramientas *online* para ayudarnos a detectar nuestros «sesgos implícitos», pero la feminista Audre Lorde, negra y lesbiana, formuló mejor el reto: «Insto a cada una de las mujeres aquí presentes a que se sumerja en ese lugar profundo de

conocimiento que lleva dentro y palpe el terror y el odio a la diferencia que allí habitan. Y a que vea el rostro que tienen». ¹⁶

Por desgracia, no basta solo con esto. Kahneman encontró pocas pruebas que respaldaran la capacidad de las personas para controlar sus propios estereotipos y nos remitió a las «fábricas» de pensamiento, entidades que contribuyen a manufacturar opiniones. ¹⁷ Las instituciones y los medios de comunicación desempeñan un papel importante a la hora de promover o, a la inversa, desterrar estereotipos fanáticos. ¿Qué principios pueden mantenernos alerta ante la angustia hacia el Otro y sus efectos destructivos? Para Pablo y Bartolomé de las Casas, la Iglesia cristiana servía a ese propósito: todos somos hijos de Dios, enseñaba la Biblia. Para Diderot y los secularistas posteriores a la Ilustración, era la nación democrática, basada en la verdad evidente de la igualdad humana y en el requisito de la tolerancia. Para quienes, conmocionados por el Holocausto, se mostraban deseosos de actuar, se trataba del compromiso internacional con los derechos humanos y de redoblar esfuerzos para dismantelar las jerarquías raciales, religiosas y sexuales.

La angustia hacia el Otro debería diferenciarse de la xenofobia declarada, en la que el miedo y el odio al Otro se han consolidado en algo más que angustia errática o un error cognitivo. En este caso, ambos se ha convertido en una solución que se defiende y se apoya. Los xenófobos declarados necesitan a su malvado: odian al *xenos* para estabilizarse. ¹⁸

La xenofobia, al igual que la angustia hacia el Otro, está marcada por estereotipos, en este caso más rígidos: no se modifican con facilidad, pues existe un deseo de concentrar la mirada sobre el Otro degradado como alguien malo, defectuoso o inmoral. De este modo, el mundo se simplifica y se purifica: nosotros somos buenos y ellos malos. La dependencia de la proyección defensiva se detecta mediante tres indicadores: una capacidad cada vez menor para considerar «zonas de grises», incapacidad para tolerar la ambivalencia afectiva y pérdida de la capacidad para la culpa. Los xenófobos

siempre tienen una justificación, siempre son las víctimas, incluso después de perpetrar la violencia. La condena externa cae en oídos sordos. Los argumentos equidistantes son barridos porque se consideran débiles. Avergonzar al agresor solo despierta su ira.

En la xenofobia declarada destaca el sadismo. Como nos recordaban Sartre y otros, el «Yo» encuentra placer en la dominación del Otro. Sin embargo, el psicoanálisis consideraba que este placer venía motivado por el *odio a uno mismo*. La proyección defensiva perpetúa la necesidad de controlar al Otro. El mal proyectado debe reafirmarse constantemente; de lo contrario, sus atributos podrían encontrar el camino de regreso a su legítimo propietario. En consecuencia, en un sentido descriptivo y no clínico, la xenofobia puede parecer paranoica y obsesiva al mismo tiempo.¹⁹ Su repetitiva función consiste en limpiar al xenófobo del desprecio que siente por sí mismo ensuciando constantemente al Otro devaluado.

Por definición, los grupos comparten nociones sobre quienes están fuera, sobre quienes se encuentran al otro lado de nuestras fronteras, pero estos criterios de exclusión no suelen constituir el compromiso central del colectivo ni su *raison d'être*. Sin embargo, en los grupos xenófobos este es justamente el caso. Sus rígidas fronteras, definidas por unos Otros disminuidos, proporcionan a los miembros del grupo la definición de su propósito fundamental. Así que franquear el paso al *xenos* plantea una amenaza existencial para estas comunidades.

A lo largo del último siglo, los grupos xenófobos parecen haber surgido como síntoma de fracasos sociales más generales, en los que, por ejemplo, se debilitan los vínculos de afiliación a un Estado-nación. En consecuencia, unirse a un grupo xenófobo puede convertirse en una solución. No obstante, a cambio se debe pagar un precio: esas comunidades exigen la pureza ideológica. La disidencia comporta el riesgo de equivocarse, esto es, de sentir vergüenza de uno mismo (de nuevo). Mientras tanto, los líderes promueven una sumisión

regresiva que ofrece alivio al conflicto interior: adoptan el papel de la conciencia del grupo. Acto seguido, los miembros de la comunidad se elevan en dos frentes: se identifican con el Gran Líder y se diferencian del extranjero denigrado.

Si las condiciones sociales son adecuadas, los grupos xenófobos pueden crecer rápidamente. Su capacidad para dividir y su demagogia logran animar a quienes padecen angustia hacia el Otro común a adoptar creencias más severas como solución para su propio aislamiento, indefensión y debilidad. Nosotros *no* somos los asustados ni los inmorales: son ellos. Los líderes carismáticos juegan magistralmente con estas emociones porque también danzan en torno a los fuegos de la vergüenza. Como mostró Adorno, las familias, sociedades y partidos políticos autoritarios engendran miedo a la humillación y ofrecen alivio mediante la dependencia regresiva de un líder idealizado. Esos rostros enrojecidos que gritan entre la multitud están eufóricos por verse tan aceptados: están decididos a no ser expulsados nunca, a no ser nunca los extranjeros.

Por desgracia, aquí no funcionan los esfuerzos de mejora que apaciguan la angustia hacia el Otro. Como revelan numerosos estudios, muchas veces la formación en la diversidad y la sensibilización no surten los efectos esperados. Con esta población, la exposición y la habituación no dan ningún resultado. Los modelos cognitivos —lo que Kurt Lewin llamaba «reeducación»— tampoco arraigan; al menos no lo hacen entre quienes pertenecen a grupos que refuerzan la obligación de odiar *a los Otros*. Los fanáticos cambian de canal cuando un programa de televisión humaniza a sus demonios: no les importa si los iraquíes no tienen nada que ver con el 11 de septiembre. Ese policía no es solo asustadizo o está nervioso: dispara rápido a un motorista negro porque sabe que es uno de «los malos».

¿Qué hacer? Para quienes consideran las consecuencias a largo plazo, el camino conduce de regreso a la familia. Por irónico que resulte, el mayor aliado de los freudomarxistas

hiperintelectuales fue ese proveedor de homilías de andar por casa, el doctor Benjamin Spock. Formado en la teoría psicoanalítica, sus inmensamente populares guías parentales reclamaban una crianza menos severa y menos basada en la culpa.²⁰ Los grupos sociales que reproducen estas formas de autorregulación también son menos proclives a las soluciones autoritarias.

Cuando ha aparecido la xenofobia declarada, ¿qué hay que hacer? ¿Cómo podemos enfrentarnos a los grupos vilipendiadores sin vilipendiarlos, no solo motivados por una especie de impulso noble, elevado e idealista, sino porque, de lo contrario, no funcionará? Avergonzar a los ya avergonzados solo intensifica su defensa. Y, sin embargo, consentir a los xenófobos o retirarse de sus polémicas acusatorias no hace más que fortalecer su causa y su agresividad.

Si la reeducación y la exposición no sirven para nada y si, como he expuesto, todo esto no es estrictamente una cuestión de economía o de preservación cultural, entonces el principio rector para la mejoría debe centrarse en las cuestiones identitarias. A mi juicio, el igualitarismo radical, como absoluto ético y como fuerza política orientadora, plantea la mayor amenaza para la xenofobia. Este timón ayudará a los adversarios a evitar la tentación de demonizar a los demonizadores y transformarse en sus dobles. Además de comulgar con esta concepción de la igualdad y de los derechos humanos fundamentales, estoy de acuerdo con Joshua Greene, que sostenía que la tolerancia no se debería considerar únicamente un valor liberal, sino una regla para todos, una «metamoral».²¹ De tal forma, confrontaremos el fanatismo al tiempo que aceptamos a todos, excepto a aquellos que, como sostenía Karl Popper, destruyan la tolerancia. Con el paso del tiempo, esta constancia puede atraer a quienes han perdido el gusto por la sumisión o se han cansado del drama turbulento que supone sostener la fantasía de un mundo tan dividido. Mientras tanto, la protección jurídica de las víctimas de esas proyecciones debe ser sólida.²²

Para terminar, pensemos en la xenofobia encubierta. Esta forma de discriminación opera en las sombras. Despliega las «prácticas divisorias» que Michel Foucault iluminó y lo hace con toda libertad. Las batallas contra el Otro, si se libraron alguna vez, se ganaron hace mucho. El vencedor puede ser naturalizado, el derrotado también. Estas reglas discriminatorias pasan por el modo en que «nosotros» preferimos hacer las cosas. Así, formas altamente socializadas y aceptadas de xenofobia se disuelven en normas, convenciones y discursos.

A diferencia de las nociones cognitivas del prejuicio implícito, estas formas de discriminación no son meros errores asociativos: están motivadas discretamente. Se puede negar y renegar de estos deseos, pero se revelan como una resistencia al cambio. ¿Injusto? ¿Despreciativo? Cuando se lanzan tales acusaciones, aparecen contrafuerzas que desconciertan a los científicos cognitivos, que pretenden enseñarnos a desterrar todos los prejuicios implícitos. Hace unos setenta años, por ejemplo, mi escuela de medicina no era la única que reservaba deliberadamente una cuota de plazas limitada para los judíos; los directivos parecían coincidir en que no era buena idea admitir a demasiados judíos. No obstante, cuando se les presionaba un poco, cuando se les instruía sobre los males de los prejuicios, tampoco enmendaban sus costumbres. Después de tomar una copa de coñac en el club, si se le pedía a algún decano que defendiera esta norma, podía mostrarse sorprendentemente claro acerca de por qué no era buena idea que hubiera demasiados judíos. Sobre todo, no tenían que explicarlo.

TABLA 3: FORMAS DE XENOFOBIA

TIPOS	MODELOS CAUSALES	FORMAS DE MEJORÍA
ANGUSTIA HACIA EL OTRO	Estar con extraños (fenomenología)	Diálogo, reconocimiento mutuo
	Amenazas nuevas y malas asociaciones (conductismo)	Exposición y habituación
	Estereotipos negativos, Procesamiento sistema 1 (ciencia cognitiva)	Entrenamiento del sesgo inconsciente / educación a través de la cognición sistema 2
XENOFOBIA DECLARADA	Proyección (psicoanálisis)	Interpretación / trabajar sobre la vergüenza / dinámica de la culpa
XENOFOBIA ENCUBIERTA	Grupos retrógrados y líderes autoritarios (psicología de grupos)	Estructuras sociales que inhiben la agresión y apoyan la igualdad, la tolerancia y la reconciliación
	Formas legales / institucionales de discriminación (estructuralismo)	Análisis crítico, reforma

La xenofobia encubierta opera, pues, tanto en el plano de los individuos como en el de las instituciones, organizaciones y estructuras sociales. Sin embargo, ningún individuo —al menos eso parece— tiene que asumir la responsabilidad. Las máximas y principios basados en normas imprimen jerarquías, relaciones lógicas y rasgos diferenciales, todos los cuales apoyan la discriminación contra el grupo degradado. Estas formas de pensamiento crean, protegen e imponen el poder. Los seguidores de Foucault han tratado de desentrañar cómo los discursos e instituciones occidentales ocultaron estos efectos y los redefinieron como benevolencia. Los marginados de un orden social ocupan así su lugar en una serie de matrices legales, médicas, burocráticas e institucionales que los definen y limitan. Las maquinaciones de la xenofobia encubierta conforman un susurro constante y pueden salir a la luz más adelante debido a una crisis o un escándalo notorio. Solo cuando se examinan los restos del naufragio y los daños causados, estas formas estructurales de discriminación quedan claras.

* * *

Este esbozo no es más que un intento de sintetizar un siglo de esfuerzos de distintas disciplinas. Mi esperanza es que sea relevado por otros que aporten más datos y arrojen una mayor potencia explicativa. Al final, solo insisto en una cosa. La balcanización del miedo y el odio al extranjero en muchas entidades morales, políticas, históricas, psíquicas y sociales nos ha cegado ante posibles elementos en común. Además de léxicos especializados operativos y de instructivas historias de las distintas comunidades difamadas, necesitamos un concepto global que enmarque y organice nuestro pensamiento acerca de las semejanzas.

Otros han subrayado lo mismo. El psicólogo Gordon Allport introdujo muchos sesgos en su noción de «prejuicio» pero, como mostró diestramente Elisabeth Young-Bruehl, su

afán lo llevó a las generalizaciones excesivas y a la confusión. Ella misma trató de rehabilitar el término de Allport clasificando los prejuicios en función de tres tipos psicoanalíticos característicos, un esfuerzo ambicioso tan específico y con tan poco respaldo empírico que se vino abajo por su propio peso. La propuesta más próxima a la mía provino de Albert Memmi. El autor de *Retrato del colonizado: precedido por el Retrato del colonizador* había experimentado lo que suponía ser objeto del veneno antiárabe, antisemita y antifrancés. Comprendió la necesidad de un término omnicomprensivo que vinculara todos esos odios. En 1982, Memmi propuso llamarlo «heterofobia», un miedo a lo disímil que conducía a formas de «dominación basadas en diferencias reales o imaginarias».²³ Su lógica era impecable, pero el término acuñado por Memmi nunca arraigó. Quizá en aquel momento histórico esta cuestión, como la propia xenofobia, pareciera bastante académica.