

# Notas acerca de la construcción histórica de las condiciones indígenas y afrodescendientes en nuestra América

*Notes on the historical construction of indigenous and afro-descendant conditions in our America*

---

FRANCISCO OCTAVIO LÓPEZ\*

Universidad Nacional Autónoma de México, México  
octaviof.90@hotmail.com

## RESUMEN

Para transitar hacia un horizonte de diálogos interculturales, la convivencia interétnica, así como del “buen vivir” en nuestra América es necesario tener en cuenta como se han construido históricamente tanto las condiciones indígenas, como afrodescendientes en la región. Este trabajo se vale de algunos aportes de Aníbal Quijano y de Bolívar Echeverría, en concreto los conceptos de la clasificación racial de la población y de la blanquitud respectivamente. A partir de la intersección de ambos conceptos se formulan diversas notas de aproximación filosófica y teórica hacia las condiciones indígenas y afrodescendientes que operan desde el inicio del proceso colonial hasta nuestros días, así como las ficciones que se les han impuesto con el proceso de subalternización. De este modo es posible visibilizar las situaciones que queremos superar y hacia donde hemos de avanzar en la búsqueda del “buen vivir”.

*Palabras clave: clasificación racial, blanquitud, condición indígena, condición afrodescendiente.*

## ABSTRACT

To move towards a horizon of intercultural dialogues, inter-ethnic coexistence, as well as “good living” in our America, it is necessary to take into account how both indigenous and Afro-descendant conditions in the region have historically been constructed. This work uses some contributions from Aníbal Quijano and Bolívar Echeverría, specifically the concepts of the racial classification of the population and whiteness respectively. From the intersection of both concepts, various philosophical and theoretical are formulated approaches to the indigenous and Afro-descendant conditions that operate from the beginning of the colonial process until today, as well as the fictions that have been imposed on them through the process of subalternization. In this way it is possible to visualize the situations we want to overcome and where we should move forward in the search for “good living”.

*Keywords: racial clasification, whiteness, indigenous condition, afro-descendant condition*

\* Doctorando del programa de Estudios Latinoamericanos en la Universidad Nacional Autónoma de México. Maestro en Derechos Humanos por la Universidad Autónoma de San Luis Potosí y licenciado en Ciencias de la Comunicación por la misma universidad.

Recibido: 20/02/2018

Aceptado con modificaciones: 11/06/2018

## 1. Clasificación racial de la población e imperativo de blanquitud

En la búsqueda de un “Buen vivir” es necesario visibilizar las situaciones históricas de agravio que configuran las identidades en nuestra América, y de este modo tener presente y con claridad aquello que se pretende superar. Dos autores que ofrecen aportes bastante fecundos para sentar las bases históricas en torno a las contrucciones identitarias en nuestra América son el sociólogo Aníbal Quijano y el filósofo Bolívar Echeverría. La obra de ambos es bastante prolífica por lo que en concreto retomaré la conceptualización de la clasificación racial de la población del primero y de “blanquitud” del segundo.

Quijano argumenta que con la invasión y dominación de América por parte de las potencias europeas se gestaron las posibilidades las condiciones materiales para el surgimiento de la modernidad, la colonialidad y el capitalismo (modernidad-colonialidad). Es bajo este contexto que surge la noción “raza” como una invención (al menos desde su sentido moderno), la cual está vinculada profundamente con el eurocentrismo (Quijano, 2014: 777-778).

Algo importante a destacar es que a través de la empresa colonizadora las identidades de las poblaciones que se habían subalternizado también experimentaron una redefinición. A las múltiples y variadas naciones originarias se les homogeneizó simplemente como “indios”. Lo mismo ocurrió con las poblaciones extraídas por la fuerza de África y por medio de la esclavización se les otorgó una nueva identidad colonial: “negros” (Quijano, 2001: 120-121).

Sobre estas identidades se crearon nuevas jerarquías y roles sociales, que han sido fundamento de relaciones de dominación específicas. para tal empresa la “raza” ha resultado ser uno de los instrumentos de dominación y explotación más efectivos (Quijano, 2014: 826). Asimismo, no se puede obviar que el dispositivo de “raza” y los procesos de racialización no se limitan a hacer énfasis en las diferencias fenotípicas, sino que están vinculado con el factor trabajo. A cada “raza” se le vinculó con una forma específica de trabajo, el cual se trata de un proceso fundamental para el surgimiento del capitalismo. Este sistema vivido desde la colonialidad de América no se vale únicamente desde el trabajo salarial, sino que integra y articula todas las formas históricas conocidas de trabajo (Quijano, 2014: 785).

La modernidad, como proyecto civilizatorio, afecta a las personas, mas no de modo aislado e individual, sino que los afecta en su forma de socializar. Es decir, la modernidad impacta de forma material tanto a personas (individuales y colectivas) como a instituciones y estructuras sociales. En el caso de la racialización vinculada a las distintas formas de trabajo, se hacen mucho más explícitas las afectaciones materiales y concretas que genera en ámbitos como el económico y político. Esta forma de organización social fue beneficiosa para la población de origen europeo, aunque no de forma homogénea. “Y en esta medida, y manera, Europa y lo europeo se constituyeron en el centro del mundo capitalista” (Quijano, 2014: 786).

Ahora bien, los aportes de Quijano mantienen puntos de tensión con la propuesta de Bolívar Echeverría, sobre todo en torno a la cuestión de la modernidad en América Latina. Para este último, vivimos en una modernidad capitalista o modernidad “realmente existente”; por lo que, a diferencia de Quijano, sería posible una consolidación de una modernidad no capitalista.

Echeverría desarrolla su noción de blanquitud desde los aportes de Max Weber, así como de su propia conceptualización del cuádruple *ethe* de la modernidad capitalista, en donde caracteriza cuatro formas de vivir y comportarse en la modernidad, pero estas posibilidades siempre están enmarcadas dentro de la lógica capitalista. Estos son el *ethos* realista, romántico, clásico y barroco (Echeverría, 2005: 32-56).

Desde la lógica de la blanquitud hay seres humanos que no son eficientes, e incluso estorban para el despliegue y mejoramiento constante del sistema capitalista. Al mismo tiempo, también existen quienes son funcionales y beneficiosos a dicho sistema, visto de forma religiosa son quienes al asumir el *ethos* puritano encarnan esa “santidad” que se traduce en alto grado de productividad (Echeverría, 2010: 57-86).

Algo importante que Echeverría desarrolla a partir de la obra de Weber es que en la modernidad capitalista existe una pretensión de “blanqueamiento”; la cual se trata de un racismo que constituye a la misma modernidad, es decir un *imperativo*. Por lo tanto, la blanquitud no se trata de una característica fenotípica —aunque está inspirada en ella y en una falsa vinculación con la productividad capitalista y la “santidad” puritana— sino que son prácticas que deben ser adoptadas para poder asumir y encarnar el espíritu del capitalismo. Por ello es que puede haber poblaciones “racialmente no blancas” (indígenas, afrodescendientes, orientales, “mestizos”) que, al asumir el *ethos* capitalista y sus normas de producción y eficiencia, se “blanquean”; mientras que también pueden existir grandes sectores de población “racialmente blanca”, incluso de ascendencia europea, que por su pertenencia a la clase obrera y no lograr asumir las prácticas emprendedoras del prototipo del capitalista triunfante, nunca logran alcanzar la “blanquitud plena” (Echeverría, 2010: 65).

La blanquitud se trata entonces de un tipo de racismo muy particular, hasta cierto punto “tolerante” y “civilizatorio”, si lo comparamos con el racismo de la blancura étnica ya que no excluye por cuestiones fenotípicas —“raciales” —, sino que hasta está dispuesto a incluir a “otras razas” con tal de asuman el *ethos* dominante (Echeverría, 2010: 63). De este modo, aquel racismo de la blancura étnica se decantó en el de la blanquitud para subordinar a las poblaciones no blancas al orden capitalista (Echeverría, 2010: 61). No obstante, aunque pareciera que el primero fue superado por el segundo, el racismo de la blancura puede ser retomado en momentos específicos por los grupos dominantes para discriminar, segregar e incluso a eliminar a las poblaciones que —bajo el argumento de no poseer “la blancura necesaria” — son consideradas ineficientes y perjudiciales para un sistema capitalista en particular.

Cabe aclarar que tanto el fenómeno de la clasificación racial de la población como el de las modalidades del racismo que se han expuesto de la blanquitud —ambos originados con la colonización europea— se han modificado y expresado de diversos modos, dependiendo de la particularidades espaciales y temporales, mas no han desaparecido a pesar de la independencia formal tanto en los países latinoamericanos como en otras excolonias del planeta.

Acerca de este asunto, conviene hacer notar que existen ciertas diferencias entre las propuestas de Quijano y de Echeverría al respecto del racismo, derivado de lo que cada autor entiende por modernidad. No es el fin del presente trabajo realizar una comparativa entre concepciones particulares de la modernidad que ofrece cada autor — hacerlo requeriría una reflexión de otro tipo—, pero enfatizo en el origen del racismo. Para Quijano la clasificación racial de la población comienza desde la conquista y colonización de América por parte de las potencias ibéricas, mientras que Echeverría ubica a la blanquitud desde el *ethos* protestante-puritano, es decir siglos después, y teniendo como antecedente la *blancura étnica* —en relación con la clasificación de la población en “razas” — que se transformó en una *blanquitud identitaria*. De igual forma, el estudio de Quijano parte de América Latina con la pretensión de dar una explicación global a formas de dominación todavía vigentes; en cambio para Echeverría, su explicación y ejemplos se centran sobre todo en contextos europeos, si acaso también angloamericanos, así como el

ámbito de su indagación enfatiza en los siglos XIX y XX.

Resulta pertinente darle un alcance distinto a la blanquitud propuesta por Echeverría a partir de un diálogo con el pensamiento decolonial. De este modo se podrá ampliar la noción de blanquitud en dos perspectivas. La primera es que la blanquitud no se enmarca solo a los ámbitos donde la cristiandad protestante es dominante, sino que existe previamente en América Latina como un espacio de dominio ibérico ya que éstos son espacios formalmente modernos y por lo tanto capitalistas. El segundo sentido para ampliar la noción de blanquitud resulta el hecho de no concebirla como la simple evolución civilizatoria de la blanca étnica —concepción que haría pensar que la blanquitud aparecería hasta el auge del protestantismo y del colonialismo inglés— sino que existe desde el origen de la dominación ibérica y de la clasificación racial de la población, por lo que en no pocas ocasiones se han presentado en simultáneo la blanca étnica y la blanquitud.

De esta forma se teje cierta intersección entre los aportes de Quijano con los planteados por Echeverría, mismos que están en profunda vinculación con el factor trabajo. Mientras que la “raza” divide la población en formas específicas de trabajo, en donde el salario es un privilegio de la población blanca (en comparación con otras poblaciones sometidas a la esclavitud y a la servidumbre), al mismo tiempo la blanquitud legitima dicho privilegio e inferioriza las otras formas de trabajo por no adscribirse lo suficiente al *ethos* dominante y, por lo tanto, no cumplir los requerimientos productivos del capitalismo.

Como bien apunta el filósofo David Gómez Arredondo (2014: 38), desde Quijano, con la clasificación y jerarquización “racial” así como la correspondiente división del trabajo que crea, pareciera que las identidades son “poco maleables y plásticas”. Por lo tanto, será necesario articular desde la modernidad temprana las nociones de Quijano con la blanquitud de Echeverría como “estrategia de interiorización del *ethos* dominante”. Además, ubicar a la blanquitud desde la modernidad temprana permite comprender de una forma más compleja dinámicos y contradicciones entre las distintas identidades étnicas en torno de los centros de poder.

## 2. Condición indígena

Uno de los rasgos más distintivos de las naciones que ya habitaban América previamente a la invasión europea era su diversidad. Diversidad misma que aún pervive. El propio término “indígena” —término que presenta complicaciones y ambigüedades— no existía previamente a la empresa colonial europea. Hablar de “indio”, “indígena”, u “originario” presenta ventajas y desventajas. El simple hecho de intentar nombrar a colectividades tan diversas es ya un tema polémico. Por ello, considero que indistintamente del término por el que se opte, lo importante será no encubrir las particularidades de cada pueblo al mostrarles como colectividades homogéneas.

Ahora bien, a pesar de la diversidad y las diferencias realmente existentes, los pueblos originarios en el proceso de colonización y clasificación racial de la población sufrieron experiencias históricas compartidas a partir de las cuales se pueden identificar elementos comunes que les distinguen del resto de la población en nuestra América.

En un primer acercamiento los rasgos que muchas veces resultan más emblemáticos de los pueblos indígenas son las prácticas religiosas y lingüísticas. Éstas pueden manifestarse en simultáneo o en separado. No obstante, ambos son elementos problemáticos porque pueden ser olvidados, reaprendidos o fusionados.

Según el intelectual mixteco Francisco López Bárcenas (2015), la autoidentificación o autoadcripción resulta un criterio importante, sobre todo en el plano individual, porque resulta indispensable la conciencia de su identidad. En el plano de la colectividad uno de sus rasgos fundamentales resulta la vinculación con un territorio, aun si existe una expulsión de éste o bien si se trata de una relación espiritual. Otro es su continuidad cultural-histórica, es decir, que la colectividad indígena se trata de los descendientes de los primeros habitantes de los territorios que hoy forman América, por lo que hay una primacía en el tiempo anterior a los actuales Estados-nación y preservan algunas prácticas culturales.

En este sentido el filósofo Luis Villoro ofrece una categorización de “nación” que se puede vincular con lo teorizado por López Bárcenas. En la concepción de Villoro (2012), son cuatro las condiciones necesarias que requiere la nación: 1) comunidades de cultura, 2) conciencia de pertenencia, 3) proyecto común, y 4) relación con un territorio. Consecuentemente, es congruente afirmar que las poblaciones originarias son ejemplo de naciones, ya que cumplen con dichas características. No solo eso, sino que frente a los Estados-nación modernos, que son naciones proyectadas, se tratan de naciones históricas.

En este sentido, el término “pueblos” en ocasiones resultará rebasado frente al de “nación”. Hablar de “naciones originarias” otorga una visión mucho más amplia que da cuenta de su complejidad frente a los diversos procesos históricos. Y aunque, como en el caso de “indígena” vs. “originario”, una palabra no resuelve toda una problemática, sí puede brindar ciertas directrices.

Complementariamente el sociólogo Pablo González Casanova (2015) señala que las naciones indígenas han constituido históricamente la matriz del campesinado latinoamericano. Este punto es importante porque ayuda a no caer en una visión culturalista, sino a tener en cuenta que, así como el proyecto moderno-colonial ha afectado a las poblaciones originarias en su dimensión cultural también lo ha hecho en los aspectos políticos, económicos y sociales. Es decir, los pueblos indígenas de la actualidad no son reflejo del “buen salvaje”, sino de naciones históricas que han sufrido y todavía sufren los embates de diversas potencias coloniales. Del mismo modo, dicha condición de transformación de las poblaciones indígenas en campesinado ha significado en muchas ocasiones su pérdida de identidad étnica.

Las diversas naciones originarias de nuestra América conforman identidades que han sido subalternizadas desde el orden colonial, y que con el surgimiento de los Estados-nación independientes no se han beneficiado de mejoras suficientes. En palabras del antropólogo Héctor Díaz-Polanco (2015): “(...) en relación con la problemática étnica, se requería enjuiciar críticamente no solamente los tres siglos de régimen colonial, sino *también los cerca de dos siglos de vida independiente*”.

El régimen colonial fue enarbolado por los conquistadores como una hazaña de la civilización y de la evangelización, no obstante, para las naciones originarias implicó un ataque atroz a su organización social, así como la destrucción de sus formas de vida y sus creencias (Díaz-Polanco, 2015: 104).

En este sentido, tal destrucción cultural no debe ser vista como el simple abandono de prácticas folkloristas que pueden ser reemplazadas o intercambiadas por otras, sino que se trata de la clausura o, por lo menos, la fractura de perspectivas epistemológicas y, por lo tanto, este fenómeno representa la trágica pérdida para toda la humanidad de horizontes en la solución de problemas actuales y futuros.

Es necesario hacer explícito que el trabajo ejercido por las poblaciones originarias era fundamental para mantener el régimen colonial. Díaz-Polanco (2015:

114) agrega: “[e]n efecto, todos los grupos sociales no indios (excluyendo a los esclavos y otros trabajadores), e incluso la capa de ‘nobles’ indígenas que fue incorporada al sistema de dominio colonial, dependían de la fuerza de trabajo de los nativos”.

Si bien, con las independencias formales se dieron modificaciones en las estructuras y relaciones sociales, muchas políticas de dominio, exclusión y homogeneización tan solo fueron refinadas y no eliminadas. En palabras de González Casanova (2015: 301): “En un enfoque global, los indios no son más que una parte de una compleja situación colonial, que cambia del capitalismo mercantil al capitalismo monopólico y transnacional, del trabajo obligado al asalariado, del gobierno colonial al gobierno Estado-nación de la periferia”. Cabe mencionar que los liberales del siglo XIX y también del XX en no pocas ocasiones llegaron a negar el derecho de las etnias a su existencia. Al ser concebidas como colectividades atrasadas o inferiores no se les considera capaces de manejar sus propios asuntos, aunque detrás de este paternalismo existen intereses de despojo de recursos, explotación de la fuerza trabajo, control ideológico y dominación política (Díaz-Polanco, 2015: 115). No obstante, a pesar de todos los agravios cometidos hacia las poblaciones originarias tanto en la época colonial como en la independiente, dichas colectividades en diversas ocasiones han presentado múltiples estrategias de resistencia frente al dominio.

Un aspecto fundamental, que recupera González Casanova (2015: 293), es el papel que juega la comunidad para las poblaciones y naciones originarias, y que: “(...) el indio transforma su comunidad en una estructura social preparada para resistir la larga guerra colonial. La comunidad india es mucho más que un refugio. (...) la comunidad india es una base estratégica para la resistencia o el levantamiento”. Dentro de la organización colonial del trabajo, las comunidades indígenas han sido fuente de mano de obra barata y recursos baratos, sin embargo, cuando no han brindado lo requerido al orden colonial, se les ha procurado erradicar o por lo menos excluir a regiones inhóspitas.

Entre las principales trabas en la búsqueda de soluciones para dicha explotación y exclusión que han sufrido las naciones originarias desde el surgimiento de la modernidad-colonialidad se pueden mencionar tres: el indigenismo, el indianismo y el reduccionismo clasista.

Las políticas indigenistas pueden manifestarse de formas muy diversas (de segregación, de incorporación y de integración), mas todas corresponden a aquellas que son concebidas y aplicadas por no indígenas hacia las colectividades indígenas. Tienen la pretensión de homogeneizar a la población en miras del Estado-nación moderno y para ello han usado el genocidio, el etnocidio, la etnofagia o combinaciones de ellos. Desde el indigenismo la propia capacidad de decisión de las colectividades indígenas es dejada fuera, por ello es que este en gran medida ha operado como una de las causas de la heterogeneidad étnica no resuelta. Representa en realidad uno de los problemas a encarar y no una solución (Díaz-Polanco, 2015: 115-116).

El indianismo, aunque en un primer momento parecería la alternativa válida frente al indigenismo, en realidad se trata de un extremismo igual de pernicioso. La tesis india del pensador boliviano Fausto Reinaga es una expresión de esta postura. Desde esta posición se realiza una fetichización de la cultura, por lo que se conciben a las etnias como fijas, estáticas y que solo pueden ser entendidas desde sí mismas. Esta postura conduce a ocultar las condiciones de opresión que existen o que pudiesen existir al interior de las etnias (Díaz-Polanco, 2015: 122). Asimismo, esta postura es incapaz de profundizar en los cacicazgos existentes dentro de las propias naciones originarias y en las posibles alianzas de dichas élites indígenas

con las élites coloniales. González Casanova (2015: 297) acerca de esta situación agrega:

La lucha de clases interna y la estratificación se confabulan en contra de los pueblos indios. Una burguesía desfigurada de indios caciques que continúan hablando la lengua nativa y manteniendo la cultura nativa, explota a la gente que labora bajo su mando, sobre todo para beneficio de los ‘ladinos’ y la perpetuación de sus propios privilegios, de tal manera que las relaciones capitalistas de producción y las formas rudimentarias de estratificación y de movilidad social dividen a los miembros de la misma cultura y comunidad.

En pocas palabras, el indianismo —al menos como lo entiende Héctor Díaz-Polanco— se trata de una postura esencialista y etnocéntrica que concibe de forma mitificada la praxis de los pueblos originarios como si no tuvieran cambios a lo largo de la historia. Deja de lado las condiciones socioeconómicas que producen explotación y dominación, condiciones tales que pueden existir al interior de las comunidades. Así como su vinculación con el sistema-mundo moderno-colonial.

Si el indianismo es la postura que deja de lado la condición socioeconómica y se centra en la cultural, el reduccionismo clasista es justamente lo opuesto. Se trata de la tercera traba. Desde este reduccionismo se obvia o, con suerte, se menosprecia la condición étnica para considerar la condición económica de clase como la única o principal fuente de explotación y exclusión. En no pocas ocasiones diversos sectores “progresistas” o “revolucionarios” han adoptado esta posición, lo que ha provocado consecuencias perjudiciales (Díaz-Polanco, 2015: 122). La condición de los pueblos y naciones originarias es entonces vista como si se tratara simplemente del proletariado, negando la carga histórica que sus identidades étnicas han sufrido desde la conquista y la colonia. González Casanova (2015: 298) explica acerca del entramado de las condiciones étnica y de clase que: “El sistema colonial y neocolonial en realidad se ha consolidado a través de yuxtaposiciones de la desigualdad colonial con indios burgueses contra indios trabajadores; con trabajadores protegidos contra trabajadores colonizados”.

Ambos reduccionismos —el indianismo y el reduccionismo clasista— se tratan de opciones políticas que parten de concepciones inexactas. El primero en ocasiones ha sido utilizado por tácticas neoliberales para debilitar las luchas de liberación nacional y continental. El segundo ha ocultado las particularidades coloniales que se manifiestan en las periferias del orden geopolítico global. Pablo González Casanova (2015: 305) afirma:

Si el error de ningunear el problema colonial deja sin resolver la cuestión de la lucha de clases —o contra la explotación, la discriminación y la exclusión— en un sistema global colonial, el error de querer librar una pura lucha india anticolonial elude la cuestión de las formas de dominación y acumulación que prevalecen bajo el capitalismo metropolitano y periférico. En ambos casos se plantea una *lucha* inexacta: en uno, la de los trabajadores que no incluyen a las poblaciones y a los trabajadores colonizados; en otro, la de las poblaciones colonizadas separadas del resto de los trabajadores y de los pueblos.

Por ello es que para que superar las condiciones de exclusión y dominación que aquejan a las naciones originarias resulta imprescindible una posición que incluya tanto la condición étnica como la de clase. Asimismo, este tipo de problemáticas no competen solo como “dificultades étnicas” o “desafíos de las naciones históricas”, sino que hay un vínculo inherente con la constitución y operación de

los Estados-nación modernos. Volviendo a González Casanova (2015: 304):

Si no se puede comprender la lucha de clases contra la explotación y la discriminación en América Latina sin un análisis concreto de la lucha colonial y neocolonial, ni se puede comprender la lucha del pueblo indio sin ligarlo a la lucha del campesino, a la lucha de los trabajadores asalariados y a las luchas del bajo pueblo, tampoco se le puede comprender si no se incluye la lucha de los indios por su autonomía.

La condición de las naciones indígenas no se trata de una cuestión excluyente que solo puede ser entendida desde sí misma, sino que atraviesa a quienes integran del Estado-nación —aunque a personas distintas les afecta de forma distinta— en ámbitos tanto culturales y religiosos como económicos y políticos. Además, dichas poblaciones han empleado estrategias de lucha y resistencia que implicaron un mestizaje con las culturas de los colonizadores. El mestizaje también ha ocurrido de forma biológica en los países de nuestra América —aunque con intensidad variable en cada país y región—. Si bien las naciones originarias son descendientes de las civilizaciones amerindias previas a la conquista (por lo que mantienen cierta continuidad a algunas de sus prácticas), la propia *condición indígena* solo puede ser entendida después de la invasión, conquista y colonización. Con ello quiero decir que la identidad indígena es una identidad producida en el marco de la modernidad, que no es estática ni mucho menos se encuentra aislada de las identidades no indígenas. Considero desde esta perspectiva abierta que las naciones originarias podrán configurar soluciones creativas y no modernas a sus problemáticas coloniales, así como para problemáticas de otro tipo.

### 3. Condición afrodescendiente

Así como sucedió con las naciones originarias, las poblaciones afrodescendientes también fueron subalternizadas la esta división racial del trabajo. No se puede entender la historia de las poblaciones afrodescendientes en América sin atender a la esclavitud. Es cierto que prácticas esclavistas ya existían desde momentos previos a la modernidad en muy diversas civilizaciones humanas. No obstante, la esclavización y división del trabajo por motivos raciales es un fenómeno que se inaugura con la modernidad-colonialidad. Incluso existieron sociedades amerindias y africanas que se valieron de la esclavitud, pero, en la mayoría de los casos no se trataba de una práctica central en la organización económica de la correspondiente sociedad.

Hay que entender que la esclavización de poblaciones africanas, el tráfico de personas esclavas y el trabajo esclavo afrodescendiente en América no son los restos antiguos de un sistema precedente al capitalismo, que el devenir de la modernidad paulatinamente dismantelará. Tales elementos son fundamentales para la acumulación originaria del capital por lo que posibilitaron la conformación de modernidad-colonialidad y el sistema capitalista. En palabras del filósofo Eduardo Grüner (2014: 148): “la *esclavitud* y el *racismo* en sentido moderno, lejos de ser un anacronismo o una rémora cultural, son una estricta *necesidad* de la primera etapa de expansión del régimen moderno del Capital”.

Diversas poblaciones de origen africano fueron introducidas por las potencias conquistadoras a América para enmendar lo que se consideró como deficiencia de la población originaria en cuanto al trabajo. Las personas que fueron esclavizadas tenían sus propias particularidades y diferencias, por lo que no representaban



una cultura homogénea sino diversas culturas, en muchos casos entre los propios esclavos no había posibilidad de comunicación por las diferencias lingüísticas, por lo que después de la esclavización, la adopción de la lengua del amo o de las lenguas creóles fueron en la mayoría de los casos la única forma de comunicación entre las personas esclavizadas.

De igual modo, la cultura propia de las poblaciones esclavizadas, aunque degradada, nunca es arrancada por completo en el viaje a bordo de los barcos negros. Es más, dicha sobrevivencia de las formas culturales africanas en muchos sentidos posibilitará factores fundamentales tanto en la colonización social como en la colonización personal e individual.

Asimismo, como expone Gómez Arredondo (2014: 83): "(...) la colectividad sometida *no ve desaparecer su cultura, sólo la encontrará agonizante*. El autóctono sufrirá la pérdida de sus sistemas de referencia y, a través del sistema opresor, adquirirá nuevas formas de ver el mundo, en las cuales deslizará una apreciación peyorativa de sus formas originales de existencia". La cultura de los afrodescendientes no será desaparecida, sino que será mostrada como moribunda para que ser despreciada y lograr una colonización introyectada.

Ahora bien, es a través de la esclavización que a las poblaciones africanas y afrodescendientes se les cataloga como "negros", en contraste con el mundo "blanco" y serán vistos como algo degradado frente a éste. Los procesos de independencia frente a las potencias europeas y la abolición de la esclavitud no significaron el desmantelamiento de la colonialidad. Ello en gran medida porque el actor afrodescendiente acepta la imagen degradada de sí mismo y desea imitar aquella del mundo blanco.

No obstante, estos remanentes culturales africanos también contribuyeron al surgimiento de sincretismos religiosos como el vudú, el candomblé o la santería. Considero que se tratan de reelaboraciones creativas de sus propios cultos utilizando restos culturales provenientes del África con ciertos elementos del cristianismo. Conviene advertir acerca del riesgo de reivindicar dichos sincretismos como meras expresiones de folklore ya que conduciría a una despolitización. Dichas prácticas surgieron como auténticas expresiones de sobrevivencia y resistencia aun dentro del mismo orden colonial, y en ocasiones, fueron fundamentales para articular procesos de lucha.

Consecuentemente, es posible encontrar en la persona afrodescendiente tanto prácticas en donde la esclavitud se halla interiorizada (aun después de la abolición), así como expresiones de resistencia, e inclusive de auténtica insurgencia. Las experiencias de cimarronaje y la creación de quilombos van en este último sentido.

Cabe recuperar la reflexión que hace Eduardo Grüner (2014: 154) acerca de la Revolución Haitiana. Para el autor, dicho proceso revolucionario a su vez está vinculado con la Revolución Francesa, mas no funge de un mero apéndice o episodio de la misma, sino que se trata de un acontecimiento distinto. En el evento caribeño se retoman elementos propios de aquel hecho europeo, sin embargo, se le critica su propia inconsecuencia con sus propios planteamientos, que en términos materiales excluye de los principios de igualdad, libertad y fraternidad a la población haitiana, misma que en ese momento estaba bajo el dominio del imperio francés.

Uno de los productos de la Revolución Haitiana fue una constitución nacida de dicho proceso. En el artículo 14 se estipulaba que a partir de ese momento toda la población haitiana será conocida como "negra", lo cual se trata de una declaración difícil de entender, inclusive paradójica. Según la lectura de Grüner

(2014: 158-159): “(...) el color *negro*, que, como acabamos de decir, adquiere un ‘tinte’ plenamente *político*, o sea desnaturalizado. Pero “*desnaturalizado*” no quiere decir *desmaterializado*, sino exactamente lo contrario; es la ‘naturaleza’ entendida como condición ‘racializada’ la que resulta ser una abstracción idealista, metafísica, puramente ‘espiritual’ —en los malos sentidos de estas palabras, que también los tienen buenos—”.

El mestizaje cultural es fundamental en la formación de las identidades nacionales de los países independientes latinoamericanos, y en este sentido la experiencia de la Revolución Haitiana es un claro ejemplo de afrodescendientes que en prácticas de mestizaje estratégico crean una identidad nacional.

Frente a la experiencia creativa de la Revolución Haitiana, conviene recuperar el hecho de que la población esclava y exesclava asume e interioriza la actuación esclavizada, aun después de la abolición de la esclavitud como institución jurídica y formal. Uno de los autores fundamentales del pensamiento afrocaribeño es el revolucionario, psiquiatra y filósofo Frantz Fanon, quien en su obra *Piel negra, máscaras blancas* (2009) realiza un estudio de la colonización y el complejo de inferioridad que enfrenta la población afrodescendiente de las Antillas, en concreto en Martinica. Para el presente trabajo me interesa el análisis de Fanon de la subjetividad de la persona afrodescendiente, que influye tanto en el plano individual como social.

Fanon, como lector de Marx, en ningún momento obvia la condición económica ni tampoco se decanta por una opción culturalista. Afirma: “(...) la verdadera desalienación del negro implica una toma de conciencia abrupta de las realidades económicas y sociales” (Fanon, 2009: 44), en el que el complejo de inferioridad es producido primeramente por el proceso económico, lo cual posteriormente provoca la interiorización (o *epidermización*, en palabras de Fanon) de dicha inferioridad. La “negrura” será vista como una maldición a la que están condenados las personas afrodescendientes. Por lo que las personas afrodescendientes han de luchar en ambos planos que son interdependientes. Considero que este fenómeno puede ser entendido con mayor amplitud si se articula con la división racial del trabajo que ya se introdujo líneas arriba. A pesar de que el orden propiamente colonial ha terminado, muchas de sus estructuras se mantienen, mismas que son útiles al capitalismo y al sistema-mundo moderno-colonial.

Gracias de esta inferioridad introyectada, un matiz importante entre las personas afrodescendientes antillanas y las personas originarias de África será que las primeras se consideran más “evolucionadas” que las segundas. Se conciben a sí mismas en un plano intermedio entre las personas africanas y las personas europeas “blancas”. Su finalidad es lograr un proceso de “blanqueamiento” cultural y social para deshacerse de los residuos de africanidad. No obstante, para su propia desventura, las personas antillanas, aunque hablen y se comporten como un “blanco”, al llegar a Europa se darán cuenta que serán tratadas igual que una persona procedente África. Igualmente, conviene retomar la noción de blanquitud, misma que se encuentra introyectada en las personas antillanas y se hace presente en diversas prácticas y deseos.

Uno de los espacios en donde se manifiesta todo este andamiaje de división racial (mismas que combina el trabajo, el complejo de inferioridad y la blanquitud) es el leguaje. Para Fanon (2009: 49): “(...) hablar es (...) asumir una cultura, soportar el peso de una civilización”. Por lo que el abandono de la lengua materna y la adquisición unívoca de la lengua de la nación colonizadora implica la “epidermización” de la inferioridad. Esta práctica colonizadora del lenguaje se ma-

nifesta también entre la población caucásica, que al dirigirse a la población afrodescendiente lo hace como si se dirigieran a personas menores de edad. La sorpresa será cuando una persona antillana aprenda las formas correctas del lenguaje de la nación colonizadora, parecerá que da un paso en el proceso de blanqueamiento. “Hablar una lengua es asumir un mundo, una cultura. El antillano que quiere ser blanco lo será más en cuanto haya hecho suyo ese instrumento cultural que es la lengua” (Fanon, 2009: 62).

La sexualidad es otro aspecto analizado por Fanon en el que se manifiesta la blanquitud. En concreto aborda los casos de relaciones heterosexuales; el de la mujer afrodescendiente frente al varón caucásico y del varón afrodescendiente frente a la mujer caucásica. En ambos casos buscan “blanquearse” y con ello adquirir dignidad y reconocimiento como personas civilizadas. Nótese que siempre está presente, al menos implícitamente, el deseo de mejorar su posición económica. El varón afro al copular con la mujer caucásica hace suyas “la civilización y la dignidad blanca”. En este contexto, el matrimonio interracial podrá ser entendido como la propia exterminación de la identidad de la persona afro. Por otro lado, al encontrarse con el varón caucásico, la mujer afro no sólo se blanquea a sí misma, sino también a su descendencia. Se “salva la raza” no en la de preservación de su identidad, sino en asegurar su supervivencia por un ascenso social y económico. Desde el pensamiento eurocéntrico la persona afrodescendiente será vista como una bestia con instinto sexual desbocado más allá de la moralidad, lo que conducirá a que en ocasiones sea reducido a la genitalidad. El varón afrodescendiente, además de bestializado será concebido como un pene.

Por todo ello, la visión de la colonización que presenta Fanon resulta amplia en el sentido de que no solo opera en el plano de lo objetivo o histórico, sino también en las actitudes que unas personas adoptan frente a sus semejantes y frente a sí mismas. Es decir, la colonialidad afecta también las relaciones intersubjetivas y la propia psique de la persona colonizada.

La persona antillana afrodescendiente, como parte de su psicopatología, hereda culturalmente los arquetipos de “lo negro” que desde el eurocentrismo se asocian con la muerte, el pecado, la maldad, etc., y los incorpora a sus propios miedos. Su propia esclavitud continúa, pero ahora de una forma interiorizada. Agrega Fanon (2009: 163): “(...) se elige [a la persona afrodescendiente] como objeto susceptible de portar el pecado original. Para ese papel, el blanco elige al negro y el negro que es un blanco también elige al *negro*. El negro antillano es esclavo de esa imposición cultural. Tras haber sido esclavo del blanco, se autoesclaviza. El negro es, en toda la acepción del término, una víctima de la civilización blanca”.

Con todo ello, Fanon no considera que el “problema negro” tenga su núcleo en el trato entre individuos afrodescendientes y caucásicos, sino que, a pesar de la abolición de la esclavitud, dichas problemáticas se remiten a las estructuras colonialistas y capitalistas vigentes, y con ellas sus narrativas ideologizadas. Nunca renuncia a problematizar y analizar la dimensión de clase.

Al comparar el estudio de Grüner con el de Fanon, es posible encontrar intersecciones y diferencias interesantes. En el caso expuesto por Grüner se analiza un proceso de constitución de sujeto revolucionario afrodescendiente, mientras que el análisis de Fanon presenta la perpetuación de la colonialidad de forma interiorizada en el sujeto afrodescendiente. Muy probablemente, la diferencia primordial entre la experiencia haitiana y la martiniquesa resultará que en la primera fueron las poblaciones esclavas las que abolieron la esclavitud, hicieron la revolución y lograron la independencia del país, mientras que en la segunda la abolición (y no la independencia, ya que a la fecha Martinica es un departamento de ultramar de la república francesa) se trató de una concesión de los amos. Esta diferencia es fun-

damental en la ruptura o continuidad de la interiorización de la esclavitud después de la época propiamente colonial.

Un punto coincidente, tanto en la interpretación de Grüner como en el análisis de Fanon, es que se critica la universalidad abstracta, dicha universalidad que en su discurso incluye a todo tipo de identidad, mas, en la práctica excluye a la mayor parte de personas. En este sentido, ambas posiciones no abortan la universalidad, sino que buscan radicalizarla. Cabe mencionar que aunque Fanon analiza la “cuestión racial” y su relación con la colonialidad no aboga por un “esencialismo racial”; es más, al final de su estudio no opta por “un mundo sin blancos”, sino por:

Que nunca el instrumento domine al hombre. Que cese para siempre el sometimiento del hombre por el hombre. Es decir, de mí por otro. Que se me permita descubrir y querer al hombre, allí donde se encuentre. El negro no es. No más que el blanco. Los dos tienen que apartar las voces inhumanas, que fueron las de sus respectivos ancestros, a fin de que nazca una auténtica comunicación. Antes de comprometerse en la voz positiva, hay un esfuerzo de desalienación para la libertad. (Fanon, 2009: 190)

En el campo político se señala a un rasgo propio de los sujetos afrodescendientes que es la potencial memoria histórica de haber tomado el poder incluso antes que criollos independentistas. Ello con el caso emblemático de la revolución haitiana y la posterior construcción de un nuevo país (Grüner; 2014: 170-171).

#### 4. Conclusiones

La modernidad-colonialidad genera múltiples sistemas; en este caso se expuso la colonialidad del poder que clasifica a las personas en “razas” y las estratifica en modos específicos de trabajo y la blanquitud que impone un comportamiento en aras de una supuesta productividad de la raza “blanca”. Dichos sistemas se complementan y son interdependientes.

Las narrativas y el contenido de tales categorías son meras ficciones en tanto que carecen de fundamento material: la “raza” (así como el género) frente a lo biológico y la blanquitud frente a lo económico. Sin embargo, generan cierta materialidad que determina las relaciones y dinámicas llevadas a cabo en el orden moderno-colonial, por lo que acontece una reconfiguración de las múltiples identidades. Las identidades originarias como “indígenas” y las afrodescendientes como “negras” se tratan de condiciones modernas, y por tanto coloniales.

Lo anterior es fundamental para entender que estos sistemas además de generar estructuras e instituciones también se incrustan en las dinámicas y praxis de las personas.

Cabe hacer hincapié que aunque formal y jurídicamente ya terminó un orden político colonial (gracias a los procesos de independencias en gran parte de los países de nuestra América) ello no significa que lo escrito anteriormente haya dejado de ser vigente. Los sistemas político-económicos de la modernidad no han sido desmontados de forma cabal, por lo que de modo un tanto velado permean muchas de nuestras instituciones y estructuras sociales. Peor aún, de forma menos consciente los tenemos introyectados y les continuamos reproduciendo. No obstante, lo anterior no significa que no haya salida. Los diálogos interculturales, las convivencias interétnicas y la construcción del “buen vivir” son horizontes que posibilitan el desmantelamiento estas estructuras, asimismo estos desde la construcción de estos horizontes deseados es necesario tener en cuenta dichas condiciones estructurales de dominación y exclusión, y procurar explícitamente su superación.

**REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS**

- Díaz-Polanco, H. (2015). Pueblos indios en los estados nacionales. En H. Díaz-Polanco, *El jardín de las identidades. La comunidad y el poder* (pp. 99-134). México. Orfilia Valentini.
- Echeverría, B. (2010). Imágenes de la blanquitud. En B. Echeverría, *Modernidad y blanquitud* (pp. 57-86). México. Era.
- Echeverría, B. (2005). El ethos barroco. En B. Echeverría, *La modernidad de lo barroco* (pp. 32-56). México. Era.
- Fanon, F. (2009). *Piel negra, máscaras blancas*. Madrid. Akal.
- Gómez, D. (2014). *Calibán en cuestión. Aproximaciones teóricas y filosóficas desde nuestra América*. Bogotá. Desde abajo.
- González, P. (2015). Las etnias coloniales y el estado multiétnico. En P. González, *De la sociología del poder a la sociología de la explotación. Pensar América Latina en el siglo XXI* (pp. 293-309). México. CLACSO/Siglo XXI.
- Grüner, E. (2014). De la Revolución haitiana al debate sobre la “negritud”: un tema insospechado para la Teoría Crítica. J. Gandarilla, *América Latina y el Caribe en el cruce de la modernidad y la colonialidad* (pp. 145-172). México, UNAM.
- López, F. (2015). *Autonomías y derechos indígenas en México*. San Luis Potosí. CENEJUS/UASLP.
- Quijano, A. (2014). Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina. En A. Quijano, *Cuestiones y horizontes. De la dependencia histórico-estructural a la colonialidad/descolonialidad del poder* (pp. 777-832). Buenos Aires. CLACSO.
- Quijano, A. (2001). Colonialidad del poder, cultura y conocimiento en América Latina. En W. Mignolo (comp.), *El eurocentrismo y la filosofía de la liberación en el debate intelectual contemporáneo* (pp. 117-131). Buenos Aires. Ediciones de Signo/ Duke University.
- Villoro, L. (2012). Del estado homogéneo al estado plural. En L. Villoro, *Estado plural, pluralidad de culturas* (pp. 13-71). México. UAEH/El Colegio Nacional.

