



ligación

Revista de Ciencias Sociales y Humanidades



DOSSIER

La raíz diversa del Giro Descolonial: genealogías, prácticas y discursos

RELIGACIÓN

Revista de Ciencias Sociales y Humanidades

Vol. II • No. 5 • MARZO 2017

ISSN 2477-9083

Fundador y Editor en Jefe

Roberto Simbaña
roberto.simbana@gmail.com

Coordinadora Editorial

Carolina Díaz Rubiano
hcarolinadiaz@gmail.com

Consejo Editorial

Hernán Eduardo Díaz
Daniela González
Belén De La Torre
Daniel Jara
Ana Belén Benalcázar
Carlos Gil de Pérez-Aradros

Diseño y diagramación

María Camila Torres
Fotografía de portada: Roberto Africano

El contenido de los artículos que se publican en RELIGACIÓN, es responsabilidad exclusiva de sus autores y el alcance de sus afirmaciones solo a ellos compromete.

Religación

Revista de Ciencias Sociales y Humanidades

© Religación 2017

(+593) 984030751
(00593) 25124275

info.religacion@gmail.com
http://revista.religacion.com

@Religacion_AL

Molles N49-59 y Olivos
Código Postal: 170515
Quito, Ecuador

www.religacion.com

Revista de investigación de periodicidad trimestral publicada por el Centro de Investigaciones en Ciencias Sociales y Humanidades desde América Latina (RELIGACIÓN), se encarga de difundir trabajos científicos de investigación con un enfoque latinoamericano.

Religación

CENTRO DE INVESTIGACIONES

en Ciencias Sociales y Humanidades desde América Latina



Religación. Revista de Ciencias Sociales y Humanidades.- Quito, Ecuador. Centro de Investigaciones en Ciencias Sociales y Humanidades desde América Latina, 2017

Enero - Marzo 2017

Trimestral - marzo, junio, septiembre, diciembre

ISSN: 2477-9083

1. Ciencias Sociales, 2 Humanidades, 3 América Latina



»**Ana María Stuvén**

• *Pontificia Universidad Católica de Chile*

»**Caio Vasconcellos**

• *Universidade Estadual de Campinas - Brasil*

»**Susana Dominzain**

• *Universidad de la República Uruguay*

»**Ethel García Buchard**

• *Universidad de Costa Rica*

»**Francisco Carballo**

• *Goldsmiths, University of London*

»**Gaya Makaran**

• *Universidad Nacional Autónoma de México*

»**Jaime Ortega**

• *Universidad Nacional Autónoma de México*

»**María Cecilia Colombani**

• *Universidad de Morón - Argentina*

»**Michel Goulart da Silva**

• *Instituto Federal Catarinense-Brasil*

»**Natalia Fischetti**

• *Instituto de Ciencias Humanas, Sociales y Ambientales, CONICET-Argentina*

»**Óscar Loureda Lamas**

• *Universidad de Heidelberg - Alemania*

»**Teresa Cañedo-Argüelles F**

• *Universidad de Alcalá - España*

»**Ramiro Fuenmayor**

• *Centro de Investigaciones y estudios políticos - estratégicos (CIEPES - Venezuela)*

»**Yuri Rodríguez González**

• *Fundación Alejo Carpentier - Cuba*

Aparece en:

Red de bibliotecas virtuales de Ciencias Sociales de América Latina
LatAmPlus Full-Text Studies Online
Directory of Research Journal Indexing
Asociación de Revistas Académicas de Humanidades y Ciencias Sociales
Scientific Indexing Services
Academic Resource Index ResearchBib
International Institute of Organized Research
Biblioteca Nacional de Colombia
ResearchH Journals & Authors
science library index
International Scientific Indexing

SUMARIO

RELIGACIÓN

Revista de Ciencias Sociales y Humanidades

Vol. II • No. 5 • Marzo 2017

ISSN 2477-9083

DOSSIER

- 9 *Presentación*
La raíz diversa del “giro descolonial”: genealogías, prácticas y discursos
Jaime Ortega Reyna
- 20 El giro al valor de uso y la reciprocidad en la crítica filosófica latinoamericana
Moisés Martínez Gutiérrez
- 33 Racismo o colonialidad del saber en la historiografía brasileña, de Francisco Varnhagen a Gilberto Freyre
Gerson Galo Ledezma Meneses
- 52 Realismo decolonial: ética, política y dialéctica de Fanon y Dussel
George Ciccariello-Maher
- 84 Milicias coloniales durante el Siglo XVIII novohispano. El papel de la población negra en la defensa de la Costa del Golfo de México. Una perspectiva decolonial
Jairo Eduardo Jiménez Sotero
- 100 Revisitar el concepto de modernidad en el pensamiento nuestroamericano: una aproximación descolonizadora
Francisco Octavio López López
- 122 La metamorfosis Kafkiana y el nudo arguediano elementos para repensar la modernidad en Aníbal Quijano
Víctor Hugo Pacheco Chávez
- 138 Sycorax, Canibalesa y Titubá: mujeres rebeldes ante la imposición colonial
Gabriela González Ortuño

SUMARIO

FOTOENSAYO

- 154 En potro vamos
Roberto Africano

SECCIÓN GENERAL

- 169 La estructura del campo del poder en Ecuador y su reconfiguración por el gobierno de Rafael Correa
Pierre Gaussons
- 193 Violaciones graves a derechos humanos, reparación simbólica y medidas de satisfacción: una revisión
José Manuel Bezanilla, Ma. Amparo Miranda
- 207 Wenceslao Morales: Aculturación entre ideales y experiencias de vida
Joaquim Filipe Peres de Castro
- 237 Esclavitud, colonialismo y racismo discursivo en América Latina
Esther Pineda G

RESEÑA

- 257 Sobre a censura - John Maxwell Coetzee
Rodrigo Conçole Lage
- 261 Próximas Convocatorias
- 263 Normas para presentación de trabajos

SUMMARY

RELIGACIÓN

Revista de Ciencias Sociales y Humanidades

Vol. II • No. 5 • Marzo 2017

ISSN 2477-9083

DOSSIER

- 9 The diverse root of the “Decolonial Turn”: genealogies, practices and speeches
Jaime Ortega Reyna
- 20 The shift to use-value and reciprocity in Latin American philosophical critique
Moisés Martínez Gutiérrez
- 33 The racism or coloniality of know in the Brazilian historiography, of Francisco Varnhagen to Gilberto Freyre
Gerson Galo Ledezma Meneses
- 52 Decolonial realism: Ethics, politics and dialectics in Fanon and Dussel
George Ciccariello-Maher
George Ciccariello-Maher
- 84 Colonial Militias during the century XVIII in New Spain. The role of the black population in defense of the Gulf coast of Mexico. A decolonial perspective
Jairo Eduardo Jiménez Sotero
- 100 Revisiting the concept of modernity in the Neohumanist thought: a decolonizing approach
Francisco Octavio López López
- 122 The Kafkaian metamorphosis and the Arguediano knot: elements to rethink the modernity in Aníbal Quijano
Víctor Hugo Pacheco Chávez
- 138 Sycorax, Cannibal Woman and Tituba: rebellious Women against Colonial Imposition
Gabriela González Ortuño

SUMMARY

PHOTESSAY

154 *Roberto Africano*

GENERAL SECTION

169 The structure of the field of power in Ecuador and its reconfiguration by Rafael Correa government

Pierre Gaussons

193 Serious violations to human rights, symbolic repair and satisfaction measures: a review

José Manuel Bezanilla, Ma. Amparo Miranda

207 Wenceslau de Morães: acculturation between ideals and life experiences

Joaquim Filipe Peres de Castro

237 Slavery, colonialism and discursive racism in Latin America

Esther Pineda G

REVIEW

257 SOBRE A CENSURA - John Maxwell Coetzee

Rodrigo Conçole Lage

261 *Próximas Convocatorias*

263 *Normas para presentación de trabajos*



Introducción

Religación. Revista de Ciencias Sociales y Humanidades, es una revista académica de periodicidad trimestral, editada por el Centro de Investigaciones en Ciencias Sociales y Humanidades desde América Latina, centro asociado a CLACSO.

Revista Religación, pretende ser un espacio abierto para el debate y construcción del pensamiento latinoamericano en el campo de las Ciencias Sociales y Humanidades, destinado a profesionales, investigadores, estudiantes y académicos que tengan interés en el estudio de la realidad de nuestra Abya Yala con un enfoque decolonizador.

Se encarga de difundir trabajos científicos de investigación producidos por los diferentes grupos de trabajo del Centro de Investigaciones, así como trabajos de investigadores nacionales e internacionales externos. Tiene su sede en Quito, Ecuador, maneja áreas que tienen relación con la: Ciencia Política, Educación, Religión, Filosofía, Antropología, Sociología, Historia y otras afines.

M.Phil Roberto Simbaña Q
Director



Dossier

Vol II • No 5

La raíz diversa del “giro descolonial”: genealogías, prácticas y discursos

The diverse root of the “Decolonial Turn”: genealogies, practices and speeches

Jaime Ortega Reyna¹
UNAM – MÉXICO

Un conjunto variado y multiforme de voces componen lo que hoy denominamos “giro descolonial”. La realización de estudios que se han abocado a construir su genealogía ha venido creciendo año con año, trazando así múltiples vías de exploración de un fenómeno intelectual que se detecta como fundamental en la producción de las ciencias sociales, la historia, la crítica literaria, la producción filosófica y otros campos de la investigación. Y es que, desde la perspectiva que se le ubique, resulta crucial captar los cruces y quiebres de un conjunto de discursos que han roto las fronteras disciplinarias, que han planteado nuevas preguntas a viejos problemas o bien que han iniciado líneas de investigación novedosas.

Según uno de los más recientes trabajos que han abrevado en la disposición de una genealogía, el de José Gandarilla (2016), se habría transitado de lo poscolonial a lo descolonial a través de la construcción de un archivo que ha recurrido a fuentes de lo más diversas, aunque colocando un énfasis importante en la conexión atlántica que dio origen a la modernidad. El primero de estos discursos habría nacido, como bien se sabe, en los estudios subalternos de la India, en un diálogo productivo con los estudios culturales y con la historia social. Los estudios subalternos de la India habrían sido subsumidos en los estudios poscoloniales, una versión mucho más amplia, que ha sido problematizada por autores como Stuart Hall. La recepción de esta problemática habría encontrado un nicho productivo a través de un conjunto de planteamientos que buscaron alternativas conceptuales en la crítica de los principales dispositivos de análisis que se habían desplegado en América Latina durante el siglo XX. El desarrollo de lo poscolonial y el nacimiento de lo descolonial han compartido un espacio teórico común, con perspectivas compartidas y en algunos casos con matices que los diferencian. Podemos decir que ambos discursos han puesto en cuestión los

¹ Actualmente ocupa la Coordinación de investigación en el Centro de Estudios Sociológicos de la FCPyS de la UNAM. Es miembro del Sistema Nacional de Investigadores, Nivel 1.
Correo electrónico: jaime_ortega83@hotmail.com

instrumentos de la teoría crítica que se produjeron de forma predominante en gran parte de la tradición del pensamiento moderno.

En estas breves páginas que sirven de introducción del número monográfico de *Religación* asentamos algunas líneas de eso que se ha denominado popularmente “giro descolonial” o como algunos han preferido bautizar como opción descolonial. Nos interesa señalar la raíz diversa de estas propuestas de lectura de la unidad de lo moderno/colonial, colocando un énfasis importante en que dicha pluralidad no puede ser cancelada a la manera simplificadora como hace un Carlos Antonio Aguirre, mostrando profundo desconocimiento de la discusión y una gran cantidad de pre-juicios. Al mostrar la diversidad de posibilidades y de verdades, pretendemos centrar el foco de atención en las múltiples respuestas que se da ante una problemática que conoca al relevo de sentido de los instrumentos con los que contamos para el asedio de la modernidad y la colonialidad.

Lo que se juega en el programa de investigación modernidad/colonialidad (tal como lo nombró el antropólogo Arturo Escobar, otro autor referente), matriz de la que se desprende el “giro descolonial”, pone en el centro de la discusión el carácter constitutivamente colonial de la modernidad, su imbricación y su unidad. Dos caras de un proceso que se ha desplegado con potencia desde el siglo XVI. La “herida colonial” o la “colonialidad del poder” establecen las formas de organizar el mundo a través de dispositivos de control y poder que atraviesan relaciones de “raza”, clase y género. Esa imbricación resulta crucial no sólo para los análisis de las formas específicas de dominación, sino también para el ejercicio epistemológico correspondiente. Estos señalamientos orillan a replantear un conjunto de matrices, tanto históricas como teóricas, que han permitido superar algunos de los puntos ciegos de las principales corrientes de interpretación e intervención que circularon en el siglo XX. La disposición crítica de las herencias moderno/coloniales también han abierto boquetes en las tradiciones más asentadas en las certezas del eurocentrismo, han insistido en la ruptura con las concepciones lineales del tiempo y han permitido “provincializar a Europa”, es decir, poner en cuestión los universales abstractos y mostrar con ello lo constitutivo del “lado oscuro” de la modernidad.

Con el cuestionamiento de lo moderno/colonial se pone en cuestión la forma teleológica de relatar el horizonte de la razón, así como el

cuestionamiento de las tareas políticas que asumieron los discursos críticos: se comenzaba a abandonar la idea reguladora de que la tarea de la crítica era realizar llevar la modernidad a su plenitud pues ella se encuentra inconclusa o traicionada. También se cuestionó el lugar de lo que se ha denominado la América Latina, mostrando que la producción de este concepto era de por sí un legado de la concepción moderno/colonial.

Así, los dispositivos de conocimiento de la realidad “latinoamericana”, han sido asediados de formas diversas a partir de la emergencia de estos discursos. Walter Dignolo, por ejemplo, procedió al cuestionamiento de la “poscolonialidad”, abriendo la posibilidad de hablar del “posoccidentalismo”. Sobre la base de trabajos como los de Gloria Anzaldúa o Fernando Coronil, Dignolo insistió en la necesidad de construir categorías no imperiales para desafiar la poderosa alianza entre conocimiento y poder legada por Occidente. Todo ello le ha permitido ubicar la categoría de geopolítica del conocimiento de forma crucial para encarar los debates sobre el conocimiento, como por ejemplo lo hizo en su obra *La idea de América Latina*.

11

Por su parte Santiago Castro-Gómez adhirió en los primeros noventa a un cierto “posmodernismo de oposición” (asumiendo que la posmodernidad no era otra cosa que la condición de realización plena de la modernidad y el imperio totalizante del capital) procediendo a criticar lo que consideraba eran las dos herramientas fundamentales que en América latina se utilizaban para el cultivo de la teoría crítica: la historia de las ideas y la filosofía de la liberación. Desde un conocimiento profundo de la obra de Foucault, el filósofo colombiano realizó en su *Crítica de la razón latinoamericana* un ejercicio de crítica a las formas trascendentales e historicistas, así como lo que él consideraba algunas de sus consecuencias más evidente: el establecimiento de una categoría absoluta como la de “exterioridad”, la centralidad de la identidad “latinoamericana” como algo esencial y por supuesto la pervivencia de una noción del sujeto propia de las filosofías de la conciencia del siglo XIX.

Por su parte Ramón Grosfoguel, otro de los autores más citados cuando se habla del “giro” u opción descolonial, ha realizado un importante trabajo de crítica al eurocentrismo de la economía política, adhiriendo a las formas de plantear la problemática desde el sistema-mundo. Posteriormente su trabajo se ubicó en el desarrollo del concepto de la

“zona del no-ser” y sobre todo en el desarrollo de la relación entre horizonte trans-moderno y descolonización. Para Grosfoguel el proyecto descolonial era no el que “cumplía” a cabalidad la modernidad, sino el que realizaba la descolonización trunca en el siglo XX.

Por otra parte, tenemos a los autores que se les ha identificado más con el marxismo. A finales de los años ochenta, cuando esta corriente se encontraba en su mayor crisis, algunos autores continuaron desarrollándolo hasta converger con la crítica al eurocentrismo. Evidentemente resaltan los nombres de Aníbal Quijano y Enrique Dussel, quien, lejos de abandonar por completo el marxismo, lograron empalmar la crítica realizada por Marx a la modernidad hacia algunas veredas más productivas. El primero colocó su lectura de Mariátegui en sintonía con la búsqueda de una nueva racionalidad y estableció que la colonialidad era un patrón de poder mundial. El segundo abrió la discusión con su texto 1492: el encubrimiento del otro (en otras ediciones apareció como “el encubrimiento del indio”) y lo llevó a finales de los noventa en su *Ética de la liberación en la edad de la globalización y de la exclusión* a plantearse la necesidad de construir una historia no eurocentrada, proyecto que finalmente verá a luz en el primer tomo de la *Política de la liberación*. Ambos hicieron énfasis en la dimensión colonial como elemento constitutivo de la modernidad e incluso como sobredeterminante de algunos de los registros reconocidos como exclusivamente modernos, como lo fue el de clase. Quijano heredó el concepto de “colonialidad del poder”, que ha sido punto de partida para hablar de la “colonialidad del conocimiento” o de la “colonialidad del ser”, siendo uno de los autores más importantes para poder plantear la crítica de lo moderno/colonial. El diálogo con el marxismo ha sido crucial, aunque tenso, sólo algunas obras han retomado abiertamente la necesidad de proseguir la crítica de Marx al capitalismo, al tiempo que se procedía a realizar la crítica del eurocentrismo de una gran parte del marxismo, particularmente del asociado a la II Internacional. Este diálogo se expresa en obras como *Asedios a la totalidad* (2012) de Gandarilla o en *La bárbara Europa* de Montserrat Galcerán (2016) y de manera crítica en autores como Eduardo Grüner quien ha insistido en el tema colonial a partir de su lectura de *El Capital* (2015) o Armando Bartra, un gran conocedor del mundo campesino, en su obra más reciente, *La clave está en los márgenes: hacia un marxismo mundano*, incorpora críticamente algunas de estas discusiones.

12

Desde diversas fuentes el “giro” descolonial ha marcado su ruta en la conformación de un archivo propio, ha entablado con un trabajo teórico importante, algunos elementos para conformarse como tradición. Destacan de manera sobresaliente dos registros: los que han insistido en la tradición caribeña anti colonial y los que han abrevado en las teorizaciones a partir de la politicidad de los pueblos y comunidades indígenas, particularmente en el área Andina, aunque también se han mantenido cerca de la impronta zapatista del sur de México.

El trabajo sobre este archivo ha dejado ya numerosos frutos, como por ejemplo, un constante proceso de producción a partir de las obras de Aimé Césaire (2006) y Frantz Fanon (2009), así como un énfasis en el proceso de la revolución haitiana como un ejemplo de la descolonización en la historia. Sobre la obra de Fanon destacan las obras de Alejandro de Oto, Ramón Grofoguel, Sylvia Wynter, Agustín Lao-Montes, Lewis Gordon y Nelson Maldonado-Torres. Sobre la revolución haitiana destaca el trabajo de Michel-Rolph Trouillot y desde un marxismo muy sugerente el trabajo de Eduardo Grüner. A ello hay que sumar la recepción positiva de la obra de Achille Mbembe, *Crítica de la razón negra*, prologada por Verónica Gago y Juan Obarrio.

13

En tanto que para el mundo andino ha sido sobre todo la emergencia de los movimientos que apuntaban a la plurinacionalidad los que ganaron mayor relevancia en la modificación de conceptos y prácticas. Quizá sería pertinente señalar que el “giro descolonial” en estos países se encuentra en estado práctico, producto de las movilizaciones sociales y después de las transformaciones estatales ocurridas en la zona desde hace más de una década. Junto a ello la persistencia del zapatismo como un ejemplo de una “política otra” (para algunos comunitaria, para otros más bien autonomista, pero también considerada pos-occidental y generalmente aceptada como no-capitalista) ha sido fundamental para nutrir la veta de lo comunitario y la posibilidad de construir una pluralidad epistemológica que el eurocentrismo no permite.

Finalmente, el feminismo descolonial ocupa un lugar central en los debates contemporáneos y su campo de acción se ha ampliado de una manera sobresaliente. Desde distintos puntos de vista se ha entrado al cuestionamiento de las relaciones entre clase/género/raza: lo han hecho así el feminismo negro, el comunitario, el descolonial. Este sin duda es ya un campo que ha conquistado plenamente su lugar en las

ciencias sociales contemporáneas y su producción crece año con año, recogiendo vastas tradiciones de resistencia. Un trabajo monográfico sobre este campo es ya un reto para las estudiosas contemporáneas.

Un caudal de textos han comenzado a circular, señalando las múltiples historias de reuniones, congresos y encuentros (Pachón, 2008). Para las y los lectores que comienzan a andar el camino servirá mucho ubicar aquellos en que se concentran ciertos nodos de discusión. En 1998 la aparición de *Teorías sin disciplina: latinoamericanismo, poscolonialidad y globalización en debate*; siguió en el año 2000 la aparición de *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales*, coordinado por Edgardo Lander se convirtió en una referencia obligada de estos debates. En 2004 apareció en México *Modernidades coloniales: otros pasados, historias presentes*, compilado por Saurabh Dube, Ishita Banerjee-Dube y Walter Dignolo, Para 2007 la compilación hecha por Santiago Castro-Gómez y Ramón Grosfoguel, *El giro descolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*, muestra ya las ampliaciones de las fronteras que el discurso descolonial tuvo y la puesta en práctica de la crítica epistemológica.

Terminada la primera década del siglo XXI la producción eclosionó en varias direcciones. Desde 2009 la intervención de Juan Blanco marco un tránsito entre lo poscolonial y lo descolonial en su Cartografía sobre el pensamiento contemporáneo. En tanto que los trabajos de Karina Bidaseca sobre el feminismo y su descolonización, así como la compilación hecha por la misma titulada *Genealogías críticas de la colonialidad en América Latina, África y Oriente* que apareció bajo el sello de CLACSO en 2016 expresan diversas configuraciones de lo colonial, no restringidas en América Latina. En Chile se publicaron las memorias del congreso *Colonialidad/decolonialidad del poder/saber: miradas desde el sur*, que reúne sugerentes intervenciones desde distintas disciplinas. El ya citado José Gandarilla también presentó recientemente *La crítica en el margen*, en donde también es posible rastrear otras vías para hacer crítica de lo moderno/colonial. Así mismo, otras tradiciones de pensamiento, como por ejemplo la que representa el autor italiano George Ciccariello-Maher, han comenzado a intervenir en los debates, como lo muestra la aparición a finales de 2016 de su *Decolonizing dialectics*.

Todo este material disponible, así como los desplazamientos de un campo de investigación deben llevar a preguntarnos qué fue lo que

pasó en la última década en la región que permitió una ampliación tan importante. Entre las múltiples posibilidades habría que poner énfasis en la emergencia y crisis del “progresismo”, como un elemento explicativo de los despliegues conceptuales dados al interior del “giro descolonial” o compartiendo fronteras con él. La apertura de un discurso descolonizante en países como Bolivia o Ecuador o la apuesta por la reconstrucción de lo “nacional-popular” como una veta fundamental de la politicidad de los pueblos, resulta crucial para entender los desplazamiento y ciertos cambios de coordenadas. La emergencia de poderosos movimientos sociales y después su cristalización en formas gubernamentales que hoy han entrado en crisis, es parte del recorrido del “giro descolonial” o al menos un elemento explicativo de los múltiples rostros que hoy presenta.

Conscientes de estas y otras posibilidades, el primer número de Religación de este 2017 se aboca a dar entrada a algunas de las posibilidades productivas que este discurso tiene. Los textos que se ofrecen en este número abordan temas historiográficos, filosóficos y feministas. Dentro de un marco explicativo más general el texto Moisés Martínez abreva de la obra de Bolívar Echeverría para comprender la importancia del concepto de valor de uso con respecto a la constitución de la “modernidad capitalista”, colocando énfasis en el código societal que permite significar un conjunto de estrategias de reproducción de la vida, tanto en su dimensión cualitativa como en la abstracta. Por su parte Gerson Galo Ledezma asedia la obra de dos importantes historiadores brasileños del siglo XIX y del siglo XX cuyas obras son interrogadas desde la noción del colonialidad, realizando con ello un ejercicio de geo-política del conocimiento y cuestionando las concepciones eurocentradas que actúan dentro de los textos historiográficos. El texto de George Ciccariello-Maher, reconocido académico de la Universidad de Drexel en Filadelfia, aborda a dos autores claves para la temática descolonial: Frantz Fanon y Enrique Dussel, cuyas obras son interrogadas desde los debates del realismo, proporcionándonos un ejercicio de diálogo con otras teorías políticas contemporáneas.

Con el texto “Milicias coloniales durante el siglo XVIII novohispano”, Jairo Eduardo Jiménez nos ubica dentro de lo que se ha denominado la “inflexión decolonial”, base sobre la cual el autor teje el entramado histórico-político y militar de la defensa del Golfo en relación directa con la participación de la población negra. En “Revisitar el concepto de modernidad en el pensamiento nuestroamericano...” se propone

una sugerente lectura de una tradición iniciada con José Martí (la de Nuestra América) desde la perspectiva de la descolonización, dando paso con ello al diálogo y tensión de posturas que aunque se insisten como separadas aún mantienen vínculos que pueden ser explorados con el debido trabajo teórico. En “La metamorfosis kafakiana y el nudo arguediano...” Víctor Hugo Pacheco se coloca en discusión de un autor clásico para nuestra temática: Aníbal Quijano. Explorando los dilemas y tensiones de la década de los ochenta en el Perú, Pacheco capta la relación que existe entre la concepción de la modernidad de Quijano con respecto a los principales dilemas políticos del área andina: la democracia, la identidad y la relación con el capitalismo. Finalmente, el número cierra con la intervención de Gabriela González quien en una línea desprendida del Calibán de Fernández Retamar (y con ello las múltiples lecturas de *La tempestad* de Shakespeare) explora la intervención feminista que se hace de dicha discusión a partir de la novela de Marysé Conde, centrando la atención en la figura de la bruja Sycorax. En ella se expresa la resistencia y la posibilidad de movilizar poderes y saberes soterrados.

Agradezco a *Religación. Revista de Ciencias Sociales y Humanidades* por todo el apoyo dado para organizar este número.

16

Fecha de recepción: febrero 2017
Fecha de aprobación: marzo 2017

REFERENCIAS:

Bartra Armando. (2016) La clave está en los márgenes: hacia un marxismo mundano. México. UAM-X.

Bidaseca Karina y Vázquez Vanesa. (2011) Feminismo y poscolonialidad. Buenos Aires. Libro de Godot.

Bidaseca Karina. (2016) Genealogías críticas de la colonialidad en América Latina, África y Oriente. Buenos Aires. CLACSO.

Blando, Juan. (2009). Cartografía sobre el pensamiento contemporáneo. Guatemala. Universidad Rafael Landívar.

Castro-Gómez, Santiago y Mendieta Eduardo (comp.). (1998) Teorías sin disciplina: latinoamericanismo, poscolonialidad y globalización en debate. México. Porrúa.

Castro-Gómez, Santiago y Grosfoguel Ramón (comp.). (2007) El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global. Bogotá. Siglo del Hombre Ediciones.

Castro-Gómez, Santiago. (2011) Crítica de la razón latinoamericana. Bogotá. Universidad Pontificia Javeriana.

Césaire, Aimé. (2006) Discurso sobre el colonialismo. Madrid. Akal.

Ciccarriello-Maher, George. (2016) Decolonizing dialectics. Durham. Duke University Press.

Dube Saurabh, Banerjee Ishita y Mignolo Walter (eds.). (2004) Modernidades Coloniales: otros pasados, historias presentes. México. El Colegio de México.

Dussel, Enrique. (1994) 1492: el encubrimiento del otro. Hacia el origen del mito de la modernidad, México. Colegio Nacional de Ciencias Políticas y Administración Pública.

Dussel, Enrique. (2007) Política de la liberación: historia mundial y crítica. Madrid. Akal.

Fanon, Frantz. (2009) Piel negra, máscaras blancas. Madrid. Akal.

Galcerán, Montserrat. (2016) La bárbara Europa: una mirada desde el postcolonialismo y la descolonialidad. Madrid. Traficantes de sueños.

Gandarilla, José (2012). Asedios a la totalidad. Poder y política en la modernidad desde un encare decolonial. México. Antrophos.

Gandarilla, José. (2016) *Teorías poscolonial y encare decolonial: hurgando en sus genealogías. La crítica en el margen: hacia una cartografía conceptual para rediscutir la modernidad*. México. Akal.

Grüner, Eduardo. (2010) *La oscuridad y las luces: capitalismo, cultura y revolución*. Buenos Aires. Edhasa.

Grüner, Eduardo. (2015) *La crítica de la razón colonial, la esclavitud moderna y la contra-modernidad en el capítulo XXIV de El Capital. El Pensamiento de Marx en el siglo XXI: memorias del primer Seminario Internacional*. Bogotá. Universidad Nacional de Colombia.

Lander, Edgardo. (2000) *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales*. Buenos Aires. CLACSO.

Mbembe, Achille. (2016) *Crítica de la razón negra*. Buenos Aires. Futuro Anterior.

Pachón Soto, Damián. (2008) *Nueva perspectiva filosófica en América Latina: el grupo Modernidad/colonialidad*. *Ciencia Política*, No. 5, Universidad Nacional de Colombia, enero-junio, 8-35.

Solano, José (comp.). (2012) *Colonialidad/decolonialidad del poder/saber: miradas desde el sur*. Valdivia. Universidad Austral de Chile

Trouillot, Michel-Rolph. (1985) *Nation, State, and Society in Haiti, 1804-1984*. Whashington. Woodrow Wilson International Center for Scholars.

18

El giro al valor de uso y la reciprocidad en la crítica filosófica latinoamericana

The shift to use-value and reciprocity in Latin American philosophical critique

Moisés Martínez Gutiérrez¹
UNAM – MÉXICO

RESUMEN

El concepto de valor de uso es recuperado en este artículo, cuya finalidad es mostrar su importancia en el discurso crítico de la filosofía económica latinoamericana. Así mismo, la reciprocidad, como principio y forma de organización de la sociedad, muestra otro horizonte de las relaciones económicas: el bien común. El referente de los participantes en las relaciones de reciprocidad son los valores compartidos. Por lo tanto, la economía no es determinante sino determinada. Ambos, valor de uso y reciprocidad, se contraponen al intercambio y el valor económico. Aunque no hay una teoría que los relacione hasta ahora, es necesario profundizar en sus aspectos característicos, ya que de este modo es posible detectar sus convergencias y divergencias fundamentales.

Palabras clave: valor de uso, reciprocidad, intercambio, valor simbólico.

ABSTRACT

The concept of use-value is retrieved in this article whose purpose is to show its importance in the critique of Latin American economic philosophy. Likewise, reciprocity, as principle and form of organization of society, shows other horizon of economic relationships: the common good. The referent of participants in reciprocal relationships are shared values. Therefore, the economy is not determinant but determined. Both, use-value and reciprocity, are opposed to free trade and economic value. Although there is no theory that link them so far it is necessary to go more deeply into its characteristic aspects since in this way it is possible to detect their fundamental convergences and divergences.

Key words: use-value, reciprocity, free trade, symbolic value.

¹ Estancia doctoral en el Centro de investigaciones sobre América Latina y el Caribe (CIALC-UNAM). Maestro en Sociología Rural. Profesor adjunto en el posgrado en Estudios Latinoamericanos (UNAM). Coordinador del Diplomado en Filosofía Económica Latinoamericana (Uach-UNAM). Correo electrónico: mmgu76@gmail.com.

Introducción

Con la formalización y globalización de la economía de mercado, las preferencias sustituyeron a las necesidades (el sustento del hombre) y la sociedad fue adjetivada por su modo particular de operar. En la relación de intercambio, cada uno es un extraño que es guiado por el interés; de este modo se define uno frente al otro. En dicho orden, la organización del proceso de producción/consumo ya no está bajo el control del sujeto social, en otras palabras, el compromiso social e histórico está ausente.

Las nuevas reglas, las del mercado de precios, fueron fundamentadas teórica y categorialmente, teniendo como eje la racionalidad del cálculo utilitario. Conceptos tales como eficiencia, competencia, equilibrio de mercado, etc., definieron un pensamiento unidimensional para la economía. De ahí la importancia de volver al concepto de valor de uso y al estudio de las relaciones de reciprocidad, a través de las obras de Franz Hinkelammert, Bolívar Echeverría y Dominique Temple. Autores que refieren a la economía en su complejidad real, simbólica y ética.

El valor de uso y la reciprocidad son centrales en la explicación de otro modo de hacer y ser del hombre; el valor de uso, como un valor vital y cultural, sustituye a la mercancía en calidad de valor de cambio; la reciprocidad igualitaria establece un vínculo de amistad, de confianza, etc., en oposición al vínculo de intereses comunes. En este sentido, ambos se complementan para dar razón de otra economía.

En los planteamientos teóricos de Hinkelammert y Echeverría están las bases para el análisis crítico del nuevo estrato de objetividad del valor de uso: su forma simbólica o significativa y su forma física consuntiva; otra posibilidad para el valor de uso, diferente al doble estrato de objetividad de la mercancía: la forma abstracta o valor y la forma real o concreta (una es condición de la otra). A la par, el concepto valor de uso halla en el estudio de las relaciones sociales de reciprocidad (previsto en los trabajos de Hinkelammert y Echeverría, y profundizado en la Teoría de la Reciprocidad de Temple) el origen de su vinculación y desarrollo.

El intercambio

Hoy, el intercambio es la forma de integración social dominante. En el ámbito académico se ha sobrevalorado su función particular: movilizar recursos con la finalidad de obtener un beneficio o utilidad, individual o colectivamente. Sin embargo, en dicha práctica, la reproducción física y la diversidad cultural del hombre pierden importancia. Al respecto, Polanyi (2009) afirma que “con anterioridad a nuestro tiempo nunca existió una economía que (...) estuviera controlada por los mercados (...) La ganancia y el beneficio obtenidos en el cambio nunca tuvieron anteriormente un papel tan importante en la economía humana” (71).

La idea de una entidad autónoma (el mercado de precios) que regula al sistema económico se expandió como un mito a partir del siglo XIX. Un mito que describe al hombre moderno civilizado por su inclinación natural al intercambio: el homo economicus es su figura representativa; culminación del ser humano que ha logrado determinar (y no ser determinado) un orden propio. Marx (1976) se refiere a él como el ideal burgués: “este individuo del siglo XVI-

21

II (...) aparece como un ideal (...) No como el resultado histórico, sino como el punto de partida de la historia (...) este individuo parecía conforme a la naturaleza (...) como puesto por la naturaleza” (p. 236).

Ya no será el orden *ethico* sino el orden económico el que proporcione una identidad al hombre y su lugar en la sociedad. “Fue casi imposible evitar la conclusión errónea de que, así como el hombre económico era el hombre real, así el sistema económico era realmente la sociedad” (Polanyi, 1994: 261). Este cambio nefasto hacia la soberanía del orden económico, caracterizado por el predominio de las relaciones de intercambio, supuso un cambio profundo en la sociedad: las reglas de convivencia social ya no son el referente en la organización de la actividad económica; las únicas reglas consideradas son las de la oferta y la demanda.

Antes del siglo XIX, la producción, la distribución y el consumo estaban determinados social y políticamente. Son dos los principios de conducta que, históricamente, ordenaron a la economía: la reciprocidad y la redistribución (Polanyi, 2009). La práctica de la reciprocidad siempre estuvo vinculada a las relaciones parentales y de amistad. En cambio, la práctica de la redistribución, eminentemente política, contribuía a mantener la unidad social. En general, toda práctica de intercambio fue limitada debido a su naturaleza des-unificadora. “Los factores limitadores surgen de todos los puntos del compás sociológico: costumbre y ley, religión y magia, contribuyen igualmente al resultado, que es limitar los actos de cambio” (Polanyi, 2009: 94). El temor a la división social y la des-humanización está presente desde la época de Jesús: “Jesús las ve [dichas prácticas] como dominio de un dios falso, Mamón contrario al reino de Dios que él anuncia” (Hinkelammert, 2007: 90). Muchos siglos después, el tema de la unidad social va a ser justificada (ideológicamente) por la economía de mercado a partir del interés general, que no es el bien común.

La formalización de la economía de mercado cambió las reglas de juego para la producción y el acceso a los recursos. En adelante, menciona Polanyi (1994), la subsistencia y la ganancia serán las nuevas razones de los productores y los consumidores. Por otra parte, para que funcionara efectivamente el mercado, la sociedad debía ser gobernada por sus principios: la competencia, el cálculo y la eficiencia.

Una vez que el sistema económico está organizado en instituciones separadas basadas en motivos específicos (...) la sociedad debe ser moldeada en forma tal que permita funcionar al sistema de acuerdo con sus propias leyes. Este es el significado de la afirmación (...) de que una economía mercantil solamente puede funcionar en una sociedad mercantil. (Polanyi, 2009: 90)

La prolongación de la finalidad del intercambio en la sociedad resultó en la prolongación de sus valores funcionales, entre ellos, el sacrificio. Solamente cuando los intereses logran coordinarse perfectamente (lo que se conoce como equilibrio del mercado), el beneficio es común. Por lo tanto, el ideal del mercado se vuelve el ideal de la sociedad: al cumplir con sus leyes se logra el mayor bien. En realidad, lo que se funda es el egoísmo generalizado. Pero este nunca es visto por la sociedad, ya que está envuelto de una espiritualidad que lo purifica: “Los intereses materiales tienen un significado de salvación, de amor, de servicio al otro”

(Hinkelammert, 2007: 88). Servicio y unidad, así se logra sacralizar las relaciones mercantiles. Impedirlo, dice Hinkelammert (2007), se vuelve una culpa.

Ahora bien, en el nuevo orden autorregulado, el movimiento de bienes y servicios no es sino el movimiento de las mercancías. El rostro concreto que adquieren es subordinado a su valoración económica. En otras palabras, para que el servicio capitalista opere es indispensable una otra forma de existencia de la mercancía, la cual autorice tal servicio.

En la sociedad mercantil, la forma natural del objeto está impedida de existir como realidad independiente y autónoma (...) El producto no puede convertirse directa e inmediatamente en valor de uso; para hacerlo debe esperar la autorización que viene de la mano oculta de la oferta y la demanda. (Echeverría, 1998a:15-16)

La utilidad del objeto, su valor de uso, ya no crea, por sí mismo, ningún tipo de relación en la sociedad de mercado. Esta es la razón por la que Marx no desarrolló la crítica a la forma natural de la mercancía. Así queda expuesto en los Grundrisse: “El valor de uso en esta indiferencia a la determinación económica formal, es decir, el valor de uso como tal, se halla fuera de la esfera de investigación de la economía política” (Marx, 1976: 22). Se entiende que el estrato concreto-cualitativo de la mercancía pasa a un segundo plano.

Como poseedores de mercancías, “existen los unos para los otros porque sus mercancías existen también” (Marx, 1976: 40). Esto significa un cambio radical en las relaciones económicas: lo que da forma a la relación es el objeto valorado capitalistamente y no el sujeto con necesidades y un horizonte *ético* propio. De este modo, la función vital y la dimensión cultural del valor de uso (su constitución heterogénea posibilita el cambio real) ya no están presentes en el intercambio.

23

Lo absurdo del intercambio es que lo producido no puede ser útil para nadie si no es, primero, determinado su valor económico. Habría que preguntarse si, además de la explicación que da Marx sobre la mediación del valor-trabajo en el intercambio, hay algo más que lo posibilite. En otras palabras, ¿las cosas realmente pueden ser intercambiadas? Para Baudrillard (2000), no hay manera de justificar el intercambio, ya que lo supuestamente intercambiado no tiene otro referente en el mundo. Si esto es así, no hay manera de des-doblar lo que es singular; no hay nada en la exterioridad que pueda representar fielmente lo intercambiado. Marx lo plantea como una contradicción inherente a la mercancía.

La magnitud de valor es la manera que tiene el capitalista de superar lo que no tiene modo de ser intercambiado, lo que es común a todas las cosas al relacionarse como mercancías y cuya expresión universal es el dinero. Pero, “Tras el canje del valor (...) de contrapartida invisible (...) cuyo apogeo es la economía virtual, tras el intercambio de algo encontramos siempre el intercambio de la nada” (Baudrillard, 2000: 15). El intercambio real no existe. O para decirlo en otros términos, lo relacionado es lo virtual. El que algo encuentre su mejor expresión en la quimera del valor, vuelve a ese algo, en algún momento, lo quimérico. Lo que parece ser el equivalente, en realidad no lo es, pues oculta lo que representa (que no es algo económico), liberándose de ello y continuando su propio curso de sentido. Al parecer, toda forma equi-

valente no puede escapar de su naturaleza contradictoria: en ella se expresa lo diverso como no-diverso.

Si bien no hay nada inherente (natural) a las cosas que permita igualarlas, esto no significa que no puedan ser relacionadas de algún modo. La cuestión es que se impuso un modo: el valor-trabajo. Al identificarse al hombre con la sustancia/esencia trabajo, el capitalismo dio la apariencia de que podía relacionar a los hombres (otra forma de ser semejantes) y las cosas, Castoriadis (1984). El ser es entonces ligado a una fundamentación económica: el ser productor de valor. Sin embargo, menciona Castoriadis (1984), tal fundamentación sólo podía explicar al intercambio simple, ya que la lógica del capital no contempla la justicia en términos de equivalencias; contrariamente, hay una diferencia, un plus de capital. Desde otro ángulo, la respuesta aristotélica a la pregunta por la justicia igualitaria considera lo social y no lo económico, pues lo primero o fundamental es el bien común. Al respecto, Castoriadis (1984) sostiene que Aristóteles hace de la igualación un asunto del *nomos* y no de la *physis*, es decir, el criterio de igualación y asignación lo establece la ley social; toda proporcionalidad así es fijada. El cuestionamiento que surge aquí es respecto al criterio de valor instituido.

Continuando. En el sistema referencial del libre cambio, la falacia del valor económico crea un desorden en la parte real de la economía. En principio, porque se cancela la posibilidad de la vida misma:

(...) una situación perversa en la que los seres humanos, para poder vivir, deben vivir contra sí mismos (...) un modo de vida que (...) condena a ésta a una autodestrucción sistemática (...) un modo de vida en el que (...) reproducirse es al mismo tiempo motilarse, sacrificarse, oprimirse y explotarse los unos a los otros. (Echeverría, 1998a: 9).

Desdoblándose en su contraparte, el valor de uso sigue el curso dialéctico del valor económico. Este será su destino. Desde lo real concreto a la expresión universal del valor, lo práctico o útil es abstraído.

El producto *deviene* (*wird*) mercancía; la mercancía *deviene* valor de cambio; el valor de cambio de la mercancía es su cualidad inmanente de dinero (*Geldeigenschaft*); esta cualidad suya de dinero (...) adquiere una existencia social universal, separada de las mercancías particulares y de su forma de existencia natural. (Marx citado por Dussel, 1991: 81)

De esta manera, en las relaciones de intercambio, la dimensión real de la economía ya no es determinante. La distinción que hace Polanyi (1976) entre el significado real y el significado formal de la economía es fundamental para llegar a comprender la nueva realidad económica. En su significado formal, arguye Polanyi (1976), la racionalidad que prima es la de los precios, es decir, el sustento del hombre gira en torno a la mejor elección teniendo en cuenta que los recursos son escasos. Al ser los precios el referente de la acción económica en el mercado, se pierde la importancia de los bienes en sí (no sustituibles), el trabajo concreto que los crea y las diversas necesidades del hombre. De ahí que para el autor debe haber un cambio

hacia el significado real de la economía, punto de partida para la elaboración de los conceptos de la disciplina y su replanteamiento metodológico. La actividad económica en su significado real “centra el interés sobre los valores, las motivaciones y la actuación práctica” (Polanyi, 1976: 295). Estos aspectos también serán considerados por otros autores latinoamericanos como Franz Hinkelammert, Bolívar Echeverría y Dominique Temple. Dichos autores tienen como eje de su crítica al ser humano como un ser complejo (natural y cultural), así como los valores creados en sus relaciones recíprocas. Los abordamos a continuación.

Valor de uso y reciprocidad

El valor de uso, en calidad de producto técnico o recurso natural espontáneo, no crea ni relaciones mercantiles ni relaciones de reciprocidad. Es indispensable algo más, en él o fuera de él, que movilice la participación. Ese algo más es, en la crítica filosófica de Echeverría (1998b), su carácter simbólico-ontológico, el cual genera una vía de comunicación entre los sujetos y un modo de realización de los objetos. En última instancia, dice Echeverría (1984), es el lenguaje liberado de las limitaciones de la forma social-natural del objeto.

Echeverría está pensando en otra forma natural de la reproducción social, distinta de la forma propuesta por la sociedad capitalista y su tecnología. Si bien el sustento del hombre es la condición natural, hay otra finalidad que la complementa y que caracteriza al ser humano como un ser cultural. Tengamos en cuenta que la reproducción del ser humano como un ser natural es sólo su fase pre-política. Fase en la que aún no hay una propuesta de objetivación-subjetivación del sujeto social. “La producción material (...) en cuanto constituye a la naturaleza como materia de trabajo y contenido de satisfacción (...) después de ser considerada en sí, debe considerársela con respecto a otras determinaciones” (Dussel, 1991: 39).

La dimensión cultural del hombre va a ser el “surplus ontológico” (Echeverría, 2010, p. 25) que de forma y sentido tanto al objeto práctico (valor de uso) como a la relación instituida. Decidir libremente sobre la forma que ha de tomar el objeto práctico, es decidir el curso del proceso de reproducción social. De éste modo, hay un cambio del objeto al sujeto como subjetividad: la capacidad o libertad de dar a sí mismo una forma significativa de su socialidad (Echeverría, 2010; Echeverría, 1998b).

El sujeto da un curso nuevo a su objeto. Al hacerlo, cambia su historia. Ya no se enfatiza su proceso dialéctico de valorización-enajenación capitalista, sino su proceso dialéctico comunicativo-significativo. En esto se distingue de la mercancía, en la que lo determinante es su estrato de objetividad cuantitativo o de valor económico.

El objeto práctico en su forma social-natural es un trozo de materia inserto en una corriente comunicativa práctica (...) una porción de naturaleza significativa (...) en la que tiene lugar un acto expresivo (...) Expresa un programa o plan (...) del sujeto políticamente autárquico (autotransformador). (Echeverría, 2011: 576)

El objeto práctico-significativo sigue el desarrollo de la sociedad y no el del mercado de precios. En este sentido, al cambiar la sociedad cambian sus reglas y la vigencia de la forma con la cual se identificaba el sujeto social. El cambio en la sociedad lleva a un cambio en la relación

momento de objetivación/momento de subjetivación. Aquí es donde el proceso de reproducción social se vuelve un proceso político. “La politicidad del proceso de reproducción social se muestra así en la capacidad que tiene el sujeto de establecer y modificar esa armonía entre su sistema de capacidades y su sistema de necesidades” (Echeverría, 1998b: 172).

El compromiso con la forma representativa de la socialidad es el compromiso con el proceso de producción/consumo establecido. En la propuesta de Echeverría, tal compromiso reúne nuevamente al sujeto con su objeto; en la economía de mercado el objeto-mercancía se independiza de su creador. Así mismo, al no haber una figura definitiva de la socialidad, el contenido del objeto práctico es permanentemente reconstituido. Para Echeverría (1998b), esto implica un significar y meta-significar.

Significar y meta-significar se comprende en un contexto inter-subjetivo comunicativo abierto, en donde no solamente acontece la auto-transformación, sino también la transformación de otro en reciprocidad. “Todos los individuos sociales (...) están en un proceso permanente de hacerse a sí mismos, intentando hacer a los otros y dejándose hacer por ellos” (Echeverría, 2010: 75). En resumen, el compromiso que se crea no es entre poseedores de mercancías, ya que no son las leyes del mercado las que operan. El compromiso es con la forma significativa representativa de la sociedad, su con-validación en un determinado momento.

Otro aspecto a considerar es la reproducción física del ser humano, cuya posibilidad depende del orden social instituido (Hinkelammert, 2013). El asunto es que el sistema económico capitalista lleva al extremo tal reproducción, pues en su estado de an-arquía lo que prima es la competencia y la lucha por la sobrevivencia, un volver al estado de naturaleza disfrazado de relaciones de intercambio. Por lo tanto, en la organización de la sociedad, la racionalidad reproductiva, y no la racionalidad instrumental, debe estar presente (Hinkelammert, 2013).

Este es el acento que pone Hinkelammert en su argumento; un vuelco a los derechos vitales: garantizar al hombre y la naturaleza su reproducción. Sin ésta primera consideración es imposible pensar en cualquier otro proyecto del hombre. Esta idea la retoma de Marx para comenzar la crítica a la economía global de mercado. Dice Marx: “la producción capitalista solo sabe desarrollar la técnica y la combinación del proceso social de producción socavando al mismo tiempo las dos fuentes originales de toda riqueza: la naturaleza y el hombre” (Marx, 1973: 423-424). A la luz de la restricción económica para acceder a los recursos básicos, Hinkelammert comienza su análisis del valor de uso.

El análisis del valor de uso mira el proceso económico bajo el ángulo de las condiciones de posibilidad de la vida. Formula, por consiguiente, la pregunta de cómo tiene que ser producido, distribuido y consumido el producto para que el ser humano pueda vivir, es decir, cómo realizar el proceso de reproducción en términos de un proceso de reproducción de la vida humana. (Hinkelammert, 2013: 338)

Si para Echeverría la forma natural del proceso de reproducción social es una forma práctica-significativa, para Hinkelammert tiene una función vital y ésta debe ser contemplada en una nueva crítica de la economía política.

Para fundamentarlo, parte de un humanismo secular que dignifica al hombre respecto a sus derechos básicos. “El humanismo se constituye aquí desde el ser humano como ser supremo para el ser humano, lo que acto seguido se vincula con la emancipación, siendo la emancipación el proceso de humanización” (Hinkelammert, 2010: 18). Desde una situación concreta, el sujeto toma conciencia de que su reproducción depende de la reproducción del otro. Este juicio de hecho resulta de la experiencia entre sujetos necesitados. Lo que surge inmediatamente es la responsabilidad para con el otro. Es lo que Hinkelammert (2010) refiere como fe antropológica: yo soy si tú eres. El sujeto es entonces guiado por una racionalidad reproductiva (Hinkelammert, 2013), dándole sentido a su actuación práctica.

El sujeto práctico no puede actuar a no ser que sea un sujeto vivo. Hay que vivir para poder concebir fines y encaminarse a ellos, pero (...) vivir es también un proyecto que tiene condiciones materiales de posibilidad, y que fracasa si no los logra. (Hinkelammert, 1984: 281)

Devolverle al trabajo y al valor de uso su función original será determinante. El valor de uso no puede seguir siendo el soporte material de la mercancía, la diversidad fenoménica del valor-trabajo. Su desarrollo debe ser independiente a la lógica del sistema económico capitalista.

Los valores de uso son el resultado del proceso de trabajo (metabolismo ser humano-naturaleza), y estos pueden verse desde dos perspectivas: como soporte material del valor de cambio (valor de uso de la mercancía), o como condición material de la vida humana. El mercado abstrae del valor de uso en cuanto que condición material de la vida humana e impone un ámbito de acción y de conocimiento centrado en las preferencias (...), no en las necesidades. (Hinkelammert, 2010: 23)

27

Lo abstraído por el mercado (el valor de uso) es ahora revalorado por una economía cuyas relaciones se fincan en la atención de las necesidades concretas del hombre. Así mismo, el sujeto enfrenta la transformación de la sociedad de mercado y sus instituciones.

Aparece el sujeto vivo como el sujeto de la praxis. Asegurar la vida por la transformación de todo el sistema institucional en función de la posibilidad de vivir (...) es el objetivo de la praxis (...) asegurar al sujeto humano una institucionalidad (...) (Hinkelammert, 1984: 299)

Como vemos, en la propuesta de Hinkelammert, no es la eficiencia del mercado sino la capacidad reproductiva del ser humano lo que está en juego. La acción económica impulsada por la ganancia y su acrecentamiento solamente puede generar una espiritualidad. Esta, afirma Hinkelammert (2012), es la espiritualidad de la muerte. La espiritualidad de la muerte se expresa en la inversión del objeto práctico: de útil a in-útil. “La naturaleza es inútil, a no ser que sea transformada en capital natural (...) El ser humano es inútil y hasta desechable a no ser que sea transformado en capital humano” (Hinkelammert, 2012: 178). Incluso, se pierde la capacidad de intervenir en su creación, algo que ya preveía Illich (1985), al señalar el monopolio de la herramienta súper-eficiente y la consecuente pérdida de la libertad de hacer.

En oposición al orden de la espiritualidad de la muerte, (el sistema capitalista), Hinkelammert

(2012) destaca otro orden de la espiritualidad: el orden de la convivencia. Dicho orden tiene como principio de organización la reciprocidad des-interesada. “No es éste mísero *do ut des*, yo te doy para que me des a mí, que nos domina tanto y nos aprisiona en una jaula de acero. Es reciprocidad libre, reciprocidad divina” (Hinkelammert, 2012: 210). Este tipo de reciprocidad daría un nuevo sentido a las relaciones económicas.

Hinkelammert y Echeverría ya contemplan como condición de la realización del valor de uso (objeto práctico y objeto práctico-simbólico) otro sistema social, distinto al de la sociedad de mercado. Pero no avanzan más. Dominique Temple es quien expone ampliamente el tema de la reciprocidad relacionándolo con la economía. Primeramente, para Temple (2003a) hay una clara distinción entre el sistema de intercambio y el sistema de reciprocidad: el primero se caracteriza por producir para acumular, mientras que el segundo se caracteriza por producir para dar; ambas finalidades se contraponen. Estos sistemas fueron confrontados, por primera vez, en el encuentro inter-civilizatorio entre el amerindio y el español en el siglo XVI. Temple (2003b) nombra a dicho encuentro: el *quid pro quo* histórico. Aquella confrontación inaugura la dialéctica de la reciprocidad negativa, una dinámica recíproca a favor de uno de los integrantes de la dualidad y, por consiguiente, en contra del otro integrante: el amerindio.

En el intercambio (el horizonte de las relaciones económicas que predominó y sigue predominando) toda producción está orientada a la realización del valor económico. Se supone, además, la superación del confinamiento de los productores por medio del valor común contenido en el objeto-mercancía; tal valor común relaciona a los productores y, a la vez, se independiza de ellos. Sin embargo, no es el único modo de relacionarlos ni a sus productos. La manera de organizar la sociedad será clave.

Conforme a Temple, los encuentros recíprocos igualitarios² establecen un orden ético-político que rige sobre la producción y la distribución: “es el equilibrio mismo de la relación de identidad y diferencia, de unión y exclusión (...) que constituye la base existencial del ser social humano” (Temple, 1995: 70). Desde este horizonte existencial, las relaciones económicas tomarán un rumbo nuevo. La conciencia naciente en reciprocidad igualitaria (una idea común) lleva a una práctica común. En este sentido, todo lo producido tiene una significación universal y responde a las necesidades del otro.

El compromiso creado entre los hombres resulta de la participación en la reciprocidad igualitaria. De modo que, todo compromiso y consideración del otro no tiene su origen en el ser humano, sino en una forma de organización social singular, Michaux (2005). Tal compromiso se superpone a cualquier beneficio material o económico, a cualquier forma simbólica dada y a cualquier forma natural o técnica. El compromiso es con lo creado en la relación recíproca misma, ajeno al valor económico y al valor de uso, es decir, indeterminado económicamente; lo creado es, en estricto sentido, un valor compartido: la amistad, la respon-

2 Para Temple no hay “la reciprocidad” sino “formas de la reciprocidad”, como son la positiva y la negativa. Pero solamente una es el origen de los sentimientos y valores humanos: la reciprocidad equilibrada.

sabilidad, etc.; la razón del producir para dar. Temple (2003a) hace referencia a una forma que expresa lo que es común a uno(s) y otro(s): el don. El don es principio y consecución del compromiso social; no tiene límites.

Producir para donar es otro motor de la economía, diferente que el de *producir para acumular*. La acumulación de bienes y medios de producción es fuente de poder, pero la razón del don es otra [...] Se trata, primero, de instaurar la reciprocidad. *Do ut des, doy para que tu des, porque la reciprocidad produce la amistad* [...] una economía que calificaremos de *humana* para oponerla a la economía natural de los primeros teóricos de la economía liberal. (Temple, 2003a: 327).

La raíz del don (potencia simbólica universal) es lo que lo separa del objeto práctico-significativo (en el argumento de Echeverría). Así mismo, el don que alude Temple no es el don de prestigio o reconocimiento social estudiado por la antropología económica. El don pertenece a la comunidad de reciprocidad igualitaria. En su producción y reproducción (que es libre y da testimonio del compromiso social), las diversas eficiencias naturales y humanas son movilizadas con una finalidad: el ser humano.

La emergencia de la conciencia en reciprocidad igualitaria marca el curso de la dialéctica del don, el cual es real y simbólico. Su condición particularmente contradictoria lo distingue. Así, sostiene Temple (2000), el don es don de víveres y a la vez símbolo del nacimiento de la humanidad. Su forma dual contradictoria lleva un plus, un valor social y no económico, que refuerza el vínculo entre los participantes. Además, su valor social es lo que hace posible relacionarse con otros dones, así como el valor económico o de cambio es lo que relaciona a las mercancías; ambos son de naturaleza contraria. De este modo, surge un horizonte nuevo para la economía: “si realmente se quisiera luchar eficazmente contra el sistema capitalista, no se podría hacer mejor, sin duda, que establecer nuevos valores determinados por la reciprocidad y oponerlos al valor de intercambio” (Temple, 2003b: 171). Lo principal es la reproducción de los valores compartidos.

Para el filósofo mexicano Antonio Caso (1943), la superación del confinamiento de la existencia humana a la economía de máximo provecho, que universaliza y exalta la lucha, el pragmatismo y el progreso, supone el vuelco al ser humano, es decir, la des-ocultación y valoración de sus atributos; uno de ellos, la inclinación des-interesada, advenida libre e interiormente. En la propuesta de Temple, hay otro modo: a través de las estructuras de reciprocidad diádica (frente a frente) y triádica (generalizada). Sin embargo, para que sea efectivo se debe considerar una inter-fase de sistemas (una frontera política y económica entre el sistema de reciprocidad y el sistema de intercambio), que garantice la práctica y el desarrollo de las relaciones de reciprocidad equilibrada, Temple (2003b).

Pensar lo que es la economía humana es pensarla fuera del ámbito de las relaciones de intercambio instituidas. Implica también, comenta Polanyi (1994), la transformación de la conciencia, en la que se eternizaron las concepciones del mercado, y la transformación de los valores de la sociedad. Por ello, el planteamiento teórico de Temple da luz sobre una manera diferente de organizar la economía.

En estos tiempos, las mercancías se han vuelto virtuales y sus valores también, reproduciéndose estos virtual y autónomamente respecto a la economía real. La crisis económica que ello ocasiona nos lleva a la apremiante necesidad de transformar la economía. Por esa razón, arguye Temple (2009), las relaciones de fuerza en el intercambio deben dar paso a las relaciones fundadas en los valores éticos: una economía post-capitalista debe considerar otra finalidad de la producción, ya no el provecho material sino el “vivir bien”.

Reflexión final

El intercambio ha sido el referente de la actividad económica del hombre moderno. Siendo así, los valores económicos rigieron sobre los valores sociales. La acción económica se pensó desde la lógica medio-fin y la entidad que la posibilitaría sería el mercado de an-arquía, es decir, una entidad cuya naturaleza es la libertad absoluta de los participantes en la consecución de un beneficio propio. La idea del bien común va a dar un giro economicista hacia el interés común, un revés respecto a lo ético y político. La economía fue separada de su función social y se proyectó la idea de un pretendido estado de equilibrio natural en el mercado, el cual igualaría a los hombres, creando la apariencia de un orden justo. Esto resultó en la validación generalizada del beneficio propio. Contrariamente, en las últimas décadas del siglo XX surgieron otros planteamientos teóricos de economía no capitalista, algunos de los cuales hemos tratado de explicar aquí. El valor de uso y la reciprocidad fueron centrales en sus críticas, contraponiéndolas al valor económico y el intercambio. Las reflexiones que sobre el valor de uso llevan a cabo Echeverría y Hinkelammert, se complementan para fundamentar una dualidad alternativa a la mercancía. Respecto al orden social que realizaría y potencializaría al valor de uso en su doble dimensión, física y meta-física, la Teoría de la Reciprocidad de Temple da algunas señales.

Fecha de recepción: enero 2017
Fecha de aprobación: marzo 2017

REFERENCIAS:

- Baudrillard, J. (2000). *El intercambio imposible*. Madrid: Cátedra.
- Dussel, E. (1991). *La producción teórica de Marx, un comentario a los Grundrisse*. México: Siglo XXI
- Caso, A. (1943). *La existencia como economía como des-interés y como caridad*. México: México Moderno.
- Castoriadis, C. (1984). *Crossroads in the labyrinth*. Massachusetts: MIT Press.
- Echeverría, B. (2011). *Crítica de la modernidad capitalista*. Bolivia: Vicepresidencia del Estado Plurinacional de Bolivia/Oxfam.
- Echeverría, B. (2010). *Definición de la cultura*. México: FCE/ITACA.
- Echeverría, B. (1998a). *La contradicción del valor y el valor de uso en El Capital, de Karl Marx*. México: ITACA.
- Echeverría, B. (1998b). *Valor de uso y utopía*. México: Siglo XXI.
- Echeverría, B. (1984). “La forma natural de la reproducción social”, *Cuadernos Políticos* (41), pp. 33-46.
- Hinkelammert, F. (2013). *Hacia una economía para la vida*. Costa Rica: EUNA.
- Hinkelammert, F. (2012). *Lo indispensable es inútil*. Costa Rica: Arlekin.
- Hinkelammer, F. (2010). “Pensamiento crítico y crítica de la economía política”, *Pasos*, (150), pp. 16-25.
- Hinkelammert, F. (2007). *Hacia una crítica de la razón mítica*. Costa Rica: Arlekin.
- Hinkelammert, F. (1984). *Crítica a la razón utópica*. Costa Rica: DEI
- Illich, I. (1985). *La convivencialidad*. México: Joaquín Mortiz /Planeta.
- Marx, K. (1976). *Contribución a la crítica de la economía política*. México: Cultura Popular.
- Marx, M. (1973). *El Capital*. México: FCE.
- Michaux, J. (abril, 2005). *El potencial de la economía de reciprocidad: apuntes para la discusión*. Trabajo presentado en el encuentro de dirigentes y representantes de los pueblos originarios, “Los Pueblos Originarios Camino a la Constituyente”, Bolivia. Recuperado de http://base.socioeco.org/docs/circulo_achocalla_j_michaux_el_potencial_de_la_economia_de_reciprocidad.pdf
- Polanyi, K. (2009). *La gran transformación*. México: Juan Pablos.
- Polanyi, K. (1994). “Nuestra obsoleta mentalidad de mercado”, *Cuadernos de Economía*, 14 (20), pp. 249-266.
- Polanyi, K. (1976). *La economía como actividad institucionalizada*. En K. Polanyi, C. Arensberg y H. Pearson (Eds.), *Comercio y mercado en los imperios antiguos* (pp. 289-316). Barcelona: Labor Universitaria.
- Temple, D. (1995). *La dialéctica del don*. Bolivia: Hisbol.
- Temple, D. (2003a). *Teoría de la reciprocidad (Tomo II)*, Bolivia: Garza Azul.
- Temple, D. (2003b). *Teoría de la reciprocidad (Tomo III)*, Bolivia: Garza Azul.
- Temple, D. (2000). “Reciprocidad y comunidad”, *Revista Iberoamericana de Autogestión y Acción Comunal* (35-36-37), pp. 27-37.
- Temple, D. (noviembre, 2009). *Postcapitalismo y reciprocidad – La fase neoténica del sistema capitalista*. Trabajo presentado en el Seminario Internacional – “Vivir Bien: una alternativa transformadora de desarrollo”, Bolivia. Recuperado de http://dominique.temple.free.fr/reciprocite.php?page=reciprocidad_2&id_article=65

Racismo o colonialidad del saber en la historiografía brasileña, de Francisco Varnhagen a Gilberto Freyre

The racism or coloniality of know in the brazilian historiography, of Francisco Varnhagen to Gilberto Freyre

Gerson Galo Ledezma Meneses¹

UNILA – BRASIL

RESUMEN

Objetivamos primero presentar algunos historiadores brasileños, considerados clásicos, y su visión de sociedad. Estos afirman que en la construcción de la sociedad brasileña intervinieron negros e indígenas solo como coadyuvantes, pues la raza blanca habría vehiculado el sistema económico, político y social. Crearon la visión de que Brasil es un país nuevo, construido a partir de 1500 cuando es “descubierto” por Álvarez Cabral. Después lanzamos algunas hipótesis que ayudan a entender ese proceso. Creemos que haber aplicado al análisis de la realidad brasileña, de los siglos XIX y XX, teorías y metodologías eurocentradas, acabó excluyendo la participación cultural de grandes conglomerados sociales. En las consideraciones finales apuntamos para la colonialidad del poder y del saber y de cómo esta herencia colonial habría impedido analizar Latinoamérica con herramientas elaboradas a partir de nuestra realidad.

Palabras clave: Historia, historiografía, Brasil, colonialidad del saber.

ABSTRACT

We first introduce some Brazilian historians considered like classics, and their society vision. They said that in the construction of the Brazilian Society black and indigenous peoples intervened like adjuvants, because the white race would be aim to the economic, political and social system. They created the vision that Brazil is a new country, which was built from 1500 when it was “discovered” by Álvarez Cabral. Later some hypotheses that help to understand this process are showed. We believe that to have applied to the analysis of the reality Brazilian, of the XIXth and XXth centuries, theories and methodologies eurocentered, finish up by excluding the cultural participation of a big social conglomerates. In the final considerations, we aim for the coloniality of know and how this colonial heritage would have prevented Latin America analyze with tools developed on the basis of our reality.

Key words: history, historiography, Brazil and knowledge coloniality.

¹ Licenciado en Educación (Historia) por la Universidad del Cauca; magister en Historia Andina, por la Universidad del Valle y Doctor en Historia por la Universidad de Brasilia, UNB. Profesor en la Universidad Federal de la Integración Latinoamericana, UNILA, Brasil. Correo: gersonledezma@yahoo.com

*La interpretación de nuestra realidad con esquemas
ajenos sólo contribuye a hacernos cada vez más
desconocidos, cada vez menos libres, cada vez más
solitarios².*

Introducción

Nuestro objetivo es presentar algunos de los representantes clásicos de la historiografía brasileña y, a partir de allí, intentar formular hipótesis que nos ayuden a entender la mirada de esos historiadores que, a lo largo de dos siglos de historiografía, han negado la participación, en la construcción de la sociedad brasileña, de sectores considerados inferiores, tales como comunidades indígenas, afrodescendientes, mujeres, entre otros. Pero, a la vez, han proyectado la idea de que el Brasil, al igual que América Latina, está constituido por una sociedad nueva que después de “descubrir América y Brasil” en 1492 y 1500 habría realizado la obra económica, política, social y cultural. Importante anotar también que la historiografía europea se basó casi que exclusivamente en los documentos escritos y relegó para otras disciplinas el uso de fuentes orales y pictográficas. En ese sentido, la historiografía brasileña se basó también en fuentes documentales, ausentes antes de la invasión ibérica en 1492, no pudiendo encarar el desafío de realizar una historia sin fuentes escritas a la manera europea. Justamente en el siglo XIX se crea el prejuicio sobre las sociedades que no conocieron la escritura alfabética, consideradas prehistóricas.

34

La colonialidad del poder³ nos lleva a la comprensión de la forma como el sistema-mundo capitalista, (Wallerstein, 1974), operacionalizó dispositivos para facilitar la explotación no solo de personas,

2 García Márquez (1983: 126-128).

3 Entendemos con Aníbal Quijano la Colonialidad del poder como uno de los elementos constitutivos y específicos del padrón mundial de poder capitalista. Se funda en la imposición de una clasificación racial/étnica de la población del mundo como una piedra angular del referido patrón de poder, y opera en cada uno de los planos, ámbitos y dimensiones, materiales y subjetivas de la existencia cotidiana y la escala social. Se origina y se mundializa a partir de América. Con la construcción de América en el mismo momento y e el mismo movimiento histórico, el emergente poder capitalista se vuelve mundial, sus centros hegemónicos se localizan en las zonas situadas en el Atlántico – que después se identificarán como Europa-, y como ejes centrales de su nuevo sistema de dominación se establecen también la colonialidad y la modernidad. Con América Latina, concluye Quijano, el capitalismo se hace mundial, eurocentrado y la colonialidad y la modernidad se instalan, hasta hoy, como los ejes constitutivos de este específico sistema de poder (Quijano, 2007: 93-94).

sino también de animales; la sociedad colonial fue racializada debido a su color de piel, donde hombres blancos quedaron localizados en la cima de la pirámide social y debajo de esta fueron confinados negros convertidos en esclavos e indios en condición de servidumbre. Pero esta clasificación racial no obedeció solo al color de piel de los explotados, Europa renacentista y moderna justificó la preponderancia del hombre blanco debido a su pensamiento y al grado de racionalidad; comenzaba, así, la era cartesiana, René Descartes (Renatus Cartesius) fundamentó la superioridad del hombre blanco al atribuirle la racionalidad mediante la cual el mundo pasaría, según este pensamiento, a ser comprendido profundamente, de forma clara y objetiva; recordemos su frase máxima: *cogito ergo sum*, ('pienso, luego existo').

El "Yo pienso" justificó el exterminio y la esclavitud de los no pensantes: negros e indígenas, pero también plantas y animales, a estos se les negó cualquier tipo de pensamiento, de sentimiento, de formas variadas de comunicación y de sociabilidad; Descartes consideró a los animales solo como máquinas, desprovistos de alma, de pensamiento; el discurso bíblico contribuyó, desde la Edad Media, a forjar la idea de que plantas y animales habían sido creados por Dios para sometimiento del hombre; este discurso le dio a este la supremacía sobre las otras especies, creando aquello que hoy conocemos como especismo, este serviría de base para la invención del racismo. Todas estas separaciones han tenido consecuencias graves, pues al colocarse el hombre blanco como dueño de la razón, esto le permitió a Europa colocarse también como centro de una supuesta historia universal, desde donde se universalizaron los conocimientos allí producidos en detrimento de otras epistemologías del resto del mundo, aquello que se ha denominado colonialidad del saber. Veamos la siguiente afirmación de Lander.

Es sin embargo a partir de la Ilustración y con el desarrollo posterior de las ciencias modernas cuando se sistematizan y se multiplican estas separaciones. Un hito histórico significativo en estos sucesivos procesos de separación lo constituye la ruptura ontológica entre cuerpo y mente, entre la razón y el mundo, tal como ésta es formulada en la obra de Descartes" (Lander, 2005: 6).

Lander afirma, citando a Descartes, que la ruptura ontológica entre la razón y el mundo quiere decir que el mundo ya no es un orden significativo, está expresamente muerto (Lander, 2005: 6). Así, se produjo también una colonización cultural y epistemológica que se concretiza

en la colonialidad del saber, que supuso la hegemonización de un sistema de representación y conocimiento de Europa y desde Europa. Por tanto, este dispositivo de poder, una vez universalizado y naturalizado, subalternizó otras representaciones y saberes que quedaron relegados a simples objetos de conocimiento, silenciados, y sin poder de enunciación (Gómez-Quintero, 2010: 90).

En el siglo XIX se ratifica científicamente el racismo y el especismo, Charles Darwin publicó en 1859 *El origen de las especies*, y en 1871 *El origen del hombre y la selección en relación al sexo*. Las dos obras terminaron suprimiendo contundentemente cualquier tipo de relación entre hombres, animales y plantas. Inclusive la separación entre alma y cuerpo, o entre razón y sentimientos. En este clima surgen las ciencias sociales, la antropología y la historia, pero también la biología como ciencia, sin desconsiderar el largo recorrido de estudios realizados anteriormente por la botánica y la zoología. El encargado de entender la vida y la sociedad fue el hombre blanco mediante estos mecanismos disciplinarios que darán origen a las universidades burguesas, las cuales se credenciarán como sustentáculo del Estado nación y del sistema-mundo capitalista. Desde esa visión antropocéntrica y especista serán estructuradas la metodología y la teoría de la Historia, donde plantas y animales, sectores negros e indígenas quedarán fuera del análisis, pues todos estos segmentos fueron ratificados como inferiores, no haciendo parte de la sociedad, motivo por el cual historiadores y antropólogos, y otros científicos sociales, consolidarán estas disciplinas como siendo extremadamente racistas, pues todos los saberes producidos fuera de Europa fueron invalidados, atribuidos a razas inferiores en calidad de cosmovisiones, religiosidades o senso comum. La segunda mitad del siglo XIX verá consolidarse también el eurocentrismo, tal como lo afirma Dussel (2013).

36

La historiografía brasileña nace a partir de la “Independencia” (1822), la primera obra sobre la historia del Brasil será escrita por historiador de “cabecera” del emperador Pedro I, José da Silva Lisboa, *História dos principais sucessos políticos do Império do Brasil*, 1827. En adelante varios historiadores irán a componer el cuadro de hombres blancos que escribirán la Historia del Brasil, desde una óptica racista y eurocentrada.

Historiografía brasileña: colonialidad del saber y discriminación racial

Como ya colocado, en la historiografía del siglo XIX jugó papel importante José da Silva Lisboa, *História dos principais sucessos do Brasil* dedicada al Sr. Pedro I, texto publicado en 1827. José da Silva Lisboa atribuyó a Pedro I papel central en el proceso de Independencia. Se delineaba así el registro del grito de Ipiranga como momento definidor de la creación de la nueva nacionalidad (Souza, 1999). Lo que nos interesa resaltar en esta obra es la forma como se abordó la historia del Brasil, a partir de la época de los “Grandes Descubrimientos portugueses”. Esa Historia General fue publicada en 10 partes: I. Achada do Brasil; II. Divisão do Brasil; III. Conquista do Brasil; IV. Restauração do Brasil; V. Invasões do Brasil; VI. Minas do Brasil; VII. Vice-Reinado do Brasil; VIII. Corte do Brasil; IX. Estados do Brasil; X. Constituição do Brasil. Otra característica que distingue la obra es una mayor preocupación con la veracidad de los hechos narrados, o sea, la *História dos Principais Sucessos* representa un momento de creciente “cientificación” de la escritura de la historia, caracterizada por el constante recuerdo de la necesaria comprobación documental y principalmente por encarar la historia como proceso, lo que representa un momento de inflexión en la escritura de la historia en el Brasil (Diniz, 2009). Con esta obra comienza entonces la invención de que Brasil tenía, para la época, aproximadamente 300 años. El autor, como los sucesivos del siglo XIX, negará una historia del Brasil de por lo menos 80.000 años. Las bases de la formación del país estaban así enmarcadas en una historia política principalmente.

El Instituto Histórico y Geográfico Brasileño, fundado en 1838, legitimó el proyecto monárquico y deslegitimó todos los intentos de establecimiento de un régimen con características republicanas. Obras importantes fueron editadas por el IHGB; destacamos el libro de Francisco Varnhagen, conocido como el Heródoto brasileño, *Historia General do Brasil*, 1854-57. Varnhagen realizó la fecha del 7 de septiembre y registró rápidamente el episodio del Grito de Ipiranga, sin atribuirle mayor fuerza épica; vale añadir que todos los detalles sobre el grito de Ipiranga fueron de autoría del Barão do Rio Branco (Sandes, 2000). Nos interesa resaltar, más una vez, la forma como, también en esta obra, los grupos indígenas fueron negados, por lo menos en la primera edición, y acentúa el “descubrimiento de Brasil”, por Álvarez Cabral en 1500, recalcando con esa afirmación la existencia de un Brasil nuevo, de 350 años. En ediciones posteriores Varnhagen

menciona a los indígenas y a los negros “atribuyendo àqueles o papel de entrave para a formação da Nação” (Mollo, 2005).

Como anotado antes, estos historiadores se basaron en fuentes escritas y las orales sufrieron el prejuicio instaurado en 1492 cuando se establece una jerarquía del saber, donde los saberes eurocentrados serían tenidos como válidos en detrimento de otros, como el uso de la oralidad y de los escritos pictográficos. En el siglo XX Marc Bloch define que “El historiador habla únicamente con palabras; por lo tanto, con las de su país” (Bloch, 2001). O sea, la historia se escribe con las palabras de los idiomas de los Estados nación de Europa. Varnhagem pertenecía a la Escuela Iluminista; “utilizou de documentos oficiais da coroa portuguesa para elaborar uma verdade histórica para o Brasil [...] ele não queria descrever um Brasil baseando em fontes apenas orais, pois se assim fizesse quebraria um dos pilares da historiografia moderna, a análise dos documentos históricos” (Oliveira, 2009). José Honório Rodrigues considera a Varnhagen como el más grande historiador de su época y aún de hoy, incomparable por la vastedad de la obra, por los hechos que reveló, por la publicación de documentos inéditos, por su enorme esfuerzo y determinación. “Ele foi incomparável na história geral e parcial. Antes dele, o Brasil não tinha consciência de sua história [...] ninguém pode graduar-se em história do Brasil sem ter lido Varnhagen” (Oliveira, 2009)

38

Siguiendo esta línea historiográfica citamos a continuación a Paulo Prado y su libro *Retrato do Brasil*. La obra, publicada en 1928, reúne 4 capítulos principales: 1- A luxuria, 2- A cobiça, 3- A tristeza e 4- O romantismo, para así definir el ser brasileño. Inicia el primer capítulo con referencias a la ambición de los portugueses y a la sed de oro en las nuevas tierras “descubiertas” e “incorporadas a Europa”. Después describe la flora y la fauna y finalmente hace la primera referencia a los pueblos originarios, al referirse a un viajero del siglo 17, en los siguientes términos: “Á admiração do bom capucho nem escapava a nudez escandalosa das índias do Maranhão” (Prado, 2012: 47). “O indígena, por seu turno, era um animal lascivo, vivendo sem nenhum constrangimento na satisfação de seus desejos carnis”. Y cita a Vespucci en carta a Lorenzo de Médici: “tomam tantas mulheres quantas querem, e o filho se junta com a mãe, e o primo com a prima, e o caminhante com a que encontra”. Continúa Prado: “Voltam-se à simples lei da natureza, e à fantasia sexual dos aventureiros, moços e ardentes, em plena força, prestam-se ao gentio (...) Do contato dessa sensualidade com o desregramento e a dissolução do conquistador

européu surgiram as nossas primitivas populações mestiças de todos os vícios e de todos os crimes” (Prado, 2012: 52-53; 57). Menciona la lascivia de los blancos sueltos en el paraíso de la tierra extraña, donde todo favorecía su placer y:

sobretudo, a submissão fácil e admirativa da mulher indígena, mais sensual do que o homem como em todos os povos primitivos, e que em seus amores dava preferência ao europeu [...] Procurava e importunava os brancos nas redes em que dormiam, escrevia Anchieta. Era uma simples máquina de gozo e trabalho no agreste gineceu colonial. Não parece que nenhuma afeição idealizasse semelhantes uniões de pura animalidade [...] De fato só o macho contava. A mulher, acessório de valor relativo, era besta de carga, sem direitos nem proveitos, ou o fator incidental na vida doméstica. Fenômeno androcêntrico, de origem portuguesa e indígena, que por tanto tempo perdurou na evolução étnica e social do país. Não o modificou, ou antes, o acoroçoou a passividade infantil da negra africana, que veio facilitar e desenvolver a superexcitação erótica em que vivia o conquistador e o povoador, e que venceu tão fundamentalmente o seu caráter psíquico (Prado, 2012: 63).

39

Este libro, al igual que *Capítulos de História Colonial*, de Capistrano de Abreu, servirá de base a Gilberto Freyre para la realización de *Casa Grande & Senzala*. Tanto Prado como Freyre crearían el mito de la democracia racial instaurada en la época colonial entre las razas negra, indígena y blanca. Prado renegará del mestizaje, obra para él atribuida al demonio. Miembro de la clase alta paulista, frecuentador de ciudades como París, era conocedor de las corrientes historiográficas de la península europea, pero también de las diferentes corrientes sociológicas y antropológicas contaminadas ardientemente por el darwinismo social, la biología y el positivismo. “Atento aos argumentos da ciência, como a biologia, a etnologia – firmemente instalados no Brasil através da Escola do Recife e difundidos nas obras de intelectuais, a exemplo de Sílvio Romero, Nina Rodrigues e Euclides da Cunha – e a eugenia, esta última tão em voga nos anos em que é escrito *Retrato do Brasil*” (Dutra, 2000: 223-252).

Este libro, al igual que *Capítulos de História Colonial*, de Capistrano de Abreu, servirá de base a Gilberto Freyre para la realización de *Casa Grande & Senzala*. Tanto Prado como Freyre crearían el mito de la democracia racial instaurada en la época colonial entre las razas negra,

indígena y blanca. Prado renegará del mestizaje, obra para él atribuida al demonio. Miembro de la clase alta paulista, frecuentador de ciudades como París, era conocedor de las corrientes historiográficas de la península europea, pero también de las diferentes corrientes sociológicas y antropológicas contaminadas ardientemente por el darwinismo social, la biología y el positivismo. “Atento aos argumentos da ciência, como a biologia, a etnologia – firmemente instalados no Brasil através da Escola do Recife e difundidos nas obras de intelectuais, a exemplo de Sílvio Romero, Nina Rodrigues e Euclides da Cunha- e a eugenia, esta última tão em voga nos anos em que é escrito Retrato do Brasil” (Dutra, 2000: 223-252).

Franz Boas, aclamado antropólogo europeo, radicado en los Estados Unidos, al final del siglo XIX y comienzos del siglo XX da a conocer sus trabajos en los que considera que no existen culturas más evolucionadas o más importantes que otras. Desvincula la relación entre raza y cultura. En 1933 Gilberto Freyre, lector y admirador de Boas, publica su clásico *Casa Grande e Senzala*, pero no consiguió distanciarse absolutamente de las ideas racistas y evolucionistas de finales del siglo XIX y principios del XX. Afirma que:

De modo que não é o encontro de uma cultura exuberante de maturidade com outra já adolescente, que aqui se verifica; a colonização europeia vem surpreender nesta parte da América quase que bandos de crianças grandes; uma cultura verde e incipiente; ainda na primeira dentição; sem os ossos nem o desenvolvimento nem a resistência das grandes semicivilizações americanas (Freyre, 2005: 158).

Gilberto Freyre cree que la abolición trajo consecuencias negativas para el destino de los negros, pues durante su cautiverio habrían estado, por lo menos, alimentados razonablemente y bien tratados por sus amos. Veamos lo que afirma:

desfeito em 88 o patriarcalismo que até então amparou os escravos, alimentou-os com certa largueza, socorreu-os na velhice e na doença, proporcionou-lhes aos filhos oportunidades de acesso social. O escravo foi substituído pelo pária de usina; a senzala pelo mucambo; o senhor de engenho pelo usineiro ou pelo capitalista ausente. Muitas casas-grades ficaram vazias, os capitalistas latifundiários rodando de automóvel pelas

idades, morando em chalés suíços ou palacetes normandos, indo a Paris se divertir com as francesas de aluguel (Freyre, 2016: 51-52).

De esa manera, estas obras brasileñas echaron raíces para forjar la historiografía que marcará las generaciones posteriores de historiadores que beberán en las fuentes de quienes interpretaron la realidad brasileña; de donde se excluyeron a los grupos indígenas y a las comunidades negras como partícipes de la cultura y de la sociedad brasileña. Pero al mismo tiempo esta bibliografía continuó proyectando el papel de las mujeres negras e indígenas como culpables por la lascivia de los hombres blancos, supuestos heterosexuales e monogámicos; depravados por las negras y por las indias, tal como la imagen de Eva descrita por San Agustín, culpable de la caída de Adán en el paraíso. Esta historiografía niega el impacto atroz de la invasión sobre las comunidades indígenas y negras. Enrique Dussel aclara que no se trató del encuentro de dos mundos o de dos culturas, sino de la invasión de la Península Ibérica sobre Abya-Yala, momento del nacimiento de un sistema-mundo que era, y continúa siendo, además de capitalista, también colonial/moderno/judeocristiano y patriarcal, como lo afirma Grosfogue, (2006: 17-48). Acto de apropiación no solo del territorio geográfico, sino de la conquista de los cuerpos y de las almas (Dussel, 1994). Rita Segato afirma que el cuerpo de las mujeres fue el primer territorio a ser colonizado por los machos invasores (Segato, 2014).

Sin embargo, las historias de horror sufridas por indígenas, negros y mestizos, pero especialmente por mujeres negras e indígenas, no formará parte del análisis de los historiadores brasileños aquí mencionados. Es clara la connivencia entre los miembros de la academia, pues, al final, no debemos olvidar que, hasta bien entrado el siglo XX, solo hombres blancos escribieron la historia del Brasil. Así como Gilberto Freyre describió la formación de una sociedad armónica, en el encuentro feliz de las tres razas, de la misma manera, esa sociedad ganó contornos de estabilidad macabra, donde voces disonantes serían calladas hasta casi finalizar el siglo XX. Armonía de una sociedad donde supuestamente no existe racismo. Así desprestigiadas, culpables de la “caída de Adán em el paraíso”, las mujeres tendrían que soportar el impacto de una sociedad patriarcal que sienta sus bases también en este tipo de historiografía, donde indígenas, negros y mujeres deben seguir guardando su lugar de tercera categoría, pues esa situación pasó

a ser constitutiva de la armonía social. Así, se hace difícil romper con esquemas mentales instaurados en la sociedad, donde el machismo y el patriarcalismo siguen reinando sin aceptar cambios que vengan a echar por tierra esa arquitectura social. Para el caso del patriarcado, Rita Segato es enfática al explicar que;

Es en el cuerpo femenino y en su control por parte de la comunidad que los grupos étnicos inscriben su marca de cohesión. Hay un equilibrio y una proporcionalidad entre la dignidad, la consistencia y la fuerza del grupo y la subordinación femenina. Autoras negras norteamericanas como Bell Hooks y la antes citada Brackette Williams han sido pioneras en denunciar esta estructura: la moral del grupo es severamente dependiente de la sujeción de la mujer, y es aquí que reside uno de los obstáculos más difíciles para la ley moderna en su intento por garantizar la autonomía femenina y la igualdad. La liberalidad de la mujer en el sistema moral tradicional basado en el status emascula al hombre y fragiliza al grupo. Constatamos esa mecánica una y otra vez (Segato, 2003: 10-26).

La historiografía aquí focalizada no solo marcó las universidades y los cursos de Historia junto a sus profesores sino a los estudiantes universitarios, escolares y colegiales que aprenderían sobre cultura y sociedad brasileña en libros didácticos producidos a través de esa óptica. Esos puntos de vista construyeron un Brasil joven, de 300, 400 o 500 años, según el momento de la publicación. La sociedad brasileña habría sido fundada en 1500 y así incorporada a Europa, en el camino hacia una historia universal que, como dice Dussel, nace en Oriente, pero florece en Europa y se disemina por el mundo junto a la construcción del eurocentrismo. América Latina y Brasil, “descubiertos” en 1492 y 1500, tal como lo defienden hasta hoy la mayoría de historiadores del Brasil, se habrían incorporado a la historia universal jalonada por Europa. América entraría, a partir de entonces, en la órbita europea, tal como lo reconoce Caio Prado Junior, historiador y sociólogo brasileño, cuya influencia académica es incontestable. Así pensaba Prado Júnior:

Processo que acabaria por integrar o Universo todo em uma nova ordem, que é a do mundo moderno, em que a Europa, ou antes, a sua civilização, se estenderia dominadora por toda parte. Todos estes acontecimentos são correlatos, e a ocu-

pação e povoamento do território que constituiria o Brasil não é senão um episódio, um pequeno detalhe daquele quadro imenso (Prado Junior, 2000: 17).

Así, la sociedad fundada en tierras americanas, por españoles y portugueses, sería ibérica, pues los pueblos originarios, que sobrevivieron a la conquista, no sirvieron para componer el cuadro civilizatorio. A partir de Cristobal Colón o Álvares Cabral se colocaron las bases de las sociedades y de las culturas americanas de los siglos XIX y XX. Sérgio Buarque de Holanda también buscó las bases culturales y étnico raciales del Brasil en la Península Ibérica. Es claro al afirmar que la experiencia:

e a tradição ensinaram que toda cultura só absorve, assimila e elabora em geral os traços de outras culturas, quando estes encontram uma possibilidade de ajuste aos seus quadros de vida. Neste particular cumpre lembrar o que se deu com as culturas europeias transportadas ao Novo Mundo. Nem o contato e a mistura com raças indígenas ou adventícias fizeram-nos tão diferentes dos nossos avós de além-mar como às vezes gostaríamos de sê-lo. No caso brasileiro, a verdade, por menos sedutora que possa parecer a alguns de nossos patriotas, é que ainda nos associa à Península Ibérica, a Portugal especialmente, uma tradição longa e viva, bastante viva para nutrir, até hoje, uma alma comum, a despeito de tudo quanto nos separa. Podemos dizer que de lá nos veio a forma atual de nossa cultura; o resto foi matéria que se sujeitou bem ou mal a essa forma (Holanda, 1963:14-15).

Siendo la cultura brasileña solo ibérica, se negó que también lo fuera afroamericana e indígena, etnias consideradas como subalternas o coadyuvantes. Se negó que la identidad de América, en la larga duración, es diversa y no occidental ni ibérica (Ledezma, 2016). Caio Prado Junior, marxista, militante del Partido Comunista, se preocupó con el papel de los jesuitas frente a los pueblos originarios, pues no habrían permitido su incorporación a la colonia por medio del mestizaje, herramienta, para él, capaz de invisibilizar a los indígenas y a los negros, pues una raza o cultura inferior en contacto con la superior estaría condenada al desaparecimiento⁴.

⁴ “A população indígena, em contato com os brancos, vai sendo progressivamente eliminada e

Prado Júnior afirma que:

Graças a ela, o número relativamente pequeno de colonos brancos que veio povoar o território pode absorver as massas consideráveis de negros e índios que para ele afluíram ou nele já se encontravam, pôde impor seus padrões e cultura à colônia, que mais tarde, embora separada da mãe pátria, conservará os caracteres essenciais de sua civilização (Prado Júnior, 2000: 102).

En su clásico *Formação do Brasil Contemporâneo – Colônia*, estableció una historia económica cuyas estructuras explican el período colonial, la formación de las diferentes regiones y las bases fundantes de la sociedad y de la cultura del Brasil. El período en cuestión habría sido motivado única y exclusivamente por el comercio europeo, pues, “em suma e no essencial, todos os grandes acontecimentos desta era, que se convencionou com razão chamar dos ‘descobrimentos’, articulam-se num conjunto que não é senão um capítulo da história do comércio europeu”. Papel económico desempeñado por el elemento blanco pues el indio habría sido incapaz de proporcionar cualquier ayuda a ese sentido de colonización. Afirma que:

Nos trópicos surgirá um tipo de sociedade original. Não será a simples feitoria comercial, que já vimos irrealizável na América. Mas conservará no entanto um acentuado caráter mercantil; será a empresa do colono branco, que reúne à natureza, pródiga em recursos aproveitáveis para a produção de gêneros de grande valor comercial, o trabalho recrutado entre raças inferiores que domina: indígenas ou negros africanos importados (Prado Júnior, 2000: 19).

Prado Júnior entiende que Brasil entra en un período de Modernidad y que la economía en torno del azúcar, del tabaco, del algodón, del oro y piedras preciosas y finalmente del café, serán el motor de la historia que se encierra al final del siglo XVIII y comienzos del siglo XIX. En ese período, considerado como la base del Brasil contemporáneo, se habría formado la sociedad y la cultura brasileña, teniendo como

repetindo mais uma vez um fato que sempre ocorreu em todos os lugares e em todos os tempos em que se verificou a presença, uma ao lado da outra, de raças de níveis culturais muito apartados: a inferior e dominada desaparece” (Prado Júnior, 2000: 100).

protagonistas a los blancos y no a los pueblos por él considerados primitivos, inferiores. Explícitamente deja claro cuál sería el papel de la naturaleza, usada como recurso en beneficio del hombre blanco; naturaleza explotada junto con indígenas y negros esclavizados, situación que nos ayuda a mejor entender la categoría colonialidad de la naturaleza.

Desde finales del siglo XIX la lectura que se hizo de la sociedad latinoamericana y brasileña se realizó a la luz de teorías racistas venidas del darwinismo y del positivismo. También las teorías evolucionistas de antropólogos como Morgan (*Ancient Society*, 1877) y Tylor (*Primitive Society*, 1871), fundadores de la Escuela Evolucionista, brazo ideológico del colonialismo europeo en África y Asia, tuvieron influencia en los autores brasileños aquí citados. En la visión de Morgan la sociedad había pasado por estadios evolutivos: de la brutalidad animal a la salvajería, de esta a la barbarie, y finalmente, de la barbarie a la civilización. Las culturas primitivas se eliminarían teóricamente en el análisis. Razas que deberían ser abolidas prácticamente, realmente en la vida efectiva. Así, el colonialismo fue el ejecutor histórico de esa tarea, principalmente mediante el genocidio practicado en grandes contingentes de población africana y asiática. El darwinismo también sirvió de apoyo ideológico a la colonización, aplicado a las ciencias sociales que fueron biologizadas. Después de 1930 el colonialismo necesitaría de nuevo apoyo, ya no más para invadir esos continentes y saquearlos, sino para mantener el sistema colonial. El funcionalismo, por ejemplo, no critica al evolucionismo. En la literatura funcionalista el colonialismo queda disfrazado en categorías como “choque cultural”, “cambio social” y “aculturación”, siendo esta la palabra clave que intenta explicar la realidad colonial⁵.

Fuerte influencia en la interpretación de la sociedad brasileña tuvo la teoría y la metodología de la Historia. Por ser una disciplina que envuelve la categoría tiempo, se creó una falsa visión sobre el pasado, el presente y el futuro; el progreso sería el jalonador del presente, rumbo hacia el futuro, la civilización. Los intelectuales olvidaron que los hechos históricos tomados como marco para la construcción de las categorías históricas pertenecían a otras realidades, otros países, como Francia e Inglaterra; desde esos lugares se construyó la teoría y la metodología de la Historia; contribuciones basadas en sociedades

5 Sobre el asunto puede consultarse a: Pereira, (1978); Munanga, (1978); Kuper, (1978: 121-145), capítulo IV “Antropología e colonialismo”.

como Grecia y Roma Antiguas, la Edad Media y las llamadas Edades Moderna y Contemporánea. En ese sentido, estos historiadores, los brasileños, y posiblemente los latinoamericanos, no consiguieron crear una metodología y una teoría basada en la propia historia de América Latina. No supieron, a no ser raras excepciones, lidiar con pueblos desconocidos que no hacían parte del referencial de la historia de Europa, y que de cierta manera allá ya habían sido descartados, como las mujeres y los pueblos africanos y asiáticos. De esa forma, las comunidades indígenas fueron desechadas, junto con los afrodescendientes y mujeres. En los postulados teóricos y metodológicos de los franceses e ingleses no tuvo cabida ese tipo de comunidades. Así, las bases de la sociedad brasileña y de la cultura, a la cual pertenecían esos historiadores, fueron encontradas en la Península Ibérica y en el período colonial, pero no antes de la invasión de 1492 y 1500. La visión de pasado, presente y futuro, al asociarse con el progreso del ser humano, ligado a la técnica, a la ciencia y al darwinismo, introdujeron la idea de evolución social, cultural y racial. Lo que llevó a historiadores latinoamericanos y especialmente brasileños, a dar cabida a la sociedad blanca y no a otras. Comunidades negras e indígenas, mujeres y *sertanejos* fueron rebajados, inferiorizados o negados.

46

También la teoría marxista contribuyó al respecto, al presentar la historia en estadios sucesivos: esclavismo, feudalismo, capitalismo y socialismo. En ese sentido, los historiadores marxistas mostraron la historia del Brasil fundamentada en la economía, pues al evolucionar para formas capitalistas, como mostrado por Caio Prado Júnior, se daba cabida a la idea de revolución socialista. El motor de la revolución no lo eran campesinos, sertanejos, indios o negros, sino trabajadores directamente asociados al mundo del capitalismo. La visión de pasado, presente y futuro marcó no solo las generaciones de historiadores del Brasil del siglo XIX y la primera mitad del siglo XX, también a los de la segunda mitad. Se diseminó así, la idea de que Brasil y América Latina pertenecían a Occidente, pues de esa forma se justificó calcar las teorías y las metodologías, pues interpretar América Latina se haría obviamente con las mismas herramientas usadas para interpretar a la sociedad francesa.

Historiadores insisten en la evolución de la humanidad de estadios atrasados para períodos más avanzados. Así, se hizo posible concebir un imaginario de tiempo e historia que envuelve pasado, presente y futuro, donde comunidades indígenas, negras, campesinas, entre

otras, quedaron actualmente entrelazadas con el pasado. Las sociedades blancas, capitalistas, eurocentradas, relacionadas al capitalismo, fueron cotejadas directamente con el presente y con el futuro, con la modernidad, como en el libro de Caio Prado Júnior. En ese sentido, las primeras deberían entonces desaparecer definitivamente para dar paso a las últimas. Campesinos, indígenas y negros entorpecen, en esa visión de historia, al mundo del progreso, del capitalismo y de la modernidad. Pues como planteaba Locke,

Que el hombre así colonice las tierras vacantes de América, un territorio que puede considerarse jurídicamente vacío porque no está poblado de individuos que respondan a los requerimientos de la propia concepción, a una forma de ocupación y explotación de la tierra que produzca ante todo derechos, y derechos antes que nada individuales (...) si no hay cultivo y cosecha, ni la ocupación efectiva sirve para generar derecho; otros usos no valen, esa parte de la tierra, este continente de América, aunque esté poblado, puede todavía considerarse vacante, a disposición del primer colono que llegue y se establezca. El aborigen que no se atenga a esos conceptos, a tal cultura, no tiene ningún derecho. (Clavero, 1994: 22).

47

El papel de la historiografía debería ser el de presentificar grupos sociales relegados al pasado, como los pueblos originarios. Al realizar la metodología y la teoría histórica, esos intelectuales olvidaron que TIEMPO es una construcción cultural (Camós, 2004) donde cada comunidad maneja sus propios conceptos⁶.

Para concebir otras metodologías y teorías de la Historia, necesitamos asentarlas en nuestra realidad, desde América Latina como lugar de enunciación y no más única y exclusivamente desde Europa. Los historiadores latinoamericanos, al copiar las metodologías y teorías de la Historia, acabaron distanciándose de las enseñanzas de los maestros europeos. Adam Schaff afirma que “o ponto de partida da análise do processo do conhecimento não é, portanto, o indivíduo autônomo, isolado da sociedade e oposto a ela, mas grupo social no quadro do qual o indivíduo age, com o qual coopera, e que o determina” (Schaff, 1983: 221). Alejados de la realidad de sus países, los historiadores latinoamericanos no pudieron pensar América Latina desde América

6 Para el caso de las sociedades aquí existentes antes de la invasión ibérica podemos consultar a: Dos Santos (2009).

Latina; al ritmo de las transformaciones y regresiones, al calor de las estabilidades y en conjuro con las diferencias étnicas y socioculturales. Esa visión de historia y de filosofía relegó al pasado a las comunidades indígenas y negras, pero también a las mujeres, a los gays, a los pobres, todo esto tuvo efectos desastrosos en la historia de América Latina.

Consideraciones finales

El tipo de historiografía aquí destacado obedece a que, a pesar de América Latina haber alcanzado su Independencia política entre 1810 y 1830, desde el punto de vista de la colonialidad, quedó presa al sistema-mundo capitalista establecido en 1492, herencia que ultrapasó los siglos XIX y XX y reprodujo las jerarquías implantadas en el período colonial. Jerarquías de poder y de saber, consideradas por Aníbal Quijano como la base de la colonialidad. En ese sentido, la historiografía cumplió su papel, el de crear la historia oficial, la historia de los vencedores. Así, historiadores elevaron a héroes a los criollos que hicieron la Independencia en provecho propio y dieron inicio a la conformación de los Estados nación, en detrimento de otras alternativas sociopolíticas y económicas. En ese proyecto, los negros, los indígenas, los campesinos, las mujeres, los homosexuales, las lesbianas, entre otros sectores, continuaron por debajo de la pirámide social instaurada en 1492 y perpetuada hasta el siglo XXI. Los historiadores se colocaron del lado de los vencedores, pues hacían parte de esas elites, y desde allí fabricaron la historiografía legitimadora del sistema implantado en el siglo XIX después de las Independencias. Ramón Grosfoguel dice que

48

Cuando uno se sitúa en 1492 como punto de arranque de la modernidad/colonialidad, el racismo epistemológico de la superioridad epistémica de Occidente sobre el resto del mundo se hace no solamente visible sino fundamental en la construcción de las jerarquías globales del poder que llamamos la colonialidad del poder. En 1492 se inicia un proceso de clasificación del mundo, donde el privilegio epistémico de occidente se consolida (Grosfoguel, 2006: 17-48).

Fecha de recepción: enero 2017
Fecha de aprobación: marzo 2017

REFERENCIAS:

Bloch, Marc. (2001) *Apologia da história ou o ofício do historiador*. Rio de Janeiro. Zahar.

Borges, Vavy Pacheco. (1992) *O que é História*. São Paulo. Brasiliense.

Carbonell Camós, Eliseu. (2004) *Debates acerca de la antropología del tiempo*. Barcelona. Publicaciones de la Universidad de Barcelona/ Gráficas Rey.

Carr, Edward Hallet. (1996) *Que é história?* São Paulo. Paz e Terra.

Carvalho Souza, Iara Lis. (1999) *Pátria Coroada. O Brasil como corpo político autônomo, 1780–1831*. São Paulo. Fundação Editora UNESP.

Clavero, Bartolomé. (1994) *Derecho indígena y cultura constitucional en América*. México. Siglo XXI.

Diniz, Bruno. (2009). Cayru e o primeiro esboço de uma História Geral do Brasil Independente. *História da historiografia* 02, março. Disponível en: <file:///C:/Users/Fagner/Downloads/19-76-2-PB.pdf> Consultado el 04/06/2014.

Dussel, Enrique. (1994) *1492: el encubrimiento del otro : hacia el origen del mito de la modernidade*. La Paz. UMSA.

Dussel, Enrique. Enrique Dussel y otra mirada sobre la historia universal. Disponível en: <https://www.youtube.com/watch?v=6GLzHSlGf4o> Consulta: 08/12/2016.

Dutra, Elialla de Freitas. (2000). O Não Ser e o Ser Outro. *Paulo Prado e seu Retrato do Brasil. Estudos Históricos* 14, Rio de Janeiro, 233–252.

Freyre, Gilberto. (2006). Casa Grande e Senzala. 51ed. São Paulo. Global.

García Márquez, Gabriel. (1983). La soledad de América Latina. *Nueva Sociedad* 64, Enero-Febrero, 126–128.

Gómez–Quintero, Juan David. (2010). La colonialidad del ser y del saber: la mitologización del desarrollo en América Latina. *AGO.USB Medellín–Colombia* V. 10 N 1 PP. 1–276 Enero – Junio.

Grosfoguel, Ramón. (2006). La descolonización de la economía política y los estudios postcoloniales: Transmodernidad, pensamiento fronterizo y colonialidad global. *Tabula Rasa* 4, 17–48.

Kuper, Adam. (1978) *Antropólogos e antropologia*. Rio de Janeiro, F. Alves. Ver el capítulo IV “Antropologia e colonialismo”, p. 121–145, 1978

Lander, Edgardo. (2000) Ciencias Sociales: saberes coloniales y eurocêntricos. En: LANDER, Edgardo (editor). La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Buenos Aires. Unesco/Clasco/Faces UCV, 2000.

Lander, edgardo. (2005). Ciencias Sociales: saberes coloniales y eurocêntricos. En: Lander, Edgardo (editor). La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. La Habana. Editorial de Ciecias Sociales.

Ledezma Meneses, Gerson Galo, (2015). La identidad de América en la larga duración, ni occidental, ni ibérica, solo diversa. En: Clara Agustina Suárez Cruz, Nilson Araújo & Gentil Corazza (org.), América Latina. Olhares e perspectivas. Florianópolis. Insular.

Mollo, Helena. (2005). Varnhagen e a história do Brasil. Anais ANPUH – XXIII SIMPÓSIO NACIONAL DE HISTÓRIA –. Londrina. Disponible en: <http://anpuh.org/anais/wp-content/uploads/mp/pdf/ANPUH.S23.0438.pdf> Consulta 23/04/2015.

Munanga, Kabngele. (1978). A antropologia e a colonização na África. Caderno Cândido Mendes – Estudos Afro-Asiáticos 1, jan-abril.

Oliveira, Anderson Bruno da Silva (2009). HISTORIOGRAFIA BRASILEIRA – VARNHAGEN. Ver: <http://www.webartigos.com/artigos/historiografia-brasileira-varnhagen/16946/> Consulta 23/04/2015

Pereira, José Maria Nunes. (1978). Colonialismo, racismo y descolonización. Caderno Cândido Mendes – Estudos Afro-Asiáticos 2, maio-agosto.

Prado Júnior, Caio. (2000) Formação do Brasil contemporâneo. Colônia. São Paulo. Publifolha.

Prado, Paulo. (2012) Retrato do Brasil. Ensaio sobre a tristeza brasileira. 10ª Ed. São Paulo. Cia das Letras.

Quijano, Anibal. (2007) Colonialidad del poder y clasificación social. En: Castro-Gómez, Santiago; Grosfoguel, Ramón (editores). El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global. Bogotá. Siglo del Hombre Editores/Universidad Central/ Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos y Pontificia Universidad Javeriana/ Instituto Pensar.

Rodrigues, Nina, (1962) Os africanos no Brasil. São Paulo. Ed. Nacional.

Sandes, Noé Freire. (2000) A Invenção da Nação. Entre a Monarquia e a República. Goiânia. Agencia Goiana de Cultura Pedro Ludovico Teixeira, Instituto Goiano do Livro.

Realismo decolonial: ética, política y dialéctica de Fanon y Dussel^a

Decolonial realism: Ethics, politics and dialectics in Fanon and Dussel

George Ciccarriello-Maher^b
 Universidad de Drexel – EE.UU

RESUMEN

Este artículo aborda los debates europeos contemporáneos sobre el tema del realismo a través de las perspectivas ofrecidas por dos pensadores decoloniales: Fanon y Dussel. Si bien ambos comparten con el realismo un énfasis fundamental en la realidad como punto de partida para la teoría -una hipótesis compartida por muchos pensamientos decoloniales-, ellos ofrecen otra capa de especificidad en su consideración de la condición colonial, diagnosticando una fundamental falta de reciprocidad que dicta el curso de la decolonización como una transformación de la realidad. Por lo tanto, reconsiderar los debates sobre el realismo a la luz de estos conocimientos proporciona una base sólida para la formulación de cierto tipo de realismo decolonial y para participar en teorías políticas comparativas de manera más general.

Palabras clave: Decolonización; Enrique Dussel; Frantz Fanon; Raymond Geuss; realismo.

ABSTRACT

This article approaches contemporary European debates on the subject of realism through the lenses offered by two decolonial thinkers: Fanon and Dussel. Whereas both share with realism a fundamental emphasis on reality as the starting point form theory -an assumption shared by much decolonial thought- they nevertheless provide another layer of specificity in their consideration of the colonial condition, diagnosing a fundamental absence of reciprocity that dictates the course of decolonization as a transformation of reality. Reconsidering the debates on realism in light of these insights therefore provides a powerful basis for both formulating a specifically decolonial realism and for engaging in comparative political theorizing more generally.

Key words: Decolonization; Enrique Dussel; Frantz Fanon; Raymond Geuss; realism.

^a La versión original de este artículo se publicó en inglés en 2014. Esta traducción al español fue realizada por Gerardo Juárez Vázquez y Edith Aurora Rebolledo Garrido.

^b Departamento de historia y de política, de la Universidad de Drexel, Filadelfia, PA 19104, EE.UU. Correo electrónico: Gjc@drexel.edu

En alguna ocasión, Gordon (1996) preguntó por qué el existencialismo ha encontrado eco entre los pensadores negros -de David Walker a Frederick Douglass, de Richard Wright a Fanon y de Toni Morrison a Cornel West- sólo para llegar a la conclusión bastante obvia de que la “existencia” es algo que pocos exesclavos pueden permitirse desatender. Algo similar podría decirse del realismo: la “realidad” negra es tan resueltamente exigente de atención como lo es la “existencia” negra y, de hecho, las dos categorías se superponen fuertemente y comparten gran parte de los contenidos. Esta notable importancia de la “realidad”, además, no se limita a los esclavos liberados, sino que se extiende también a las antiguas colonias; de ahí la importancia fundamental de los *Siete ensayos de interpretación* (1974) de Mariátegui, cuyo tema definido conscientemente fue nada menos que la *Realidad Peruana*. Sin embargo, la pertinencia de las observaciones de Gordon en mi tema actual -el realismo en la teoría decolonial- es más que meramente estructural¹. Si el existencialismo se trata de proyección, sobre el abandono de la esencia a la indeterminación de una “realidad” futura de su propia creación, entonces esto también habla de la relación entre el proyecto, todavía inacabado, de la decolonización y la provocación contemporánea; es decir, el realismo filosófico.

53

En lo que sigue, utilizo la reciente intervención de Geuss en el debate sobre el realismo filosófico como una perspectiva a través de la cual ver la obra de dos pensadores decoloniales -Fanon y Dussel-, quienes comparten muchas de sus preocupaciones, aunque posiblemente (y fundamentalmente) por razones diferentes. Este intento de abordar tanto las ventajas como los inconvenientes del enfoque realista de Geuss, así como sus congruencias e incongruencias con el pensamiento decolonial, nos permite ver que, si bien el realismo decolonial puede tomar algunas señales de los debates europeos sobre el tema, la realidad que confronta es en muchos sentidos más concreta y urgente de lo que estos debates pueden permitir. Es con base en este discernimiento que, después de una breve discusión del ejemplo contemporáneo de Venezuela, concluyo esbozando tanto los parámetros de un realismo decolonial como las implicaciones para la teoría política comparativa.

Geuss: contra “la ética primero” (*ethics-first*)

En la historia del pensamiento político, los llamados al “realismo” son tan frecuentes como diversos en sus medios y fines. Una apreciación

cada vez más “realista” de los deseos humanos, por ejemplo, acompañó la ruptura con el moralismo religioso que generó la tendencia -desde Hobbes hasta los liberales del siglo XVIII- a buscar instituciones políticas que moderarían y contendrían los excesos humanos². Hacia fines diametralmente opuestos, la tendencia a menudo asociada (aunque erróneamente) con Maquiavelo busca movilizar una interpretación comparativamente realista hacia la transformación de la existencia, la creación y el mantenimiento de nuevas instituciones o el uso del poder hacia su propia expansión³. Este realismo “revolucionario” es también un fenómeno multifacético que abarca desde la tradición marxista que surge a partir de la crítica del idealismo hegeliano -particularmente la idea de que “la fuerza material debe ser derrocada por la fuerza material” (Marx, 1843)- hasta los pensadores del siglo XX de izquierda a derecha, la mayoría de las veces Lenin y Carl Schmitt⁴. El “realismo” en el pensamiento político, por lo tanto, puede tener una variedad de diferentes e incluso opuestas consecuencias dependiendo de lo que motiva a los pensadores particulares⁵.

54 En este contexto, las intervenciones polémicas recientes de Geuss sobre el tema del realismo son difíciles de localizar con precisión, tanto por su amplitud ambiciosa como por la variedad de influencias teóricas que revelan estas intervenciones. La principal preocupación de Geuss es evitar que la teoría política se reduzca solamente a una “ética aplicada” (Geuss, 2008:6). Este enfoque “la ética primero” -que Geuss atribuye a pensadores tan diversos como Kant y Rawls- contiene lo que él caracteriza como tres suposiciones entrelazadas: que la ética es independiente de la política (“pura”); que la ética constituye en realidad un sustrato que es fundamental para la política y que se encuentra por debajo de ella, y que, en un registro temporal, las teorías éticas pueden y deben ser formuladas primero y luego aplicadas al ámbito político (2008:6-9). La respuesta de Geuss a esta visión “la ética primero” es cuádruple: propone (i) un realismo político que está (ii) enraizado en una acción situada (iii) dentro de contextos históricos y cuyo ejercicio (iv) toma la forma de una “habilidad” flexible en lugar de un despliegue abstracto de la teoría universal (2008:9-16).

Efectivamente, la categoría del universal sirve como principal preocupación de Geuss, haciendo una crítica tanto del idealismo como de la suscripción a un tipo de realismo más amplio y ambicioso que en algunas otras variantes (Mantena, 2012:456). Para Geuss, los principios éticos *a priori* tienden hacia la forma abstracta universal, haciendo sus aplicaciones en diferentes contextos no sólo difíciles sino incluso

contradictorias, ya que las demandas competitivas pueden encontrar igualmente fundamentos normativos legítimos en diferentes contextos. Sin embargo, Geuss admite la posibilidad de una brecha -en realidad, de un abismo- entre lo que podemos creer y la “realidad”. Él no sólo aspira a aproximaciones cada vez más cercanas de esa realidad, sino que define su realismo en términos de *motivación real*^c; es decir, qué es lo que *realmente*^d motiva a la gente a actuar políticamente en el mundo, motivaciones que pueden fácilmente ser ilusorias. Como resultado, “el realista debe tomarse en serio las poderosas ilusiones”, precisamente porque la realidad se produce en parte como resultado de las prácticas humanas colectivas que esas ilusiones pueden engendrar, y este matiz será crucial para la relevancia de Geuss a la teoría política decolonial (Geuss, 2008:9).

En lo que sigue, considero el imperativo realista de Geuss a la luz del pensamiento decolonial de Fanon y Dussel, pensadores para quienes la realidad es de primordial importancia y cuya relación con el realismo es, sin embargo, impugnada. Yo sostengo que tanto para Fanon y Dussel, como para Geuss, un punto de partida estrictamente ético resulta insuficiente, y ambos, como Geuss, recurren a preocupaciones más propiamente *políticas*^e en un pensamiento situado. Para ambos, como para Geuss, esta insuficiencia de la ética está arraigada en una crítica del universal: para Fanon, el amor humano universal; para Dussel, el paradigma filosófico de la totalidad, ambos íntimamente ligados a la ontología. Por último, para Fanon y Dussel, como para Geuss, esta crítica del universal sólo aparece una vez que “tomamos en serio las ilusiones poderosas”: para Fanon, las ilusiones que apoyan la opresión racial y posteriormente el maniqueísmo colonial, y para Dussel, las estructuras de apartheid global. Para Fanon y Dussel, el proceso por el cual un objeto se hace material al momento de su concienciación (*material instantiation*) de tales ilusiones genera una “realidad” caracterizada por la coexistencia del Ser y del sub / no Ser, lo que permite la mentira a las pretensiones universales predominantes, y es esta realidad la que el “realista” decolonial no sólo debe diagnosticar, sino también confrontar y, en última instancia, abolir.

55

^c Cursiva del autor. (N. DEL T.)

^d Cursiva del autor. (N. DEL T.)

^e Cursiva del autor. (N. DEL T.)

Fanon: No ser y No ética

La relación teórica de Fanon con la realidad que describe -y, como resultado, su condición de pensador realista- es a la vez ambigua y debatida. Algunos centran la atención en el infame primer capítulo de *Los condenados de la tierra* y el compromiso de Fanon con el inevitable recurso de la violencia en el curso de la decolonización para pintarlo como un archirrealista en la vena del Maquiavelo⁶ más caricaturesco. Para este Fanon, ser un realista significa “desafiar la situación colonial”, y la “realidad desnuda” de este desafío -decolonización- “permite adivinar a través de todos sus poros, balas sangrientas, cuchillos sangrientos” (Fanon, 2001:18)^f. La “decolonización”, lisa y llanamente, “siempre es un acontecimiento violento”, y confrontar la realidad colonial significa llegar a un acuerdo con la acción que refleja su objeto (Fanon, 2001:17). Otros, centrándose en la introducción y conclusión de *Piel negra, máscaras blancas* (y, en menor grado, la conclusión de *Los condenados*), presentan a Fanon como un universalista ético. Aquí el énfasis está en su declarado objetivo de construir un nuevo humanismo, “el mundo del *Tiú*”, junto con sus estridentes críticas sobre el determinismo racial y los aspectos del movimiento de la Negritud (Fanon, 2009:190)^g.

Muchos más, lamentablemente, se enfrentan al problema simplemente distinguiendo entre un “temprano” (universalista) y un “tardío” (realista) Fanon como una forma de evitar enfrentarse con las difíciles cuestiones que se plantean en todo el corpus del pensamiento de Fanon⁸. La sugerencia no tan sutil, pero a menudo olvidada, de Fanon al comienzo de *Piel negra...*, de que “la arquitectura del presente trabajo se sitúa en la temporalidad” (Fanon, 2009:46), y su insistencia en *Los condenados...* de que la decolonización “no es un discurso sobre lo universal” (Fanon, 2001:20) debería ser suficiente para indicar que Fanon tiene algo más complejo, dinámico y dialéctico para los lectores de ambos textos. A continuación esbozo los contornos generales de la dialéctica que recorre toda la obra de Fanon, -vinculando *Piel negra...* y *Los condenados...* al mismo tiempo que se complican algu-

f A partir de ahora se utilizará la traducción al español *Los condenados de la tierra* (2001) de *Les damnés de la terre* (traducción de Julieta Campos, publicada por el Fondo de Cultura Económica México). (N. del T.)

g A partir de ahora se utilizará la traducción al español *Piel negra, máscaras blancas* (2009) de *Peau noire, masques blancs* (traducción de Ana Useros Martín, publicada por Ediciones Akal, España). (N. del T.)

nas lecturas prevalecientes de cada texto- con especial atención a las implicaciones para la cuestión del realismo.

Para Fanon como para Geuss, la ética está ligada a reivindicaciones universales, pero mientras que en el segundo esta relación surge negativamente- la ética aparece en virtud de su universalismo, como una barrera para el realismo- Fanon diagnostica lo que podríamos ver como una perversa inversión del desafío de Geuss. Según Fanon, (i) la realidad imperante hace imposible la ética mientras que (ii) la ética misma bloquea lo universal que pretende representar, obstruyendo la acción necesaria para transformar esa realidad y llevar el universal en el Ser. El viaje teórico de Fanon que comienza en las primeras páginas de *Piel Negra...* es aquel que está inicialmente marcado por un profundo anhelo por la realización universal de relaciones verdaderamente éticas. Todo su Ser añoraba lo universal, un mundo reconciliado plenamente por el amor humano, y fue por el universal que él gritó, lloró y finalmente oró. A pesar de ese anhelo, sin embargo, Fanon sufrió el rechazo por parte de sus aspiraciones universales, y el desarrollo interno de *Piel Negra...* traza en muchas formas el desencanto de sus pretensiones universalistas y su amarga percepción de cuán obstinadamente dividida estaba su realidad.

57

El bloqueo al que se enfrenta Fanon cae precisamente en la categoría de Geuss de “ilusiones poderosas”: el odio racial que redujo a Fanon y a otros racializados y colonizados sujetos del reino sombrío del no-Ser, del menos-que-Ser. Para Fanon como para Geuss, sin embargo, éstas no son más que simples ideas, y de ahí su “poder”: tales ilusiones sostienen instituciones que generan un mundo en el que el no-Ser Negro es una realidad concreta más que, simplemente, una idea errónea. Como resultado, ni el amor, ni el lenguaje, la ciencia o la razón (con las que Fanon se enfrenta en los primeros cuatro capítulos de *Piel negra...*) serían capaces de destruir esa ilusión, pero era una ilusión que, no obstante, tenía que ser destrozada. Fanon, finalmente, es consciente de que “no tenía otra opción” y lleva a cabo una retirada táctica de lo universal en el capítulo cinco (“La experiencia vivida del negro”), posiblemente el capítulo central del libro, que documenta fenomenológicamente su encuentro con una mujer blanca y su hijo en un tren, viaje durante el cual el mismo Fanon fue “confrontado con su raza” (Fanon, 2009:113). Esta confrontación toma la forma de la angustiada comprensión de que la raza, para utilizar los términos

Geuss, es *tanto*^h una “ilusión” como intensamente “poderosa” en su estructuración de la realidad, y que para Fanon y otros el único camino posible más allá de este punto muerto es uno que pasa *a través*ⁱ de un reconocimiento realista de la materialidad de la raza, y no su negación idealista o ética.

Esa realización pone al descubierto la cualidad ontológica de la supremacía blanca, o en los términos de este debate, el grado en que su arquitectura material lo hace algo que es muy “real”. Para Fanon lo que hace ontológica la raza es que su fundamento reside precisamente en la cuestión del acceso al ser mismo, a la plena humanidad. Esto no es, pues, una cuestión de algunos seres relativamente privilegiados oprimiendo a otros, sino de todo un sistema basado en la existencia de, por un lado, el ser verdadero y, por el otro, las meras cosas. Las consecuencias para un interrogatorio del realismo son profundas dada la significativa superposición entre la ontología y la realidad: no sólo la comprensión de Fanon de raza marca un *apartheid* en el corazón de la humanidad, sino también esta división tiene consecuencias para la posibilidad de la ética e incluso para acceder a lo “real”. Los sujetos negros, según el joven Fanon, son condenados (como en los *dammés* de su obra posterior) a “una zona de no-ser, una región extraordinariamente estéril y árida, una rampa esencialmente despojada [...] los verdaderos Infiernos” (2009:42). Gordon explica la relación entre esta “zona infernal de no ser” y la ética en los siguientes términos: para el sujeto racializado, “el ser aceptable es la no existencia, no aparición o sumersión [...] En un nivel más filosófico, la ausencia de una dialéctica Yo-el Otro (*Self-Other*) en situaciones racistas significa la erradicación de relaciones éticas. Donde la ética se descarrila, todo está permitido” (Gordon, 2007:11).

En pocas palabras, la ética es imposible bajo condiciones de supremacía blanca, pero esto no es porque los supremacistas blancos actúen contra la ética: es porque la supremacía blanca como un sistema de *apartheid* ontológico no puede sostener la ética. La ausencia de un universal abarcador -que para Geuss hace imposible la *aplicación*^j de fórmulas éticas preexistentes- aquí hace imposible cualquier ética glo-

^h Cursiva del autor. (N. del T.)

ⁱ Cursiva del autor. (N. del T.)

^j Cursiva del autor. (N. del T.)

bal *a priori*. Esta imposibilidad de la ética proporciona la base para la reformulación crítica de Fanon de la dialéctica hegeliana señor-esclavo, que hunde sus raíces en “una reciprocidad absoluta” que, al igual que sucede con la ética, es el gran ausente en la supremacía blanca (Fanon, 2009:180). A pesar de su enfoque dialéctico y de la centralización realista del conflicto que implica este enfoque, Hegel confía en una comprensión del Ser como totalidad abarcadora que hace posible un enfoque ampliamente ético, al menos en teoría. Sin embargo, para Fanon, los sujetos negros carecen de lo que él llama “resistencia ontológica” a los ojos de los blancos y, por lo tanto, incluso de la más elemental reciprocidad necesaria para que funcione la dialéctica de Hegel. Por lo tanto, el sujeto de Fanon no se encarga sólo de luchar con la auto-conciencia mutua del en-sí para-sí, sino con la creación de las razones ontológicas para establecer que la progresión marcha en primer lugar (Fanon, 2009:111)⁹. Esta lucha por la “simetría” también es esencialmente “una lucha para estar en una posición en que la ética surja”, y la lucha política, por lo tanto, es una condición previa para la ética (Gordon, 2000:35).

Sin fundamento para decidir qué es justo y correcto, sin embargo, lo justo y lo correcto no simplemente se evaporan, sino que en realidad se convierten en estrategias de poder o momentos de resistencia. Junto con la “poderosa ilusión” de la raza, se siente incómodamente la similar “poderosa ilusión” de su falta de importancia: la insistencia ideológica -tan resonante hoy- de que la igualdad formal es en sí misma suficiente. La crítica de Fanon de la emancipación formal -que es paralela a su crítica posterior de decolonización formal- se expresa en los siguientes términos: “El blanco, en tanto que amo, le dice al negro: «A partir de ahora eres libre» [...] El hombre negro se dispone a actuar” (Fanon, 2009:182-183). En la ausencia de cualquier base para la dialéctica de Hegel de reconocimiento para operar, el paso *formal*^k de la esclavitud a la liberación no es acompañada de un cambio concomitante en la condición ontológica sustantiva^l del antiguo esclavo. De hecho, en la medida en que el exesclavo meramente “se dispone a actuar”, Fanon insistiría en que había ocurrido lo contrario: la emancipación formal había intervenido como una verdadera barrera a la liberación de fondo. Tanto la igualdad como la ética -aquí funcional para lo universal- existen en la formulación de Fanon no como puntos

59

^k Cursiva del autor. (N. del T.)

^l Cursiva del autor. (N. del T.)

de partida, sino como puntos de llegada *después^m* y como *productoⁿ* de la lucha política, paralelo a la inversión de Geuss del argumento “la ética primero”.

Aunque Fanon es muy crítico de la dialéctica hegeliana insiste, sin embargo, en reformular esa dialéctica de una manera que pone en primer plano la lucha necesaria antes de la existencia de la reciprocidad, el movimiento pre-dialéctico para establecer la simetría intersubjetiva y la posibilidad misma de la ética. Esta es una lucha que, para el Fanon de *Piel negra...*, pasa necesariamente por la negrura como su punto de partida impuesto y se suscribe a la “poderosa ilusión” de raza en un desesperado intento de transformar la realidad que defiende. Por lo tanto, la ética no desaparece completamente ni es totalmente reducida a un engaño cínico que oculta la realidad del racismo contra los negros. Más bien, de una manera similar pero distinta de la formulación de Geuss, la ética de Fanon se encuentra intrínsecamente ligada a la política, sólo existente en la lucha contra este sistemático apartheid¹⁰. Es esta lucha y esta ética la que transforma el realismo crítico de Fanon -su diagnóstico tanto de la ilusión de anti-Negritud como de su peso material- en un “realismo dialéctico” adecuadamente alimentado por su “decolonizada” reformulación de Hegel, con su énfasis en la categoría de no-Ser.

La crítica dialéctica de Fanon de una realidad marcada por la desigualdad ontologizada y el sistemático no-Ser sería igualmente clara en el contexto de la revolución argelina, dando así a su crítica y realismo decolonial tanto continuidad en todo su trabajo como concreción adicional. En todo caso, es en la posterior descripción de Fanon del mundo colonial como fundamentalmente maniqueo, “un mundo cortado en dos” en el que “las dos [partes] se oponen, pero no al servicio de una unidad superior” que la ausencia de un fundamento universal para la ética aparece con mayor intensidad (Fanon, 2001:18). Por otra parte, si Fanon dibuja las líneas tan fuertemente como sea posible entre las dos “especies diferentes” que habitan ese mundo dividido -líneas que después son suavizadas una vez que la dialéctica de la descolonización entra en movimiento- él lo hace de modo que se haga precisamente lo siguiente: no hay ética global que enlace al colonizador a colonizados o viceversa, sólo el poder prevalece, y en la mayoría

^m Cursiva del autor. (N. del T.)

ⁿ Cursiva del autor. (N. del T.)

de las formas concretas “todo está permitido” (Fanon, 2001:28).

Así como es el blanco el que crea al negro (en *Piel Negra...*) y el anti-semita el que crea al judío (en el modelo de Sartre al que Fanon vuelve repetidamente), también es “el colono el que ha hecho y sigue haciendo al colonizado” (Fanon, 2001:17). En términos éticos, el sujeto colonizado que resulta de este proceso de construcción es “declarado impermeable a la ética; ausencia de valores, pero también negación de los valores. Es, nos atrevemos a decirlo, el enemigo de los valores. En este sentido, es el mal absoluto” (Fanon, 2001:20). La imposibilidad de la ética así crece no sólo desde una situación concretamente maniquea caracterizada por la segregación sistemática y la brutalidad cotidiana, sino que también se inscribe en los mismos temas que crea la colonización. Es muy difícil entender cómo se puede vincular a los no-Seres malos a la obligación ética cuando son, en realidad, la personificación, de la no-ética, pero posiblemente, a diferencia del sujeto negro de *Piel Negra...*, este hecho no se pierde en el colonizado: “Él siempre ha sabido que sus encuentros con el colono se desarrollarían en un campo cerrado. Por eso el colonizado no pierde tiempo en lamentaciones ni trata, casi nunca, de que se le haga justicia dentro del marco colonial” (Fanon, 2001:42).

Declarado malo y relegado a la zona de no-Ser, el colonizado es liberado de todas las obligaciones para con el colonizador y reformula en consecuencia las categorías básicas de la vida, empezando en la crucial intersección de la verdad y la ética:

En el seno del pueblo, desde siempre, la verdad sólo corresponde a los nacionales. Ninguna verdad absoluta, ningún argumento sobre la transparencia del alma puede destruir esa posición. A la mentira de la situación colonial, el colonizado responde con una mentira semejante. [...]. La verdad es lo que precipita la dislocación del régimen colonial y pierde a los extranjeros. En el contexto colonial no existe una conducta regida por la verdad. Y el bien es simplemente lo que les hace mal a los otros (Fanon, 2001:24).

La verdad y la ética coinciden cuando se reformulan en el proceso de decolonización, pero esto es decididamente una verdad-mentira unilateral y ciertamente ética parcial: tanto esta verdad-mentira como esta ética partieron de la crítica de la mala fe de la realidad prevaliente, la cual, a pesar de pretensiones universales, valora una parte

sobre el conjunto. Así como el sujeto colonizado está condenado a esta parcialidad, está condenado a la violencia también: su bendición y su maldición. “Sin la posibilidad de la inocencia, el ennegrecido vive el desastre de la apariencia donde no hay espacio para aparecer como no violento” (Gordon, 2007:11). La violencia no es meramente necesaria estratégicamente, pero es *estructuralmente imposible de evitar*^o: el predestino ontológico de los colonizados y racializados, al menos por el momento.

Parece relativamente incontrovertible *describir*^p la realidad colonial como un espacio de imposibilidad ética, pero la mera descripción no es realista, y lo que es más controversial es cómo Fanon entonces responde^q a esta realidad dividida. Como la confrontación de la supremacía blanca, “la impugnación del mundo colonial por el colonizado no es una confrontación racional de los puntos de vista. No es un discurso sobre lo universal, sino la afirmación desenfrenada de una originalidad formulada como absoluta” (Fanon, 2001:20). Aquí la estructura de *Los condenados...* es estrechamente paralela a la de *Piel negra...*, actuando de manera similar en la reformulación de la dialéctica crítica de Fanon, sólo que aquí no es ilusoria la identidad negra que va a ser recuperada. Más bien, es la reapropiación por parte del colonizado tanto de la división como de la violencia de la realidad colonial que se convierten en sus armas más poderosas hacia la generación de conciencia nacional. Como Fanon lo pone en un pasaje a menudo pasado por alto por aquellos que lo reclaman para el campo universalista, “la violencia que ha presidido la constitución del mundo colonial [...] será reivindicada y asumida por el colonizado” y el maniqueísmo que defiende la violencia colonial ofrecerá “los ángulos desde los cuales se reorganizará la sociedad descolonizada” (Fanon, 2001:18-19). Por lo tanto, si el idealista político kantiano despreciara tanto este maniqueísmo como la visible apropiación de Fanon, negando la existencia de dos “especies diferentes” enteramente y rechazando la violencia colectiva purgante como respuesta, Fanon entraría de lleno en el campo realista. Aunque Fanon sería el primero en insistir que esta contra-violencia del colonizado no comparte ni la gravedad ni los objetivos reaccionarios del colonizador, y aunque se

^o Cursiva del autor. (N. del T.)

^p Cursiva del autor. (N. del T.)

^q Cursiva del autor. (N. del T.)

transformó en algo muy diferente en el proceso de la decolonización, su insistencia en que es lo mismo^r puede leerse como un obstinado impulso realista¹¹.

Si el objetivo dialéctico de Fanon es impulsar las oposiciones congeladas y “aristotélicas” -las que se rigen por la “exclusión mutua”, según la cual “no es posible la conciliación”- en un movimiento dinámico, su horizonte decolonial insiste en la abolición del *apartheid* ontológico de la “realidad” dominante como la única base para una verdad universal. Si el aparente respaldo de Fanon al maniqueísmo colonial pondrá incómodo a algún kantiano, también debemos tener en cuenta que hará sonrojarse a muchos de los pretendidos “realistas”, pues más de una de sus observaciones son un llamado a la acción revolucionaria. Sin embargo, a pesar de la exclusión del colonizado del ámbito de la ética, para Fanon como para Geuss lo ético no desaparece completamente simplemente por su rechazo como un abarcador universal. Más bien, se convierte en endógena en el proceso de liberación, contextualizado en el maniqueísmo que estructura la realidad, una ética unilateral que ofrece la única base sobre la que podríamos esperar por lo universal.

La naturaleza dialéctica del realismo decolonial de Fanon -la forma precisa en que se aproxima a lo existente con un ojo puesto en el futuro- explica interpretaciones erróneas predominantes de su pensamiento y nos señala más allá del amplio pero menos específico enfoque realista de Geuss. Quienes reclaman a Fanon como un universalista, descuidan su reapropiación tanto de la división de ética de la realidad como de la violencia que genera, mientras que aquellos que lo desacreditan como un sanguinario realista de la caricaturizada veta maquiavélica, igualmente descuidan el momento en que esa reapropiación entra en movimiento dialéctico y, como resultado, la realidad se transforma. Tomar en cuenta a ambos nos permite poner en juego una relación más compleja y dinámica entre la particularidad de la realidad existente y las aspiraciones éticas universales que Fanon comparte con el más devoto de los idealistas, su nuevo humanismo.

El cambio histórico, la transformación de esta realidad maniquea, es “deseado, reclamado y exigido”, e incluso si fuéramos a distinguir la realidad de la situación colonial de las apelaciones a la naturaleza humana que se motivan mucho del canon realista, es evidente que, para

^r Cursiva del autor. (N. del T.)

Fanon, la transformación de los dos procesos concomitantes, como la decolonización, “modifica fundamentalmente al ser” y crea “una nueva humanidad” (2001:17).

Si el sujeto de Fanon está involucrado en una lucha por ser él mismo, entonces esto es también y simultáneamente una lucha sobre la base de la “realidad”. El realismo decolonial de Fanon, lejos de intimidar a la existente y vulgar *Realpolitik*, reconoce en cambio el peso material de las ilusiones que sostienen el orden existente, aprovechando las ilusiones y ese peso para luchar para destruir ese orden. Su realismo está, por lo tanto, impulsado por la contradicción entre la realidad y lo universal, poniendo en marcha un proceso cuya conclusión es siempre aplazada: a partir de la realidad, pero siempre orientada hacia su reconstitución, este es un movimiento dialéctico que conduce hacia lo universal sin determinar o excluir sus posibilidades de antemano. En cuanto a Geuss, la lucha contra la brecha que existe entre la ilusión y la realidad es de importancia primordial, pero posiblemente más allá de Geuss, esta lucha parece aún más urgente y más desalentadora, en parte porque no opera en el ámbito del pensamiento, sino que es concretamente instanciada en instituciones coloniales y engendrada en lo sujetos menos-que-humanos que estas instituciones generan.

64

Dussel: ética a través de la política

Para todas las apariencias externas, el filósofo argentino-mexicano de la liberación Dussel es un pensador profundamente ético de una manera que Fanon no es, y por lo tanto nos enfrentamos a dos desafíos distintos pero interrelacionados en el intento de ver a Dussel a través de una lente realista junto a Fanon. La primera preocupación es que su obra es fundamental y principalmente ética, y un breve vistazo a su extensa lista de publicaciones revela una progresión que podría preocupar a Geuss: la masiva *Ética de la liberación* de Dussel precede a su *Política de la Liberación* por casi una década¹². La profunda influencia de Levinas en Dussel, también, podría llevarnos a preocuparnos de que él caiga en lo que Geuss denomina el campo “la ética primero” como podría también hacerlo su ocasional giro al registro exhortativo, como cuando él anima a los jóvenes a suscribirse al *noble oficio de la política* (Dussel, 2006:7)^{s.13} O su frecuente recurso al concepto de la

^s A partir de ahora se utilizará la versión original de *20 tesis de política* (2006), publicada por Siglo XXI editores, México. (N. del T.)

“opción preferencial”, que deriva de la teología de la liberación y aparece en la superficie como una ética pre-política determinando el tema de la liberación: el pobre por su pobreza, el oprimido por su opresión. En segundo lugar, y relacionado con lo anterior, la *forma* que toma la ética de Dussel, como resultado de la influencia de Levinas, nace de una crítica aguda de la dialéctica, potencialmente haciendo su propio pensamiento decolonial incompatible con el realismo dialéctico de Fanon. Sin embargo, una vez que captamos el giro interno que Levinas introduce en el pensamiento de Dussel -uno que lo empuja desde el ámbito de la dialéctica hegeliana a lo que él llama “ana-dialéctica”- estaremos en una mejor posición para evaluar tanto la pertinencia de Dussel para un realismo decolonial como el pensamiento de Fanon en una forma que pudiera solucionar ambos problemas simultáneamente.

Esta complejidad puede ser captada mediante una breve semblanza del desarrollo intelectual de Dussel a través de tres pensadores que influyeron en su temprana trayectoria teórica en forma decisiva: Heidegger, Hegel y Levinas. A diferencia de Fanon, Dussel ni se estableció inicialmente ni se mantuvo dentro del ámbito de la dialéctica hegeliana. En cambio, su punto de partida teórico fue un entusiasmo temprano por el suelo universal de la ontología heideggeriana, y él sólo se dirigió a Hegel cuando se frustraba por la dificultad de asignación singular e indiferenciada pensando sobre las realidades de la desigualdad global. La dialéctica hegeliana llegó como un alivio para Dussel porque, a través de su énfasis en la ruptura, le permitió cuestionar la realidad predominante de una manera que una ontología no dialéctica no podía: la dialéctica “niega la seguridad y la obviedad de la vida cotidiana, y se abre a las estructuras ontológicas abarcadoras, que nunca son exhaustivamente conocidas” (Barber, 1998:26). Sin embargo, como Fanon fue plenamente consciente, a pesar de su énfasis en la ruptura interna de la totalidad, de que el pensamiento de Hegel era todavía muy ontológico, y visto que Dussel había buscado refugio en la dialéctica, él no sería completamente despertado de lo que él llamó su “sueño ontológico” hasta su encuentro con la “ética de la alteridad” de Levinas (Alcoff y Mendieta, 2000:20-21).

Aunque Dussel internaliza la crítica de la dialéctica de Levinas como un discurso ontológico conservador y totalizador, sin embargo, for-

‡ Cursiva del autor. (N. del T.)

mulando en su lugar una “analéctica” en la que el “ana” se refiere al campo del más allá, a la exterioridad, al Otro, este rechazo ostensible y la sustitución de la dialéctica no es total. En su lugar, la analéctica de Dussel, su priorización ética del Otro y el vasto espacio más allá de la totalidad aparecen en *Filosofía de la liberación* no como un *método per se*, sino más bien como un “momento” en lo que él llama un “método ana-dialéctico” (Dussel, 1996:187)^u. Respondiendo *no*^v a la insuficiencia del pensamiento dialéctico en sí, sino tanto al cierre conservador de algunos enfoques de la dialéctica como a la negatividad abstracta de otros, la ana-dialéctica de Dussel busca, en su lugar, basarse en una dialéctica reformulada en un punto de partida analéctico, permitiendo la categoría de exterioridad para servir como lo que él considera “el punto de apoyo de nuevos despliegues”, para una política de transformación no limitada a la inmanencia (1996:186). Junto con la ruptura interna planteada por la dialéctica, entonces, Dussel intenta inyectar la ruptura externa de la totalidad hacia aquella que excluye.

Todavía, sin embargo, el realista podría encontrar motivos de preocupación: se trata de una dialéctica que parte *del*^w Otro en la que el momento ético de la “afirmación de la exterioridad” aparece en primer lugar (Dussel, 1996:188). Más de cerca, sin embargo, el concepto de la exterioridad de Dussel difiere tanto en su contenido como en su aplicación a partir de la de Levinas, y la propia crítica de Dussel del eurocentrismo de Levinas puede verse como un síntoma de esta distinción conceptual. Para Levinas (1991:35,290), la exterioridad es tan absoluta como metafísica, y tan omnipresente como para ser equivalente a ser ella misma. Para Dussel, sin embargo, la exterioridad -que también llama “trascendentalidad interior” - no puede ser entendida inequívocamente en cualquiera de estos términos (1996:56). Como Fanon, Dussel no parte del Ser, sino del “no-Ser, la nada, la alteridad, la exterioridad”, y es precisamente en términos de esta exterioridad como el no-Ser que la metafísica -una categoría que él mantiene- se define: “La metafísica [...] es el saber pensar el mundo [leer: la realidad] desde la exterioridad alterativa del otro” (1996:65)¹⁴. Para Dussel, además, esta exterioridad no es ni absoluta ni tan distribuida

^u A partir de ahora se utilizará la versión original de *Filosofía de la liberación* (1996), publicada por Editorial Nueva América, Colombia. (N. DEL T.)

^v Cursiva del autor. (N. del T.)

^w Cursiva del autor. (N. del T.)

universalmente como para Levinas: mientras que cada individuo tiene cierto potencial trascendental, él argumenta, su exterioridad sólo existe *en relación con* los sistemas específicos de opresión, y como estos sistemas institucionales son múltiples y superpuestos la exterioridad también se expresa en una multiplicidad de posiciones del sujeto (*subject-positions*). Sin embargo, lo fundamental es que Dussel niega la abstracción levinasiana e insiste en la formulación de estas posiciones concretamente, lo que se hace evidente en lo que es, para él, el caso paradigmático de la exterioridad: *el hambre*.

El hambre es tanto increíblemente concreta como “subversiva”, lo que implica la necesidad de trascender la realidad política que la genera, es decir, su condición de posibilidad (Dussel, 1996:58). Así, el “rostro” (para Levinas la base absoluta para una apertura universal hacia la alteridad) es para Dussel ni absoluto ni universal, sino que “revela a un pueblo antes que a una persona singular” su fisonomía grabada por los siglos (Dussel, 1996:60). Este movimiento, en el que la alteridad metafísica es equivalente a la exterioridad antropológica, apunta hacia la ruptura más fundamental de Dussel con Levinas. No sólo es el concepto de exterioridad entendido como una instanciación concreta del no-Ser (como en Fanon), sino que Dussel además traza un mapa de esta categoría principalmente en las estructuras globales de colonialismo y dependencia: “El centro es; la periferia no es” (1996:17). Su texto está repleto de referencias a la colonización y a los esfuerzos en contra de ésta, y él alterna sin esfuerzo entre las profundidades de la abstracción y la discusión de los sandinistas y la CIA. Complicando algunas celebraciones indiferenciadas y predominantes del nacionalismo del Tercer Mundo, Dussel traza un mapa efectivamente de la exterioridad en la intersección de la clase y de la nación, argumentando que “las clases oprimidas o populares de las naciones dependientes” poseen “la máxima exterioridad”, y se piensa que esta “metafísica alteridad” que sólo ellos “pueden presentar una alternativa real y nueva a la humanidad futura” (Dussel, 1996: 92).

Por último, esta ruptura con el concepto de exterioridad levinasiana informa la propia crítica del eurocentrismo de Dussel de un pensador que lo inspiró. Dussel recuerda una conversación con Levinas en 1971 en la que se hizo evidente que este último nunca había considerado la posibilidad de una exterioridad situada fuera de Europa, en el co-

x Cursiva del autor. (N. del T.)

lonizado y anteriormente colonizada periferia global (1975:8)¹⁵. Sin embargo, esto fue algo más que una mera inadvertencia coincidente, y Dussel además identificó en la metafísica absoluta de la concepción del Otro de Levinas la fuente de su “equivocación” (1974:181)¹⁶. Mediante la formulación de exterioridad absoluta y equivalente al Ser, Levinas había oscurecido la existencia concreta del no-Ser y -peor aún desde la perspectiva realista- él había corrido el riesgo de erigir otro “falso universalismo” del tipo que Dussel, como Fanon y Geuss, están muy interesados en desenmascarar (Barber, 1998:57). Si entendido generalmente el realismo rechaza esos universales abstractos, el realismo decolonial parte de un rechazo más firme de la realidad existente y un reconocimiento más concreto de los peligros de tales universales, que a menudo hacen más para afianzar el *apartheid* ontológico que para tumbarlo.

Una vez que reconocemos la realidad concreta de esta exterioridad, que se refiere, en primer lugar, a las luchas de América Latina y otros pueblos del Tercer Mundo contra estructuras de desigualdad y exclusión que son tanto globales como nacionales, la imagen de Dussel como un idealista de “la ética-primerero” está apoyada sobre su cabeza. Mirar éticamente estos temas es reconocer el carácter político de sus luchas existentes y en curso; y, por lo tanto, Dussel convierte esta aparentemente ética “opción preferencial” en una oportunidad para volver a centrar la política. Si la filosofía siempre ha reflexionado sobre “lo no filosófico; la realidad”, esto no siempre ha sido para mejor, y Dussel insiste en que la historia de la filosofía occidental ha sido simultáneamente una historia de “la opresión práctica de las periferias” (1996:15, 17). Su propia filosofía de la liberación pretende invertir esta imagen para “repensar todo lo pensado hasta ahora”, así como

pensar lo nunca pensado: el proceso mismo de liberación de los pueblos dependientes y periféricos. El tema es la misma praxis de liberación; la opción por dicha praxis es el comienzo de un protodiscurso filosófico. La política introduce a la ética, y ésta a la filosofía (1996:200).

A pesar de la centralidad de la ética en la tarea de Dussel, ésta no es una cuestión de aplicar un sistema ético ideal que determina cómo se *debe* y actuar, sino más bien de obtener un resultado negativo de la

y Cursiva del autor. (N. del T.)

experiencia y la evaluación de las condiciones políticas. Nosotros *no debemos*^z ser pobres, por lo tanto, proporciona la base para una nueva conceptualización y recreación de la vida contemporánea: “Más allá del Ser, trascendiéndolo, hay todavía realidad” (Dussel, 1996:57).

En el proceso de “elevarse de lo abstracto a lo concreto” -como Dussel a menudo le gusta parafrasear a Marx-, su propia carrera intelectual, su progresión desde la filosofía de la liberación a la ética de la liberación y a la política de liberación es, por lo tanto, invertida desde el principio (es decir, que ya está *dentro*^{aa} de la etapa ostensiblemente filosófica del desarrollo de Dussel en la que él reconoce la política como primaria). La opción preferencial por los pobres/víctimas no es, por lo tanto, pre-política, sino la expresión de una nueva forma de política y poder en su totalidad, no basada en la dominación y que requiere un replanteamiento completo. Además, lejos de que implique un enfoque “la ética primero” y un enfoque abstracto, la “opción ético-política” de la periferia pobre y global puede ser vista del mismo modo en que Fanon hizo con la naturaleza fragmentada de la realidad, en lugar de subsumirla en un universalismo engañoso y falso (Dussel, 1996:203). Aquí, el trabajo de Dussel puede ser visto como respuesta a una de las críticas más potentes del “realismo” -que carece de un principio suficiente para actuar- y los dos elementos de la respuesta de Dussel tanto complementan como trascienden el pensamiento realista existente.

La primera parte de la respuesta crece a partir de un impulso de Dussel por replantear las categorías fundamentales, así como apunta hacia dos ideas muy diferentes de realismo: un maquiavelismo puro versus el tipo de política-con-ética (*politics-containing-ethics*) de Geuss. Los idealistas kantianos criticarían a Geuss y a otros por su falta de una base universal para juzgar la acción política, con la implicación de que arraigar la ética en la política es someter a la ética a las peligrosas exigencias de racionalidad política (en una manera maquiavélica). Sin embargo, como Williams, otro realista, argumenta, este punto de vista simplemente asume que la política es maquiavélica:

Si el poder de una gran cantidad de personas sobre otro es representar una solución a la primera cuestión política, y no es en sí parte del problema, algo tiene que decirse para explicar

z Cursiva del autor. (N. del T.)

aa Cursiva del autor. (N. del T.)

[...] cuál es la diferencia entre la solución y el problema, y que no puede ser simplemente un asunto de dominación exitosa (Williams, 2005:5).

En otras palabras, la dificultad de encontrar una solución dentro de la política está arraigada en nuestra suposición de que la política es la dominación, más que la superación de la dominación, y el proyecto de repensar las categorías políticas fundamentales de Dussel busca precisamente superar tales supuestos prevalecientes. Con este fin, él comienza su más breve incursión en la teoría política, no desde la “voluntad de poder” sino desde lo que él llama la “voluntad de vivir”, con un ojo hacia la teoría de “una noción positiva de poder político (sabiendo que frecuentemente se fetichiza, se corrompe, se desnaturaliza como dominación)” (Dussel, 2006:23).

En muchos sentidos, la culminación de este replanteamiento es una nueva formulación de un viejo sujeto político, el pueblo, que está en sí mismo internamente inscrito con la tensión entre analéctica y dialéctica. Para Dussel, el pueblo como una categoría política encarna una fusión de la ética levinasiana de la alteridad (o exterioridad) con una renovada visión dialéctica -esta vez la de Marx-, lo que significa concretamente que la gente comprende tanto a los excluidos *de^{ab}* (exterioridad) como a los oprimidos *dentro^{ac}* (totalidad) del sistema político imperante (Dussel, 2006:94). Esta reformulación del pueblo como un sujeto político que actúa con un pie firmemente plantado en el suelo de la exterioridad apunta a una segunda respuesta de Dussel a los críticos del realismo, una que los realistas europeos están, a menudo, menos equipados para manejar. Al responder a los críticos de su enfoque realista, Geuss vuelve a demostrar que su realismo *tiene^{ad}* suficiente contenido ético para actuar, y que este contenido puede ser derivado de la política. Dussel tiene un enfoque rotundamente diferente, sin embargo, ya que no asume que la formulación de principios éticos precede a la acción y, en su lugar, se centra la praxis existente de los oprimidos: como él insiste, el pueblo no sólo existe^{ae}, sino que llega a la existencia cuando sus componentes entran en lucha para desmantelar las estructuras del *apartheid* global (Dussel, 2006:116).

ab Cursiva del autor. (N. del T.)

ac Cursiva del autor. (N. del T.)

ad Cursiva del autor. (N. del T.)

ae Cursiva del autor. (N. del T.)

Una digresión interpretativa sobre la realidad venezolana

Antes de concluir, quiero referirme brevemente a la Venezuela contemporánea, donde periódicamente investigo, para un ejemplo práctico tanto del imperativo hacia realismo político, así como del imperativo de ir más allá de Geuss y decolonizar el realismo europeo a la manera de Fanon y Dussel. Cuando se trata de agarrar la “realidad” contemporánea venezolana -especialmente en relación con el régimen (tardío) de Chávez y el proceso de transformación que se conoce como la “Revolución Bolivariana”- las críticas “la ética primero” son muchas. Si se trata de preguntas de la supuesta censura de la prensa, los límites del mandato presidencial, combativo y la retórica “violenta”, las relaciones amistosas con regímenes indeseables en Irán y, anteriormente, en Libia, parece ser que no hay escasez de intelectuales en Venezuela y en el extranjero deseosos de imponer su propio marco ético universal en la sociedad venezolana. Además, la división marcada por esa perspectiva apunta a algo más fundamental: una poderosa división de la sociedad venezolana en dos lados, a tal grado que a menudo da la impresión de que las dos partes están hablando simplemente diferentes lenguas. Aquí, el “realismo” de Geuss ciertamente nos dirige una parte del camino: rechaza tales imposiciones abstractas y exigencias que situamos esas preocupaciones en el marco de una acción política concreta, lo que nos permite reconocer que esa incompreensión mutua no es simplemente consecuencia de un fracaso intelectual para aplicar correctamente categorías universales; y llama nuestra atención acertadamente a la tarea de diagnosticar las realidades políticas contemporáneas. Sin embargo, cuando nos volvemos a la cuestión de cómo se debe hacer esto, su lente realista se vuelve un poco más oscura.

En primer lugar, esta incompreensibilidad mutua no es el resultado, como el trabajo de Geuss sugeriría, de los acontecimientos históricos a largo plazo que se manifiestan en una situación general de relativismo histórico (o las diferencias culturales que los estudiosos más conservadores podrían interponer). En Venezuela, las raíces de esta incompreensión mutua son tanto más recientes como más concretas. Durante muchas décadas, la sociedad venezolana fue considerada entre las más estables y armoniosas en toda América Latina. Con la crisis económica, durante la década de los ochenta, los gobiernos respondieron con medidas neoliberales; sin embargo, lo que parecía ser una armoniosa Venezuela fue de pronto revelada como dos, especialmente en las rebeliones masivas de 1989 y un par de golpes fallidos en 1992

(Ciccariello-Maher, 2013). Este es el proceso que debemos entender si vamos a hablar de la “realidad” contemporánea en el que una política realista podría estar fundada.

Aquí Geuss podría efectivamente estar de acuerdo en que las cuestiones de legitimidad deben estar arraigadas en este proceso, y este punto no es olvidado por la mayoría de los venezolanos que participan activamente en apoyo u oposición al gobierno de Chávez. Criticar el autoritarismo o la insuficiente separación de poderes dentro del estado venezolano requiere que nosotros luchemos con las visiones contendientes de la democracia -representativa versus directa- que las dos partes suscriben. Oponerse a las relaciones de amistad con regímenes desagradables en el extranjero entraña también consecuencias políticas concretas: una renuncia de los esfuerzos para fomentar la solidaridad del Tercer Mundo antiimperialista en general y graves implicaciones económicas más concretas (especialmente con respecto a la Organización de Países Exportadores de Petróleo). En última instancia, podemos oponernos a estas políticas, pero sólo *después*^{af} de juzgarlos en el contexto del proceso político en marcha, y podemos juzgar el proceso en sí mismo sólo a través de una evaluación de los diferentes proyectos políticos que chavistas y antichavistas aspiran a construir. A menos que podamos entablar debates de acuerdo con estos parámetros, considerando seriamente las consecuencias concretas de las posiciones políticas, debemos abstenernos por completo, y no creo que Geuss rechazaría mi invocación de la frase de Mao (1930): “Ninguna investigación, ningún derecho a hablar”.

En segundo lugar, sin embargo, queda por evaluar la naturaleza de este proceso, y aquí las diferencias *vis-à-vis* con Geuss amenazan con hacerse más profundas. La división que ha estallado en la sociedad venezolana de los últimos tiempos -entre “la oligarquía” y “el pueblo”, antichavistas y chavistas- no es enteramente reducible a esta ponderación de proyectos políticos opuestos. En lugar de limitarse a la aparición de un conflicto latente, el origen del proceso venezolano radica en el tipo de no-Ser diagnosticado por Fanon como característica de la realidad colonial y formulado por Dussel como exterioridad. La división surgió aparentemente *ex nihilo* en 1989, precisamente porque todo un sector de la sociedad venezolana había sido condena-

^{af} Cursiva del autor. (N. del T.)

do, durante tanto tiempo, a un estado de no-existencia, y la armonía imperante se basaba en su invisibilidad. Donde el falso universal de igualdad en una situación ostensiblemente post-colonial había impedido que esta división se hiciera manifiesta, el proceso que ahora se ha desatado es uno que, en términos fanonianos-dusselianos, “permite la aparición -la plena entrada al Ser- del *pueblo* oprimido y excluido en la vida social venezolana” (Ciccariello-Maher, 2010).

En tercer lugar, tomar en serio el proceso político en curso en Venezuela significa también tomar en serio su dinámica maniquea, que como con Fanon es tanto aparentemente absoluta como dialécticamente transformadora cuando es reapropiada por el colonizado. Puede haber motivos de preocupación, entonces, cuando Geuss asocia buenas/malas dicotomías con el mismo moralismo “la ética primero” que él pretende desbancar (Geuss, 2008:39). Este tipo de “categorías dicotómicas [...] sin nada en medio”, él escribe, tienen “poco que decirnos acerca de la política real” (Geuss, 2008:101). Desde una perspectiva decolonial, sin embargo, hemos visto que la tarea es fundamentalmente diferente y posiblemente más difícil, que además plantea la pregunta: ¿qué pasa si estas categorías dicotómicas proporcionan la base misma de la realidad en que vivimos? Además, ¿qué se debe hacer si aún esta dicotomía -operando a nivel ontológico de la división de Ser desde no-Ser y, por lo tanto, legible por ilegible- ¿está oculta por las estructuras que estamos intentando diagnosticar?

73

En tal situación, rechazar el pensamiento dicotómico como excesivamente ético es descuidar la capacidad de las oposiciones dialécticas para desentrañarse a sí mismas de una manera que transforma la realidad, e irónicamente el sí mismo irrumpe en un enfoque “la ética primero”. Como en el caso de Fanon, nada es más constitutivo de la “realidad” venezolana contemporánea que este maniqueísmo, y más a menudo “la ética primero” sirve para rechazar moralmente tales oposiciones en lugar de tomar en serio su dinámica. La contraviolencia resultante del colonizado -que, debo insistir, rara vez toma la forma de violencia concreta- no es ni ética ni poco^{ag} ética: es la fuerza extra e incluso antiética, en virtud de la situación estructurada dentro del cual emerge.

^{ag} Cursiva del autor. (N. del T.)

Hacia un realismo decolonial

Para volver a donde yo ostensiblemente comencé, el filósofo fanoniano Gordon vuelve repetidamente a la pregunta que yace como subtexto implícito tanto de racismo contra los negros como de respuestas existenciales a la misma: “¿Por qué ellos [los negros] siguen?” (1996:5). Mientras la incredulidad incorporada en esta cuestión es reveladora, Fanon ofrece una respuesta a este dilema, haciéndolo de una manera que es tanto característicamente contundente como que revela las limitaciones del realismo imperante: “luchar es la única solución” (2009:185). Para algunos, la realidad no es algo que uno debe dignarse a reconocer y actuar no es algo para ser justificado de antemano. Uno debe simplemente seguir adelante, avanzar y tomar decisiones de una forma u otra, con pleno conocimiento de las posibles consecuencias. Mientras acertadamente cambia el pensamiento político del estudio de las creencias o ideales al “estudio de las acciones”, el realismo geussiano sigue siendo precisamente un estudio *de^{ah}* las acciones, suprimiendo la cuestión de estudio *de^{ai}* los actores (Geuss, 2008:11). Dicho de otra manera, si Geuss rechaza la mera aplicación de una ética externa *a^{aj}* la política, él todavía habla como si se tratara de un actor externo que formulará una ética propiamente política. Sin embargo, al hacerlo, parte de la potencia de su propio realismo se pierde.

Con el realismo decolonial, nos enfrentamos a algo mucho más preciso que una multiplicidad de diferencias histórico-contextuales: una sistemáticamente impuesta estructura de dominación manifestada en una concepción hegemónica de “lo real”. El mundo “poscolonial” no es uno simplemente que se caracteriza por la diferencia cultural arbitraria, sino un patrón muy preciso de la diferencia ontológica impuesta. El relativismo histórico de Geuss podría a primera vista repetir la descripción de Fanon del enfrentamiento entre el colonizado y colonizador, pero la crítica que Fanon expone sobre la base de esa descripción es incluso más potente que la de Geuss: no sólo es insuficientemente ética, sino que también constituye una barrera

ah Cursiva del autor. (N. del T.)

ai Cursiva del autor. (N. del T.)

aj Cursiva del autor. (N. del T.)

activa^{ak} para la recomposición dialéctica del universal que ostensiblemente defiende. Al pensar en este proceso de ruptura (ana-) dialéctica y recomposición, tanto Fanon como Dussel partieron desde las víctimas ya insertas en esta estructura histórica concreta en un esfuerzo para construir a continuación los principios políticos a la par, pero no antes, la acción de quienes ya participaban en la resistencia. Así, por un lado, el pensamiento decolonial pone un punto más nítido en el impulso realista de Geuss, por otro lado, y en el mismo gesto también revela algunos de los inconvenientes de su enfoque.

El desafío que este emergente canon decolonial plantea para el realismo contemporáneo es doble, simultáneamente metodológico y concretamente político: el realismo decolonial implica una visión dialéctica de la realidad como un complejo en movimiento, para ser tanto agarrado como transformado, pero también -al insistir en la ceguera de la dialéctica hegeliana al ámbito de no-Ser/ exterioridad- transforma esa dialéctica en el proceso de ofrecer indicios concretos de dónde buscar la división, el movimiento y la transformación. Para el realismo decolonial, inversamente, la existencia de este intolerable *apartheid* en el fundamento de la realidad significa que su transformación es aún más radical, las oposiciones que esto implica son más despiadadas. El objetivo es sacudir el mundo de manera fundamental, para derribar las barreras que dividen el Ser a partir de su opuesto, una transformación de la realidad que Fanon incluso va tan lejos como para suponer “el fin del mundo, caramba”, y que él sigue a su mentor Aimé Césaire en considerar “la única cosa del mundo que merece la pena comenzar” (Fanon, 2009:101). Como resultado, Mantena podría estar posiblemente correcta en su reciente evaluación de Gandhi como un realista de las clases, pero este realismo -desde una perspectiva dusseliana-fanoniana- se queda corto como un realismo decolonial. Para Mantena, Gandhi estaba lejos del idealista acrítico que muchos asumen, y estaba, en cambio, comprometido con la acción no violenta, no por razones morales, sino como una limitación práctica sobre las implicaciones negativas de la acción humana. Por lo tanto, ella sitúa a Gandhi dentro de la tradición de “realismo moderado” tan frecuente en pensadores europeos desde Montesquieu a Burke (2012:455). Según Mantena, “para el realismo gandhiano la cuestión de lo dado radica menos en marcar una línea entre lo que puede y no puede ser cambiado que en el punto de partida necesario para la labor de la po-

75

^{ak} Cursiva del autor. (N. del T.)

lítica” (2012:468). A pesar de su aparente modestia, sin embargo, este “punto de partida”, depende no tanto de la especificidad concreta de la situación colonial, sino, más bien, de los “inherentes [leer: universales] peligros” de la vida política y la violencia más específicamente.

Al no reconocer la relegación del colonizado a la “zona de no-Ser” (en otras palabras, no entender una función esencial de la colonización al pasar por alto la profundidad de la división (ontológica) de la sociedad colonial y la condena a la violencia que esto conllevaba), Gandhi supuso un grado de reciprocidad entre colonizador y colonizado y llevó a cabo una acción sobre esta base. El resultado paradójico es que, si bien Gandhi ciertamente formuló un “realismo transformacional” (Mantena, 2012:455), desde una perspectiva dusseliana-fanoniana su enfoque simultáneamente subestimó y exageró ese potencial transformador: en el plano de la acción subjetiva, Gandhi era demasiado autolimitante en los medios a disposición del *colonizado*^{al}, pero, irónicamente, más optimista en un plano más amplio acerca de la capacidad del *colonizado*-a pesar de esta limitación- para forzar al colonizador^{am} y dictar las condiciones de la lucha (Mantena, 2012:468)¹⁷. En este sentido, Fanon con Dussel verían a Gandhi como un idealista en su abandono de la “realidad” colonial en su especificidad -en ausencia de la reciprocidad que implica-, pero haría una evaluación de este tipo desde dentro y no sólo el ámbito de la acción política (como Geuss y otros realistas insisten en que nosotros debemos hacer), sino también el proceso de descolonización en sí, que trata de sustituir esa realidad por otra por completamente.

¿Qué significa esto para nuestra forma de pensar la política comparativamente? ¿Cuáles son las apuestas para el floreciente campo que ha llegado a ser conocido como “teoría política comparativa”? En primer lugar, que una llamada por el realismo en la teorización comparativa es necesaria, lo que en parte coincide con el impulso contextualista más general: no podemos comparar lo que no podemos entender, y no podemos entender el pensamiento divorciado de las condiciones de su génesis. En segundo lugar, sin embargo, este contexto y estas condiciones son importantes no sólo porque proporcionan la base para realidades comparadas (como para Geuss), sino porque la estructura histórica de la realidad está fundada en su distinción. Cuando com-

^{al} Cursiva del autor. (N. del T.)

^{am} Cursiva del autor. (N. del T.)

paramos, como hacemos a menudo, textos de pensadores escribiendo de todo lo que Mignolo (2002) ha llamado “la diferencia colonial”, debemos ser conscientes de que nuestra tarea es, en lugar de simplemente llevar a cabo una conversación, abrir la cortina para revelar la ausencia histórico-estructural de la reciprocidad y el reconocimiento que hace de esto una no-conversación en primer lugar. A medida que la teoría política amplía sus horizontes, considerando seriamente tanto el pensamiento no occidental como la necesidad de participar en la teorización política comparativa, estas preguntas se vuelven cada vez más urgentes.

Fecha de recepción: enero 2017
Fecha de aprobación: marzo 2017

NOTAS

1 Cambié el optimista y concluyente “post-” por el más dinámico “de-” por una razón. El nuevo campo floreciente de estudios decoloniales supera tanto el pensamiento post-colonial (y, de hecho, surgió como una división latinoamericana del eurocentrismo percibido de los estudios subalternos) como el estudio de la decolonización concretamente entendida. El pensamiento decolonial establece a partir de la comprensión de la colonización como un complejo que abarca no sólo las cuestiones políticas y económicas, sino también cuestiones de epistemología, género, sexualidad, raza y los legados duraderos de colonización para cada uno (lo que el sociólogo peruano Aníbal Quijano introdujo con el concepto de “colonialidad”). En colonialidad, véase Moraña et al (eds). (2008). En la crítica de los estudios post-coloniales, véase Mignolo y Tlostanova (2007). Para una muestra de la teoría decolonial emergente, véase el número doble de la revista *Transmodernity* dedicado al tema (Puntos 1.2 y 1.3), editado por Maldonado-Torres (2011, 2012).

2 Mantena (2012:455) distingue igualmente entre realismo “transformacional” y “moderador”.

3 Toda una literatura revisionista disputa esta antigua ecuación de Maquiavelo con el fenómeno que hemos venido a llamar “maquiavelismo”. Strauss famosamente caracterizó a Maquiavelo como un “maestro de la maldad”, y su indiferencia al comienzo de esta “pasada de moda y simple opinión” habla mucho sobre las interpretaciones predominantes (1958:9). Muchos han argumentado que la virtud de Maquiavelo era mucho más sustantiva que una mera *Realpolitik* o la subordinación de los medios a los fines. Además, los estudiosos han encontrado consistentemente en *The Discourses* un Maquiavelo preocupado por cuestiones de clase y democracia popular. Para las intervenciones recientes en este sentido, véase la sección especial sobre Maquiavelo en *Political Theory*, que comprende ensayos de McCormick (2012) y Winter (2012).

4 Aquí, también, debemos ser cuidadosos. Maquiavelo, por ejemplo, escribió de mantener el poder tanto como de tomarlo y transformarlo. Además, los confines del pensamiento revolucionario también corren el riesgo de perder el contacto con la “realidad” en un jacobinismo abstracto que considera a la sociedad como una tabula rasa que será transformada por revolucionarios. Así, Edmund Burke, muy realista, atacó la abstracción de los Derechos del Hombre en la Revolución Francesa, una crítica asumida tanto por moderados (por ejemplo, *The Old Regime and the Revolution* de Alexis de Tocqueville) como por revolucionarios (por ejemplo, *Reflections on Violence* de Georges Sorel).

5 Véase el debate reciente en *The European Journal of Political Theory* sobre el tema (North, 2010).

6 La referencia clásica es Arendt (1969), a pesar de que ella insistía en que había algo poco realista en el optimismo de Fanon con respecto a la violencia. En el mismo año, Tucker (1978) presentó su tesis comparando a Fanon y a Maquiavelo, pero lo hizo precisamente a través de un rechazo del Maquiavelo de caricatura. En una publicación posterior, el diría que, como Fanon, “Maquiavelo trata de manera convincente con lo que es, sin rechazar lo que en última instancia debe ser” (1978:397).

7 En diferentes maneras, véase Gates (1999), Posnock (1997) y Gilroy (2002). Aquí la relación de Fanon para “realismo” se superpone con la cuestión de la realidad de la raza. Para un estudio crítico de la cuestión racial en Fanon, véase Cusick (2007).

8 En diferentes maneras, véase el prólogo de Bhabha 1986 a la edición británica de

Black Skin (1999) y Robinson (1993). Incluso muchos de los enfoques más matizados al pensamiento de Fanon descuidan la temporalidad precisa de la acción en el presente, sugiriendo, por ejemplo, que el tiempo de la identidad ha pasado. Para una crítica de esta distinción, y la forma en que se superpone con las lecturas post-estructurales y dialécticas (deterministas), véase Alessandrini (2009).

9 Para una formulación similar de la crítica fanoniana de Hegel en el contexto del asesinato de Trayvon Martin, véase mi texto “The Dialectics of Standing One’s Ground” (2012).

10 A pesar de haber sondeado sistemáticamente la dimensión ética del pensamiento de Fanon, Maldonado-Torres (2008) es claro al respecto. En una reciente mesa redonda para conmemorar el 50º aniversario de la muerte de Fanon y la publicación de *Los condenados de la Tierra*, él pone la relación ético-político en Fanon de la siguiente manera: “Hay una ética decolonial en la respuesta de Fanon a este contexto [colonial], pero esta ética es también una política, porque la ética que conduce a este tema para tener una relación, para ponerse a disposición del otro esclavo, para unirse a la lucha de liberación, al final es una lucha de liberación que ellos están buscando” (Ciccariello-Maher et al., 2013).

11 He argumentado en otra parte (2010) que la importancia de esta violencia radica principalmente en su función “simbólica” de restablecimiento del Ser del colonizado.

12 Los tres volúmenes *Politics* todavía están en las etapas finales, pero una versión breve manual fue traducida como *Twenty Theses on Politics* (2008). La masiva (2013) *Ética* de Dussel estará disponible próximamente en inglés.

13 Para una discusión sustantiva de Dussel y Levinas junto a Fanon, véase Maldonado-Torres (2008).

14 No es coincidencia que Dussel, como Fanon, enmarca la división entre el Ser y el no Ser como una que hace que la dialéctica de Hegel señor-esclavo “no sea todavía posible” (1996:68).

15 Para una crítica similar, véase Bernasconi (1997). Barber enmarca esto como “la superación de Levinas”, pero se esfuerza por destacar que esta superación implica la preservación dialéctica de gran parte de la contribución de Levinas (1998:50-51). Bell (2006:112) ha argumentado que mientras que “Levinas no politiza su concepto del otro”, Dussel lo hace. Slabodsky (2010) ha intentado dirigir a Dussel hacia la reconsideración de esta crítica del eurocentrismo de Levinas.

16 Si bien su propia decisión de cortar el nudo gordiano de la metafísica mediante la asignación de la alteridad en la geopolítica mundial se puede criticar, esto no es por las mismas razones (véase Maldonado-Torres, 2008). Kohn y McBride (2011:133), por ejemplo, diagnostican el deslizamiento de Dussel entre la metafísica abstracta y particularmente concreta y entre una multiplicidad de sistemas superpuestos y posiciones de sujeto y referencias singulares a un único sistema.

17 Doy las gracias a Corey Robin por dirigir mi atención a este segundo aspecto.

REFERENCIAS:

Alcoff, L.M. y Mendieta, E. (eds.) (2000) *Introducción*. En: *Thinking from the Underside of History*. Lanham, MD. Rowman & Littlefield.

Alessandrini, A. (2009) *The humanism effect: Fanon, foucault, and ethics without subjects*. *Foucault Studies* 7(Septiembre): 64–80.

Arendt, H. (1969) *Reflections on violence*. *New York Review of Books* 12 (4).

Barber, M. (1998) *Ethical Hermeneutics: Rationality in Enrique Dussel's Philosophy of Liberation*. Nueva York. Fordham University Press.

Bell, S. (2006) *Levinas and Alterity Politics*. En: A. Horowitz and G. Horowitz (eds.) *Difficult Justice*. Toronto, Canadá. University of Toronto Press.

Bernasconi, R. (1997) *African philosophy's challenge to continental philosophy*. En: E. Eze (ed.) *Postcolonial African Philosophy*. Oxford. Blackwell.

Bhabha, H. (1999) *Remembering Fanon: Self, psyche, and the colonial condition*. En: N. Gibson (ed.) *Rethinking Fanon*. Amherst, NY. Humanity Books.

Ciccariello-Maher, G. (2010) *Jumpstarting the decolonial engine: Symbolic violence from Fanon to Chávez*. *Theory & Event* 13 (1).

_____ (2012) *The dialectics of standing one's ground*. *Theory & Event* 15 (3).

_____ (2013) *We Created Chávez: A People's History of the Venezuelan Revolution*. Durham, NC. Duke University Press.

Ciccariello-Maher, G., Gordon, L.R. y Maldonado-Torres, N. (2013) *Frantz Fanon, 50 years on: A memorial roundtable*. *Radical Philosophy Review* 16 (1).

Cusick, C. (2007) *Fanon's black skin, white masks on race consciousness*. *AmeriQuests* 4 (1).

Dussel, E. (1974) *Método para una filosofía de la liberación*. Salamanca, España. Ediciones Sígueme.

_____ (1975) *Para una fundamentación filosófica de la liberación Latinoamericana*. Buenos Aires, Argentina. Editorial Bonum.

_____ (1985) *Philosophy of Liberation*. Traducido por A. Martinez and C. Morkovsky. Eugene, OR. Wipf and Stock.

- _____ (1996) *Filosofía de la liberación*. Bogotá, Colombia. Editorial Nueva América.
- _____ (2006) *20 tesis de política*. México. Siglo XXI Editores.
- _____ (2008) *Twenty Theses on Politics*. Traducido por G. Ciccarriello-Maher. Durham, NC. Duke University Press.
- _____ (2013) *Ethics of Liberation*. In: A.A. Vallega (ed.). Traducido por E. Mendieta, C. Pérez Bustillo, Y. Angulo y N. Maldonado-Torres. Durham, NC. Duke University Press.
- Fanon, F. (2001) *Los condenados de la tierra*. Traducido por Julieta Campos. México. Fondo de Cultura Económica.
- _____ (2004) *The Wretched of the Earth*. Traducido por R. Philcox. Nueva York. Grove Press.
- _____ (2008) *Black Skin, White Masks*. Traducido por R. Philcox. Nueva York. Grove Press.
- _____ (2009) *Piel negra, máscaras blancas*. Traducido por Ana Useros Martín España. Ediciones Akal.
- Gates, H. L. (1999) *Critical Fanonism*. En: N. Gibson (ed.) *Rethinking Fanon*. Amherst, NY. Humanity Books.
- Geuss, R. (2008) *Philosophy and Real Politics*. Princeton, NJ. Princeton University Press.
- Gilroy, P. (2002) *Against Race*. Cambridge, MA. Harvard University Press.
- Gordon, L.R. (ed.) (1996) *Existence in Black*. Londres. Routledge.
- _____ (2000) *Existencia Africana*. Londres. Routledge.
- _____ (2007) *Through the hellish zone of nonbeing*. *Human Architecture* 5 (Summer): 5–11.
- Kohn, M. y McBride, K. (2011) *Political Theories of Decolonization*. Nueva York. Oxford University Press.
- Levinas, E. (1991) *Totality and Infinity: An Essay on Exteriority*. The Hague, the Netherlands. Kluwer.
- Maldonado-Torres, N. (2008) *Against War: Views from the Underside of Modernity*. Durham, NC. Duke University Press.
- _____ (ed.) (2011) *Thinking through the decolonial turn*. *Transmodernity* 1 (2).
- _____ (ed.) (2012) *Decoloniality at large*. *Transmodernity* 1 (3).

- Mantena, K. (2012) Another realism: The politics of Gandhian non-violence. *American Political Science Review* 106 (2): 455–470.
- Mao, T.-T. (1930) *Oppose Book Worship* (May). Peking. Foreign Language Press, 1966.
- Mariátegui, J.C. (1974) *Seven Interpretive Essays on Peruvian Reality*. Traducido por M. Urquidí. Austin, TX. University of Texas Press.
- Marx, K. (1843) A contribution to the critique of Hegel's philosophy of right. <http://www.marxists.org/archive/marx/works/1843/critique-hpr/intro.htm>, Fecha de acceso 15 de agosto de 2012.
- McCormick, J. (2012) Subdue the senate: Machiavelli's 'way of freedom' or path to Tyranny? *Political Theory* 40 (6): 714–735.
- Mignolo, W.D. (2002) The geopolitics of knowledge and the colonial difference. *South Atlantic Quarterly* 101 (1): 57–96.
- Mignolo, W. and Tlostanova, M. (2007) The logic of coloniality and the limits of postcoloniality. In: J. Hawley and R. Krishnaswamy (eds.) *The Postcolonial and the Global*. Minneapolis, MN. University of Minnesota Press.
- Moraña, M., Dussel, E. y Jáuregui, C. (eds.) (2008) *Coloniality at Large*. Durham, NC. Duke University Press.
- North, R. (ed.) (2010) *Political realism*. *European Journal of Political Theory* 9 (4).
- Posnock, R. (1997) How it feels to be a problem. *Critical Inquiry* 23 (2): 323–349.
- Robinson, C. (1993) The appropriation of Frantz Fanon. *Race & Class* 35 (1): 79–91.
- Slabodsky, S. (2010) Emmanuel Levinas's geopolitics: Overlooked conversations between rabbinical and third world decolonialisms. *Journal of Jewish Thought and Philosophy* 18 (2): 147–165.
- Strauss, L. (1958) *Thoughts on Machiavelli*. Chicago, IL. University of Chicago Press.
- Tucker, G. (1978) Machiavelli and Fanon: Ethics, violence, and action. *The Journal of Modern African Studies* 16 (3): 397–415.
- Winter, Y. (2012) Plebeian politics: Machiavelli and the ciompi uprising. *Political Theory* 40 (6): 736–766.
- Williams, B. (2005) *In the Beginning Was the Deed*. Princeton, NJ. Princeton University Press.

Milicias coloniales durante el Siglo XVIII novohispano. El papel de la población negra en la defensa de la Costa del Golfo de México. Una perspectiva decolonial

Colonial Militias during the century XVIII in New Spain. The role of the black population in defense of the Gulf coast of Mexico. A decolonial perspective

Jairo Eduardo Jiménez Sotero¹
Universidad Veracruzana – MÉXICO

RESUMEN

La defensa del territorio de la Nueva España durante la segunda mitad del siglo XVIII fue una constante preocupación para las clases políticas metropolitanas. Esta inquietud estaba bastante bien justificada si tomamos en cuenta que el virreinato novohispano fue la mayor posesión imperial de España, puesto que de los metales que de aquí se exportaban dependía en gran medida el sostenimiento de muchas regiones del imperio (sobre todo El gran Caribe) y el aparato gubernamental ibérico en general. En el presente trabajo, más que presentar un desarrollo histórico de la institución militar conocida como *milicias* en la Nueva España, pretendemos plantear algunas ideas que nos permitan entender la relación entre estos cuerpos militares y la sociedad novohispana dentro del marco de la Inflexión decolonial. Para esto pretendemos analizar cuál fue el papel de un grupo social específico en el sistema de defensa novohispano de la Costa del Golfo; la población negra.

Palabras clave: Defensa militar, diferencia imperial, diferencia colonial, población negra.

ABSTRACT

The defence of New Spain's territory during the second half of the XVIII century was a continuing problem for the metropolitan political hierarchies. This concern was strongly justified if we take into account that the land of the New Spain was the most important imperial colony of Spain, because the survival of many regions of the empire (mainly the Great Caribbean) depended of the metals that were being exported from the New Spain to a large degree. In this article, more than explain a historical development of the military institution known as *milicias* in New Spain, we want to plan some ideas that will allow us to understand the relationship between this military units and the society of the colonial Mexico in the context of the decolonial inflection. For this we will analyze what was a role of a specific social group within the defense system in the Gulf coast of Mexico: the black population.

Key words: military defense, imperial difference, colonial difference, black population.

¹ Licenciado en Arqueología por la Universidad Veracruzana, Maestro en Antropología por la misma institución. Correo: jimenez_sotero89@hotmail.com

La inflexión decolonial en las ciencias sociales

Una de las premisas básicas del proyecto Modernidad/Colonialidad (Escobar, 2003: 53-54) es la distinción hecha entre Colonialismo y Colonialidad, entendido el primero “como el proceso y los aparatos de dominio político y militar que se despliegan para garantizar la explotación del trabajo y las riquezas de las colonias en beneficio del colonizador” (Restrepo y Rojas, 2010: 15) Por otro lado “la colonialidad es un fenómeno histórico mucho más complejo que se extiende hasta nuestro presente y se refiere a un patrón de poder que opera a través de la naturalización de jerarquías territoriales, raciales, culturales y epistémicas, posibilitando la re-producción de relaciones de dominación” (Restrepo y Rojas, 2010: 15).

En suma, el colonialismo termina con el triunfo de los nacientes países americanos en las Guerras de independencia de inicios del siglo XIX en tanto que la colonialidad, es un fenómeno mucho más duradero dado que sigue presente en el imaginario de las personas, por lo cual llega hasta nuestros días. En este contexto la inflexión decolonial se nos presenta como la apertura y la libertad del pensamiento y de formas de vida otras; la limpieza de la colonialidad del ser y del saber; el desprendimiento de la retórica de la modernidad y de su imaginario imperial articulado en la retórica de la democracia (Mignolo, 2007: 29-30). De tal forma el objetivo de dicho paradigma de investigación es cuestionar los criterios epistémicos de producción del conocimiento académico, articulados al eurocentrismo y la modernidad (Restrepo y Rojas, 2010: 20). En este sentido Catherine Walsh descarta a la modernidad como un fenómeno intra-europeo, y lo categoriza desde una dimensión global vinculada con la hegemonía, perifерización y subalternización geopolítica, racial, cultural y epistémica que la modernidad ha establecido desde la posición de Europa como centro (Walsh, 2007:104). La investigadora estadounidense prosigue y menciona que el proyecto Modernidad/Colonialidad sirve, por un lado, como una perspectiva para analizar y comprender los procesos, las formaciones y el ordenamiento hegemónico del proyecto universal del sistema-mundo y por el otro lado, para visibilizar, desde la diferencia colonial, las historias, subjetividades, conocimientos y lógicas y vida que desafían esta hegemonía (Walsh, 2007:104).

Vale la pena señalar que las discusiones, análisis teóricos y metodológicos propuestos por los integrantes del grupo de investigación Modernidad/Colonialidad están insertos dentro de una tradición cien-

tífica más amplia conocida en la dinámica académica metropolitana como *teoría poscolonial* (Castro-Gómez, 2005: 12). Aun y cuando los lugares de enunciación y trayectorias históricas del mundo americano e indio (y asiático en general) posean particularidades insalvables, ambas perspectivas –estudios poscoloniales y teoría decolonial– poseen en líneas generales una preocupación central que en nuestra óptica, consiste en el análisis de los mecanismos de construcción ideológica y discursiva del y de lo “otro” (tanto a en lo referente a lo geográfico como a su dimensión política y social) como eslabones necesarios dentro de la cadena de expansión y dominación imperial del llamado mundo global. Dicha construcción de la otredad como contraparte constituyente del mundo occidental auto centrado, es un fenómeno histórico con características que si bien se fundan en un andamiaje epistémico y ontológico, van a permear dentro de todos los ámbitos de la vida social de las poblaciones jerarquizadas (economía, religión, educación) naturalizando al interior de estos mismos grupos humanos, el sistema social imperante y orquestado desde las respectivas metrópolis coloniales.

86

Para el caso de nuestro trabajo, pensamos que los negros de la costa del golfo de México fueron un grupo social tomado muy en cuenta por el Gobierno virreinal en los planes defensivos, pero siempre formando parte de estos en un plano secundario, es decir ocupando puestos de menor escala en la jerarquía militar de las milicias. Sin embargo creemos también que la pertenencia a este tipo de corporaciones, les redituó en algunas concesiones interesantes para revertir en algo su desventajosa situación social. Para esto pretendemos servirnos del concepto de *Colonialidad del poder* acuñado por el sociólogo peruano Aníbal Quijano. Nos interesan igualmente las reflexiones que sobre el mismo término ha efectuado Walter Mignolo, así como su concepto de *Diferencia Colonial*.

Una época tormentosa: el siglo XVIII

Los tratados de Utrecht de 1713 (Liss, 1995:15) que pusieron fin a la Guerra de Sucesión española, pueden ser interpretados como un punto de inflexión en las relaciones entre las distintas naciones europeas durante el siglo XVIII y por consiguiente con sus territorios imperiales tanto en Europa como en América. Dicho conflicto armado de la primera década del siglo XVIII va a inaugurar una época de predominio británico en el mundo que duraría doscientos años (Liss,

1995:15). Es a partir de esta época que el comercio y la posesión de los territorios americanos figurarán entre los objetivos de las guerras y la diplomacia de los países europeos (Zavala, 1963:326). El historiador Silvio Zavala apunta que el Tratado de Utrecht concedió a Inglaterra algunas ventajas de intercambio con el imperio americano de España. El mismo investigador concluye que esto es una señal de que la competencia por el comercio había venido a forma parte ahora, de la lucha política (Liss, 1995:15). Comercio y política colonial eran factores enlazados de modo indisoluble en la estructura gubernamental de las naciones europeas y vinculaba a estas últimas sin lugar a dudas, dentro de un contexto de interacción histórica en la dinámica trasatlántica, a su vez inserta esta última dentro del Sistema-mundo-moderno (Quijano, 2007:95).

El poderío de Inglaterra en los mares y por ende en el comercio y además en las manufacturas era evidente e incuestionable. Esto fue con toda seguridad una cuestión que causó un claro sentimiento de desánimo en el pueblo español. Resulta claro entonces que el predominio británico de ese periodo temprano del siglo XVIII, al estar basado en una manifiesta superioridad militar, económica y de pensamiento, se articula claramente al concepto de *diferencia imperial*. Si bien el término en un primer momento sirvió esencialmente para establecer una distinción y una mismicidad dentro del mundo de la cristiandad (Mignolo, 2003:2003) pensamos que este pudo tener una aplicabilidad dentro del contexto de las pugnas políticas entre potencias europeas, para nuestro caso específico las suscitadas entre Inglaterra, Francia y España. Primeramente hay que tener en cuenta que con la firma de los tratados de Paz de Utrecht de 1713-14, España perdió por completo su imperio europeo. Nápoles, Milán y Cerdeña (Anderson, 1968:13), en la península itálica, quedaron bajo dominio de los Habsburgo de Austria; Sicilia pasó a manos del Duque de Saboya y lo más trágico para la Corona Española, la pérdida de Gibraltar y Menorca a manos de los británicos (Anderson, 1968:13). Con este contexto internacional tan desfavorable para los Borbones, no es difícil formarnos una idea de la apremiante y difícil situación a la que se vio sometida la monarquía española debido al desmembramiento de su imperio en tierras europeas. Lo que pretendemos ejemplificar con estos hechos es que es durante las primeras décadas del siglo XVIII la *diferencial imperial* empezará a operar en niveles que en un inicio no se contemplaban, penetrando en la esfera territorial mediante la cual se va a legitimar una ideología de superioridad en todos los niveles,

ejercida por un centro rector de poder (en este caso Inglaterra) hacia dentro de Europa. La hegemonía inglesa de ese periodo se va a fundamentar en su incontestable superioridad naval, tanto en barcos de guerra como mercantes. Ese desarrollo naval será fundamental para la integración de cada uno de los rincones del planeta, un mundo que se estaba haciendo plenamente global, interconectado en todo momento. Por tal motivo, la creación de un escenario mundial en el imaginario social de las personas va a permitir a su vez, la creación de subjetividades e identidades culturales propias en territorios de América, África y Asia, que funcionaran como antítesis es decir, como una contraparte en el terreno de lo social que le permitirá a las metrópolis europeas de la época, autoafirmarse como el paradigma de organización social válido por excelencia, un *ethos* susceptible de ser imitado pero a su vez, solo reservado para el mundo “civilizado”.

El aparato militar novohispano durante el siglo XVIII

Como ya se mencionó, el siglo XVIII en la historia americana y europea fue aciago e inestable tanto en lo político y lo social así como en las relaciones entre naciones. La compensación, obtención y pérdida de territorios de los países en favor de otros y viceversa, son quizás los principales factores por los cuales las fronteras territoriales de los países de Europa –incluyendo sus territorios coloniales– se hallaban en un estado incierto en todo momento. De ahí que los problemas de defensa militar estuvieran siempre presentes en los debates estatales de las Casas reales europeas. En el caso particular de España, con los Borbones en el poder, se presentaban cuestionamientos en el terreno de la defensa colonial, los cuales constituyeron verdaderos dolores de cabeza para los ministros españoles.

Durante el siglo XVIII, el Virreinato de la Nueva España había alcanzado una notoria expansión y prosperidad, convirtiéndose en el principal sostén de la metrópoli ibérica (Vázquez, 1997:19). La Dra. Josefina Zoraida Vázquez ha hecho énfasis en la importancia económica de la colonia al hablar de la plata mexicana no sólo para el imperio español, sino también para el comercio y los enfrentamientos bélicos en Europa (Vázquez, 1997:19). Dichas circunstancias habían incorporado a la Nueva España al mercado internacional (Vázquez, 1997:19). Aun y con esta evidente importancia de la formación colonial mexicana, nunca hasta antes del siglo XVIII hubo una fuerza militar permanente en el territorio. El Dr. Juan Ortiz Escamilla señala

que la principal defensa de los territorios coloniales, históricamente había caído en manos no de un ejército permanente si no en las compañías milicianas, para el caso del actual estado de Veracruz en la Costa del Golfo de México, conformadas por mulatos y negros de los centros urbanos y pueblos costeros (Ortiz, 2010:51). Pese a que la población negra era muy apta para labores militares y esto, sumado al conocimiento obtenido por estos grupos sociales a lo largo del tiempo con relación a los territorios que habitaban, es claro que no era suficiente custodiar con este tipo de fuerzas las enormes tierras que integraban la Colonia. Aun y cuando muchos funcionarios de ambos lados del Atlántico, aseveraban tenazmente que la población de la Colonia no debía ser armada ni dispuesta para labores militares, algunos sucesos como la ocupación de La Habana y Manila en 1762 (Archer, 1983:25), obligaron a dichos actores políticos a revisar y replantear de manera total la estrategia defensiva. Primeramente, el gobierno imperial tuvo que ceder en su negativa inicial, en relación a la presencia de tropas españolas acantonadas permanentemente en el virreinato². Los cuerpos venidos de Europa serían dirigidos por la Infantería Regular y los Regimientos de Dragones creados en las colonias y apoyados por unidades selectas europeas (Archer, 1983:24). En concordancia con estas medidas, el Teniente General Juan de Villalba y Angulo, Capitán General de Andalucía, oficial “muy ameritado” del ejército, recibió el cargo de inspector General del ejército de la Nueva España (Archer, 1983:24). Su arribo a la Colonia tuvo lugar en el mes de noviembre de 1764 (Ibíd. p.26). Entre las medidas tomadas por el Comandante General Villalba, tenemos que en regiones con una alta densidad poblacional o muy próximas al Puerto de Veracruz -la llave del Virreinato- se crearon seis regimientos de Infantería provincial: México, Puebla, Toluca, Tlaxcala, Córdoba-Orizaba y Veracruz.

89

Con la llegada de la tropa permanente de la metrópoli a la Nueva España en el año de 1764 (Sánchez de Tagle, 1982:42), se trató de revertir en algo la situación de virtual indefensión afrontada por el virreinato. Se menciona que, con el arribo de este contingente militar al virreinato, se inician el periodo conocido en la historiografía contemporánea como las Reformas Borbónicas. Si bien de forma oficial estas fuerzas venían a colaborar con la defensa en caso de un ataque extranjero, algunos investigadores señalan otros motivos como, por

2 Archivo general de la Nación (AGN). Instituciones coloniales/Reales cédulas originales y duplicados. 4175. Volumen 109. 6 de octubre de 1776.Foja 23

ejemplo, el Dr. Esteban Sánchez de Tagle quien plantea que dicha fuerza venía a desempeñar el papel de un órgano represor, en contra de creciente la autonomía de la colonia (Sánchez de Tagle, 1982:42).

El ejército de Carlos III era considerado como uno de los más modernos de Europa (Ortiz, 2010:48), sin embargo, las fuerzas militares formadas en la Nueva España a partir de 1766 siguieron el modelo tradicional de una organización creada sobre una sociedad la cual sustentaba su existencia en corporaciones y calidad étnica con privilegios diferenciados. Por ello, la distinción racial seguía funcionando como un mecanismo eficaz que se articulaba con las políticas de Estado para jerarquizar poblaciones. La *diferencia colonial* que consiste “en clasificar grupos de gentes o poblaciones e identificarlos en sus faltas o excesos lo cual marca la diferencia e inferioridad respecto a quien los clasifica” (Mignolo, 2003:39) se hacía aquí patente. Esto lo podemos ver claramente en el aspecto de que los dirigentes de los cuerpos milicianos eran directamente de origen español y nombrados por funcionarios en España³. El propio ejército como grupo social sufrió fuertes cambios en este periodo histórico, el estado absolutista convirtió en el siglo XVIII a los ejércitos en permanentes (Vasquéz, 2005:223), lo cual se consideraba como símbolo de una nación “moderna”. Con esto, pese a que los ejércitos aumentaban el poder coercitivo de los órganos estatales, se les debía hacer una fuerte inversión y esto implicaban nuevas cargas fiscales, además, al tener a los hombres de tiempo completo dedicados a labores bélicas, se debió de enajenar a las masas de sus gremios particulares (Vasquéz, 2005:223), lo cual implicó un fuerte choque sociocultural. Es decir, la fuerza de trabajo de las ciudades y campos se vio alterada de manera importante y profunda, pues con el ingreso de muchos hombres al ejército, la dinámica del trabajo – agrícola, ganadero, minero - sufrió y se modificó para siempre.

Pensamos que es en este nivel donde opera en una de sus facetas la *biopolítica*, que es entonces “una tecnología de gobierno que intenta regular procesos vitales de población tales como la natalidad, fecundidad, longevidad, enfermedad, mortalidad, y que procura optimizar condiciones (sanitarias, económicas, urbanas, laborales, familiares, policiales etc.) que permitan a las personas tener una vida productiva al servicio del capital” (Castro-Gómez, 2007a:56). Es decir se concibe

3 Archivo general de la Nación (AGN). Instituciones coloniales/Reales cédulas originales y duplicados 4175. Volumen 109. 5 de noviembre de 1776.Foja 242

a la población como un eslabón en la cadena productiva que le reporta beneficios al Estado en este caso, beneficios militares. La biopolítica por consiguiente, consiste en asimilar y subsumir poblaciones, integrándolas dentro del aparato imperial y dotándolas de una subjetividad e ideología particular e incluso, de cierta personalidad jurídica y excepciones legales (en esta época surge el fuero militar) con el objetivo de difundir patrones sociales y culturales aceptados como válidos mediante consenso colectivo el cual muchas de las veces sin embargo, no era tan sencillo de llevar a cabo.

El Dr. Juan Manuel de la Serna pone de manifiesto las dificultades existentes en la implementación de cuerpos militares de tiempo completo en el imperio americano de España: “Instalar un ejército profesional en una sociedad predominantemente civil en un amplísimo territorio dividido, para fines militares en áreas con diversos intereses estratégicos, aplicar una reforma institucional de largo aliento fue un proceso disparejo que ocasionó una serie de desavenencias” (de la Serna, 2007:142). La consecución de los resultados esperados, tendría relación con muchos factores y estos a su vez, estarían en todo tiempo condicionados a las relaciones internacionales y pugnas entre estados nacionales, en las cuales España, más que tener un papel activo, se hallaba siempre en una situación de defensa. Pensemos entonces en una relación de causa y efecto para comprender y valorar los reales alcances de este tipo de medidas. Al fin de cuentas, los resultados de las reformas –en cualquiera de sus ámbitos– quedaron siempre entre las pretensiones acaparadoras de la Corona española y la plasticidad de las realidades locales americanas es decir los grupos sociales, los cuales se las ingeniaron para mantener sus derechos jurisdiccionales (García, 2010:13).

Por ello, lo que en primera instancia representaba un avance en la estructura de las nuevas sociedades europeas, trajo consigo un reacomodo social y económico, incidiendo tal situación en la forma en que los gobiernos debieron modificar sus ideas planteadas a priori. Por otro lado, a mayor presión fiscal, mayor descontento social y a esto, una inestabilidad latente por los nuevos gastos inherentes a la guerra. El Dr. Carlos Marichal apunta acertadamente que la estrategia político-militar de reforzamiento del Imperio español, durante el último tercio del siglo XVIII se asentó sobre una campaña fiscal rigurosa en la metrópoli y sobre todo, en las colonias (Marichal, 1999: 96). De ahí la paradoja existente en la época, pues de ello podemos deducir

que si bien, los territorios americanos figuraron entre los teatros de la guerra de la época, los metales exportados, financiaban generalmente conflictos europeos. Aun así, la costa del Golfo de México en siglo XVIII se mantuvo siempre en una situación de inminente peligro, lo cual de manera paralela resultó una excelente justificación para emprender la refundación del aparato militar encargado de la vigilancia de toda la Nueva España. Esta reestructuración acontece entre 1763 y 1766 y en lo general se guiaba por medidas adoptadas en la metrópoli (Juárez, 2007: 76-77). Es lógico entonces pensar que las consecuencias de los enfrentamientos entre las potencias europeas se dejaron sentir en todas las áreas del continente americano (Zavala, 1963: 326) y por ello, los cambios orquestados desde Europa en los alineamientos y arreglos diplomáticos repercutieron en las colonias americanas, africanas y asiáticas. Las concepciones imperiales unían claramente los intereses europeos con los americanos. En los tratados de paz, se insertaban cláusulas de cesión de intereses en América a cambio de compensaciones obtenidas en cuestiones relacionadas a Europa y/o arreglos pluricontinentales.

92

Por ello, ante un panorama como el del siglo XVIII en el cual las esferas de influencia de las naciones europeas, vinculaban estrechamente los escenarios bélicos de metrópolis y colonias, es natural que la población de América fuera vista como un elemento esencial para la defensa de los territorios imperiales de la dinastía de los Borbones de España. En ese sentido, los mecanismos clasificatorios (nomenclaturas como las castas, censos y revistas militares de ese periodo) de jerarquización social y/o racial instaurados a la par de la expansión imperial de Occidente en sus territorios satélites, generaron dispositivos discursivos e ideológicos que tenían como objetivo reforzar una noción histórico-social estructurada de manera asimétrica en la cual, se dotó de una lógica sustantiva al *ethos* de la época el cual se fundamentó como ya vimos, en una *diferencia colonial* de corte estamental y clasista.

Para los planes militares de España en América, la población originaria fue concebida como el elemento sobre el cual descansaría el reformado aparato militar. Si bien es cierto que algunos acontecimientos – como la toma de La Habana por los ingleses en 1762- desencadenaron un gran temor en los círculos gubernamentales, la reforma militar adquirió un carácter más formal hasta el año de 1768 (Ortiz, 2010: 46), cuando el monarca aprobó la primera ordenanza reguladora del funcionamiento de todas las fuerzas armadas del imperio español. En

la cima de esta nueva estructura aparecía el ejército permanente de mar y tierra, el cual tendría la tarea de la conservación del orden interior y defensa del imperio (Ortiz, 2010: 46). En un segundo escalón jerárquico estarían las milicias provinciales y urbanas, encargadas de la protección y vigilancia del orden en sus respectivos pueblos y jurisdicciones (Ortiz, 2010: 46). El Dr. Juan Manuel de la Serna, va más allá y hace una distinción entre las milicias, denominadas por el mismo *milicias urbanas* y *milicias sueltas*. Las primeras estaban integradas por individuos de las ciudades y estaban destacadas en pueblos y territorios determinados, no hacían servicio regular y únicamente entraban en combate en caso de un ataque del enemigo, sólo por excepción (de la Serna, 2007: 144) sus integrantes no pagaban tributo y se sometían a la jurisdicción civil. Por otro lado, las milicias sueltas, igual a las urbanas, se conformaban de habitantes de pueblos y territorios específicos, pero no gozaban de ningún beneficio del fuero militar (de la Serna, 2007: 144) y solo tuvieron vigencia hasta el año de 1794 año en el que por lo menos para la villa de Xalapa, en el actual estado de Veracruz, fueron suprimidas⁴.

Aun con este escenario, resulta importante hacer notar que la pertenencia a los grupos milicianos por parte de negros y mulatos, les redujo en algunas concesiones importantes. Los afroestizos y negros libres que integraron las milicias coloniales de Nueva España comenzaron a utilizar la influencia de las milicias desde fines del siglo XVII e inicios del XVIII para mejorar su imagen frente al Estado (Vinson III, 2000:12). La construcción de subjetividades en cuanto a lo africano es decir, a lo “otro” puede ser entonces entendida como un proceso de intercambio, configurado con base a las necesidades propias del Estado y de una biopolítica imperial, pero que también se vio modelado por la propia visión y necesidades de los negros de la costa veracruzana. Asimilar a sí mismos como la contraparte de un aparato ideológico de corte estamental, fue un proceso de construcción de idiosincrasias, modos de ser y pensamiento que evidentemente fue vivido y experimentado de modo particular por cada uno de los grupos subalternos del virreinato. Por ellos la segregación racial imperante durante el siglo XVIII en Nueva España no debe ser vista solo en términos sociales, si no como una política de Estado con una intencionalidad clara; consolidar mecanismos de exclusión lo suficientemente ambiguos para

93

⁴ Archivo histórico municipal de Xalapa (AHMX) Libro de acuerdos. 18 de noviembre de 1794. Foja 96.

permitir el acceso controlado de las poblaciones marginales a cierto nivel de autonomía y reconocimiento por parte del sistema imperial, esto con el único fin de encausar las tensiones sociales latentes de forma gradual y evitar en la medida de lo posible, polarizaciones sociales que a la larga resultarían insostenibles.

Podemos ver entonces al ejército como un espacio ganado por mulattos, mestizos, pardos para su inserción social. (Juárez, 2009: 33-34) La política virreinal, con un fuerte matiz étnico tuvo su vertiente en el ámbito militar, donde esta calidad se sumó al sistema jerárquico, propio de esta institución (de la Serna, 2005a: 73). Aunque ciertamente, no tuvieron las mismas exenciones y beneficios que otros grupos militares - como las milicias provinciales pagadas por el erario de la Real Hacienda- si pudieron mejorar su situación social, con relación a otros grupos étnicos. El historiador Juan Ortiz Escamilla resalta una de las principales características de la reforma militar en Veracruz, la cual era su carácter estamental y clasista, de antiguo régimen (Ortiz, 2006a: 16). El mismo investigador señala que la revista realizada en el año de 1772 a las virtualmente inexistentes compañías milicianas de Veracruz, reflejan claramente tal estado de hechos, es decir, las diferenciaciones étnicas de los distintos cuerpos, divididos en compañías de blancos pardos, morenos y castas (Juárez, 2009: 33-34). Lo cual es una muestra de cómo mediante el aprovechamiento de la composición social de las poblaciones de la Nueva España y el manejo predeterminado de los actores sociales, en este caso pardos y mulattos, se trató de hacerlos entrar en una dinámica que le fuera útil a la Corona Española, en la forma de servicios militares para la defensa del imperio y a su vez, seguir con la distinción racial estando ya dentro de las milicias los grupos marginales del virreinato. Enrique Dussel señala al respecto lo siguiente: “Por tanto el otro, en su distinción es negado como otro, es obligado, subsumido, alienado a incorporarse a la totalidad dominadora como cosa, como instrumento, como oprimido como *encomendado*, como *asalariado* (en las futuras haciendas) o como africano esclavo (en los ingenios de azúcar u otros productos tropicales)” (Dussel, 1994: 41-42). Y finalmente agregaremos, como militar.

Calidad étnica concebida como inferior y vista con desprecio en un entorno desfavorable y manejo ideológico son algunos de los factores que se conjuntan y sirven de sustento para la estructuración y aplicación del plan político y militar a seguir, con una clara dirección

encauzada a consolidar patrones simbólicos, vectores sociales cuyo objetivo es la manipulación ideológica en una época y situación histórica en la que pueblos indígenas negros, mulatos y castas en general tenían posibilidades de igualdad y ascenso en la escala social de la colonia, muy limitadas. Y si a esto sumamos el desprecio y animadversión que las clases gubernamentales sentían por los grupos marginales durante el siglo XVIII, podremos entender de mejor forma el entorno. Es ilustrativo el caso del Virrey Juan Vicente de Güemes y Horcasitas, Conde de Revillagigedo, quien durante su mandato hizo todo lo posible para evitar la portación de armas por parte de los indígenas y a su vez dispersó todos los batallones milicianos de pardos y morenos en la Ciudad de México y Puebla (Archer, 1983: 48)

Fecha de recepción: enero 2017
Fecha de aprobación: marzo 2017

ARCHIVOS

Archivo general de la Nación (AGN). Instituciones coloniales/Reales cédulas originales y duplicados. 4175. Volumen 109. 6 de octubre de 1776. Foja 23

Archivo general de la Nación (AGN). Instituciones coloniales/Reales cédulas originales y duplicados. .4175. Volumen 109. 5 de noviembre de 1776.Foja 242

Archivo histórico municipal de Xalapa (AHMX) Libro de acuerdos. 18 de noviembre de 1794. Foja 96

REFERENCIAS:

Anderson, Matthew. (1968) *La Europa del Siglo XVIII 1713-1789*. México. Fondo de Cultura Económica.

Archer, I. Christon. (1983) *El ejército en el México Borbónico 1760-1810*. México. Fondo de Cultura Económica.

Castro-Gómez, Santiago. (2005) *La poscolonialidad explicada a los niños*. Colombia. Universidad del Cauca. Universidad Javeriana.

Casto-Gómez, Santiago. (2007a) *Michel Foucault y la colonialidad del poder*. Tabula Rasa. Bogotá, Colombia No.6. Enero-Junio.153-172.

De la Serna, Juan Manuel. (2005) *Integración e identidad, pardos y morenos en las milicias y cuerpos de Lanceros de Veracruz en el siglo XVIII en Juan Ortiz Escamilla (coord.) Fuerzas militares en Iberoamérica Siglos XVIII y XIX*. México. El Colegio de México. El Colegio de Michoacán. Universidad Veracruzana.

De la Serna, Juan Manuel. (2007) *Las milicias de pardos y mulatos en la Nueva España: El Golfo de México y las Costas del Mar del Sur en María del Rosario Rodríguez y Jorge Castañeda (Coords.) El Caribe; vínculos coloniales y modernos y contemporáneos. Nuevas reflexiones, debates y propuestas*. México. Instituto Mora. AMEC. Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo.

Dussel, Enrique. (1994) *De la conquista a la Colonización. 1492 el encubrimiento del otro. Hacia el Origen del mito de la modernidad*. La Paz, Bolivia. Plural Editores. Universidad Mayor de San Andrés.

Escobar, Arturo. (2003) *Mundos y conocimientos de otro modo*. Tabula rasa Bogotá, Colombia. No. 1. Diciembre. 53-54

García Ayuardo, Clara. (2010) (coord.) *Las Reformas Borbónicas 1750-1808*. México. Fondo de Cultura Económica.

Juárez Hernández, Yolanda. (2009) Oficios e inserción de los afro-mestizos Veracruzanos en el siglo XIX en Bobadilla González Leticia y Yolanda Juárez Hernández (coord.) Veracruz; sociedad y cultura popular en la región Golfo-Caribe. Morelia, Michoacán. Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo (UMSNH). Universidad Veracruzana. Instituto Veracruzano de Cultura.

Juárez Martínez, Abel. (2005) Las milicias de Lanceros y pardos en la región sotaventina durante los últimos años de la colonia. Juan Ortiz Escamilla (Coord.) Fuerzas militares en Iberoamérica Siglos XVIII y XIX. El Colegio de México. El Colegio de Michoacán. Universidad Veracruzana.

Liss K. Peggy. (1995) Los imperios trasatlánticos. Las redes del comercio y las revoluciones de independencia. México Fondo de Cultura económica.

Marichal, Carlos. (1999) La bancarrota del Virreinato. Nueva España y las finanzas del imperio español, 1780-1810 México. Fondo de Cultura Económica.

Mignolo, Walter. (2003) Un paradigma otro; colonialidad global, pensamiento fronterizo y cosmopolitismo crítico (Prefacio a la edición castellana) en Historias locales, diseños globales .Colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo. España. Ediciones Akal.

97

Mignolo, Walter. (2007a) El pensamiento decolonial; desprendimiento y apertura. Un manifiesto. Santiago Castro-Gómez y Ramón Grosfoguel (edits.) El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global. Bogotá, Colombia. Siglo del Hombre Editores. Universidad Central. Pontificia Universidad Javeriana.

Ortiz Escamilla, Juan. (2006) Las compañías milicianas de Veracruz, del “negro” al “jarocho”; la construcción histórica de una identidad. Ulúa Revista de la Universidad Veracruzana. Xalapa, Veracruz, México. Número 8. Julio-Diciembre.

Ortiz Escamilla Juan. (2010a) El teatro de la guerra. Veracruz; 1750-1825. Xalapa, Veracruz .Universidad Veracruzana. Universidad Jaime I.

Quijano, Aníbal. (2007) Colonialidad del poder y clasificación social en El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global. Bogotá, Colombia. Siglo del Hombre Edi-

tores. Universidad. Central. Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos. Pontificia Universidad Javeriana, Instituto Pensar.

Restrepo, Eduardo y Axel Rojas. (2010) *Inflexión decolonial, fuentes, conceptos y cuestionamientos*. Colombia. Instituto de Estudios Sociales y Culturales Pensar. Universidad Javeriana. Editorial Universidad del Cauca.

Sánchez de Tagle, Esteban. (1982) *El Regimiento de la reina ¿El Final de las Reformas Borbónicas?* en *Historias*. Revista de la Dirección de Estudios Históricos del INAH .México. Número 2. Octubre-diciembre.

Vázquez, Josefina Zoraida. (1997) *México al tiempo de su Guerra con Estados Unidos (1846-1848)*. México. Fondo de Cultura Económica. Secretaria de Relaciones Exteriores. El Colegio de México.

Vázquez, Josefina Zoraida. (2005a) *Reflexiones sobre el ejército y la fundación del estado mexicano en Ortiz Escamilla Juan (coord.) Fuerzas militares en Iberoamérica. Siglos XVIII y XIX*. México. COLMEX. Colegio de Michoacán. Universidad Veracruzana.

Vinson III, Ben. (2000) *Los milicianos pardos y la construcción de la raza en el Mexico colonial*. *Signos Históricos*. Universidad Autónoma Metropolitana. México. Vol. II. Número 4.

Walsh, Catherine. (2007) *Son posibles unas ciencias sociales/culturales otras? Reflexiones en torno a las epistemologías decoloniales en Nómadas*. Revista de la Universidad Central de Colombia. Colombia. No. 26. Abril.

Zavala, Silvio. (1963) *Rivalidades imperiales en el nuevo mundo en Historia mexicana* Revista del Colegio de México. Número 3. Vol. XII. enero-marzo.

Revisitar el concepto de modernidad en el pensamiento nuestroamericano: una aproximación descolonizadora

Revisiting the concept of modernity in the nuestroamerican thought: a decolonizing approach

Francisco Octavio López López¹
UASLP – MÉXICO

RESUMEN

A pesar de que “modernidad” es un concepto que se emplea con mucha frecuencia en ciencias sociales y filosofía, muchas veces su uso no tiene clara connotación y definición rigurosa. Distintas voces procedentes de América Latina han realizado aportes sustanciales para definirla, sobretodo la forma en que dicha modernidad se ha desplegado e impactado en nuestra región. Como ejemplo está el denominado “giro decolonial” que ha introducido la noción de *modernidad-colonialidad*. Sin embargo, hay contribuciones latinoamericanas que no entran en dicha corriente de pensamiento, pero cuyos planteamientos conviene traer a discusión y balance. Asimismo, atender al pensamiento nuestroamericano permite visibilizar a la modernidad tanto desde el enfoque eurocéntrico, es decir desde sí misma, así como desde una perspectiva que la desmitifique.

Palabras clave: modernidad, colonialidad, capitalismo, blanquitud, raza.

ABSTRACT

“Modernity” is a concept often used in social sciences and philosophy, although its use often has no clear connotation neither rigorous definition. Different voices from Latin America have made substantial contributions to define it, especially the way in which this modernity has been deployed and impacted in our region. As an example, is the “decolonial turn” that has introduced the notion of modernity-coloniality. However, there are latin american contributions that do not enter into this stream of thought, but whose approaches should be brought to discussion and balance. Likewise, attending to the nuestroamerican thought bring the possibility to visualize the modernity from the Eurocentric approach, that is to say from itself, and from a demythologizing perspective.

Key words: modernity, coloniality, capitalism, whiteness, race.

1 Licenciado en Ciencias de la Comunicación y maestro en Derechos Humanos por la Universidad Autónoma de San Luis Potosí, UASLP. Profesor en la Facultad de Ciencias de la Comunicación de la misma universidad. Correo: octaviof.90@hotmail.com

Aquello que, a veces sin reparos, se nombra como *modernidad* se trata de un término con una semántica ambigua que puede conducir a confusiones. Sin embargo, al ser un concepto cuyo uso actual —tanto en las ciencias sociales como en la filosofía— se ha vuelto tan frecuente, y casi obligatorio, conduce a la necesidad de tener una definición medianamente clara del mismo.

Lo que pretendo en este trabajo es dar cuenta de la forma en que la modernidad ha sido teorizada desde algunas voces latinoamericanas, así como hacer un balance crítico de dichas posturas. Diversas mentes del pensamiento latinoamericano han hecho aportes muy interesantes para desentrañar la modernidad, como concepto y como espacio sociohistórico —y todo lo que ello conlleva—, desde la propia realidad de América Latina que le otorga un matiz particular frente a la modernidad vivida en Europa o Estado Unidos. Muestra de ello es la corriente denominada “giro decolonial” que, con todos sus matices según la autoría, se les debe el noción de *modernidad-colonialidad*. Estar al tanto de este mosaico de aportes nos ayuda a entender y entendernos en nuestras especificidades.

En el título hablo en concreto de “aproximación descolonizadora” y no propiamente de “giro decolonial” ya que me valgo de aportes de pensadores latinoamericanos —nuestroamericanos— que, aunque no pertenecen a dicha corriente, comparten coincidencias y afinidades interesantes, así como desencuentros que ayudan al enriquecimiento.

101

La modernidad vista desde sí misma

En el lenguaje coloquial, “lo moderno” es entendido como *lo novedoso* y surge como oposición frente a *lo antiguo, lo tradicional*. La “modernidad” sería, entonces, aquello que irrumpe en determinado contexto trayendo consigo cambios y cosas no vistas anteriormente.

No obstante, la acepción de “modernidad” que se utiliza en estudios sociales y filosóficos presenta un enfoque social, político, cultural e histórico. La modernidad es entendida como una modalidad civilizatoria (Echeverría, 2010, p. 17) que conlleva una época histórica específica (Villoro, 1992, p. 8). Se trata de toda una concepción del mundo que es posterior a lo que se ha conocido como el medievo o la edad media. Además se trata de una mentalidad, de una forma de ver el mundo, la sociedad y el ser humano, así como también de un actuar consecuente con ello mismo. Si bien, a lo largo de toda esta época surgirán diversas doctrinas, pensamientos y sistemas filosóficos

—algunos incluso antagónicos entre sí— estos quedarán insertos en el marco de la modernidad y sus supuestos (Villoro, 1992, p. 8).

Cabe aclarar que la primera acepción que mencioné para hablar de modernidad no es anulada, sino más bien “historizada”. La modernidad y su condición de lo novedoso se contraponen a la época histórica que le antecede —el medievo— así como a sus concepciones —del mundo, la naturaleza y el ser humano— y a sus comportamientos. Es decir, la modernidad busca oponerse —no siempre con éxito— a “la tradición”, que será lo “no moderno” o “premoderno”. Por ello es que la presente caracterización será una comparación entre la ancestralidad medieval y la modernidad. Como afirma el filósofo hispano-mexicano Villoro (1992): “No perderemos pues de vista, en ningún momento, la perspectiva actual buscaremos en el pasado lo que pueda iluminar al presente” (p. 11).

En las concepciones premodernas: “el cosmos y la sociedad humana se presentaban bajo la figura de un orden infinito, en donde cada cosa tenía su sitio determinado según las relaciones claramente fijadas en referencia a un centro” (Villoro, 1992, p. 13). Ello tenía como consecuencia que cada cosa contara con un único lugar —“natural”— en un mundo ordenado acorde a un centro y a una periferia. De igual modo la historia poseía tanto un inicio y como un fin precisos, dotados de un sentido. Asimismo, la sociedad se encontraba jerarquizada de tal forma que cada persona ocupa un espacio inamovible en torno al centro (Villoro, 1992, pp. 14-15).

Con la modernidad se rompe dicho ordenamiento. El mundo ya no es un lugar cerrado, fijado o inmóvil. Se trata entonces de un universo donde cualquier parte puede ser el centro y cualquiera la periferia. Hay cuerpos que tienen movimiento y ese movimiento está determinado por sus relaciones con otros cuerpos. De igual modo, esta pérdida de centro conlleva a que, igualmente, el lugar que a cada persona le corresponde en el mundo no está determinado por un designio previo, “natural”, sino que corresponde a su función que cumple dentro de la sociedad (Villoro, 1992, pp. 18-23).

En segundo lugar, desde la modernidad se tiene una propia concepción de la naturaleza. La naturaleza, desde concepciones premodernas, se considera regida por designios divinos de imposible entendimiento para el ser humano.

Mientras que en la modernidad la naturaleza es vista como un organismo. Sus operaciones son regidas por leyes que le son inherentes (Villoro, 1992, pp. 64-65). Ello trae como consecuencia la concepción de que el ser humano puede, con la preparación suficiente, comprender dichas leyes a través del uso de la razón, ello debido a que: “la razón no está fuera de la naturaleza, ni su fin tampoco. La razón lo comprende todo. El universo está cerrado en sus propios límites, descansa en sí mismo, siguiendo sus propios principios, asentado en necesidad” (Villoro, 1992, p. 73).

Ahora bien, el tercer aspecto va en relación con los dos anteriores. Si el mundo no tiene centro ni periferia, si sus movimientos no están predestinados y pueden cambiar en orden a su funcionalidad, si puede ser interpretado desde distintos enfoques y perspectivas, y si además la naturaleza no está limitada por designios divinos, sino que en la modernidad tiene sus propias leyes de operación, ello conduce a una nueva concepción del ser humano, la cual retoma en parte las nuevas conceptualizaciones del mundo y de la naturaleza, pero las lleva más allá. Ya no hay un orden social predeterminado, sino que éste es relativo y puede cambiar dependiendo de las relaciones con los seres humanos. El ser humano se entendería desde sí mismo sin necesidad de acudir a un orden externo. Pero al mismo tiempo, el propio ser humano se comienza a ver distinto al cosmos en el que se halla inmerso. En palabras de Luis Villoro (1992):

Mientras las demás cosas tienen una naturaleza definida estudiada por leyes precisas, el hombre tiene una naturaleza indefinida, es decir, no hay leyes que rijan su condición; ‘indefinida’ no por inacabada, sino porque no tiene un lugar fijo ni un sitio en el orden de las demás cosas, sino que tendrá el lugar y el sitio que él se proponga obtener (p. 27).

Resulta, pues, que el ser humano no se ve como algo fijo en el mundo, sino como un “pequeño mundo”. Se trata de un ser cuya condición está asentada en la posibilidad (Villoro, 1992, p. 32), ya no es simplemente parte del orden como en tiempo premodernos, sino que tiene la opción de subvertirlo. Es importante tenerlo presente porque el ser humano comienza a concebirse a sí mismo como forjador de su propio destino, actúa para sí mismo en el mundo, se ve a sí mismo como sujeto.

Ello nos conduce al cuarto aspecto, el cual tiene que ver con la cultura. En la concepción premoderna el ser humano forma parte del cosmos y de la naturaleza, todo ello regido por el arbitrio divino. Quizás al ser humano se le otorgue un estamento estimable en la jerarquía del cósmica, pero resulta vano intentar deshacer este orden.

En la modernidad, el ser humano se considera ajeno a la naturaleza, al compararse con los —otros— animales supone que su esencia es distinta, por el uso del lenguaje, el dominio del fuego, la creación del arte y la técnica. Gracias a estas y otras habilidades es capaz de ordenar a la misma naturaleza en nuevas formas. Villoro (1992) añade:

Empieza a prevalecer una idea que desde entonces será característica del pensamiento moderno. El hombre trasciende su situación natural por estar abierto a posibilidades ilimitadas. No es sólo trascendencia hacia lo sobrenatural sino, en este mundo, una recreación y reordenación de la naturaleza (p.40).

En continuidad con lo anterior, el aspecto quinto es el que se refiere a la historia. Aquella transformación que ejerce el ser humano en la naturaleza a través de formas culturales tiene como consecuencia un mundo que además de humano también es histórico (Villoro, 1992, p. 42). Y así como la naturaleza puede ser modificada por la acción humana, de igual forma los órdenes sociales pueden cambiarse y no como mero producto del azar o las vicisitudes, sino por una actividad histórica dirigida por la acción humana. Villoro (1992) afirma al respecto: “propio de la modernidad es un cambio de la concepción del decurso histórico. Frente al ideal de la permanencia, el de una sociedad en progreso constata hacia el futuro. La marcha histórica tiene un fin que le otorga un sentido” (p. 50).

Todo este mapeo a través de diversos cambios del pensamiento nos conducen a una idea muy propia de la modernidad: si cada ser humano es valioso, por su condición de ser un “pequeño mundo”, de operar en la historia de forma activa, de modificar su propio destino y de modificar los vínculos sociales a través de sus relaciones con otras personas, ello conduce a considerar que la dimensión más importante del ser humano es como *individuo*. Retomaré esta idea párrafo adelante.

Completando esta caracterización, existen tres fenómenos modernos importantes, cuya conceptualización nos ofrece el filósofo ecuatoriano-mexicano Bolívar Echeverría (2010, pp. 14-17). Más que meras

ideas o doctrinas surgidas de la academia, dichos fenómenos son mentalidades que posee la mayoría —o al menos una gran parte— de la población que ha sido impactada por la modernidad —razonamientos de “sentido común”— y que, por lo tanto, tiene consecuencias en el comportamiento cotidiano.

El primer fenómeno se refiere a una *confianza en la técnica y en la razón*. Si la naturaleza tiene leyes que le son intrínsecas, entonces el ser humano puede acceder al entendimiento de dichas leyes para dominarla y crear tanto la cultura como la historia, lo cual logrará con el desarrollo de la técnica. Echeverría (2010) describe la seguridad depositada en dicha técnica como: “la confianza en una técnica eficientista inmediata (‘terrenal’), desentendida del cualquier implicación mediata (‘celestial’) que no sea inteligible en términos de una causalidad racional-matemática” (p.14). Pero no se trata de una mera sapiencia contemplativa, ya que como afirma Villoro (1992): “el hombre se realiza al crear una segunda naturaleza sobre la primera; para ello debe conocer su curso y dominarlo” (p. 74).

Del mismo modo, esta confianza en la técnica, que se articula de forma muy particular al devenir histórico con un sentido final, tiene como consecuencia la transformación de los espacios que significaban la plenitud de la vida humana. Es decir, en la concepción premoderna la forma de vida auténtica era la vida agrícola, en un vínculo con el contexto rural; mientras que gracias al avance de la técnica se posibilitan avances en las ciudades, por lo que la forma de vida auténtica es la relacionada con estos espacios, con el contexto urbano y con las dinámicas propias de las ciudades, mismas que son los sitios en donde se intercambia el excedente de la producción del campo (Echeverría, 2010, p.15).

Echeverría define el segundo fenómeno la *“secularización de lo político”* o el “materialismo político”. Si la sociedad carece de un orden fijo y predefinido por leyes metaterrenales y que, por el contrario, funciona gracias por dinámicas internas que pueden ser modificadas, es entonces que la política que se fundamentaba en la vigilancia del cumplimiento de “la voluntad de Dios” comenzará a desaparecer. La clase burguesa comienza su ascenso en cuanto a posicionamiento social e impone una nueva concepción: “la sociedad funciona como una lucha de propietarios privados por defender cada uno los intereses de sus respectivas empresas económicas” (Echeverría, 2010, p.16).

Por último, una idea que ya había adelantado líneas arriba, el tercer fenómeno es *el individualismo*. Como ya se señaló, es hasta este momento histórico que surge la idea del individuo como átomo del mundo social. Frente al orden social antiguo que promovía un régimen inamovible se le opondría el ser humano particular que con su indeterminación (lo que le otorga libertad), uso de la razón y dominio de la técnica puede transformar el mundo a sus intereses particulares. Por un lado surge la idea de *igualitarismo*, que ninguna persona es superior o inferior a otra, en contraste a la concepción en el viejo régimen. No obstante, aparece un temor a cualquier colectividad, ya que se piensa que suprime las libertades. Resulta que el individualismo:

Es un fenómeno moderno que se encuentra siempre en proceso de imponerse sobre la tradición ancestral del comunitarismo, es decir, sobre la convicción de que el átomo de la sociedad no es el individuo singular sino un conjunto de individuos, un individuo colectivo, una comunidad, por mínima que esta sea (Echeverría, 2010, pp. 16-17).

Luis Villoro (1992) nos ofrece, a modo de resumen, una creencia general que desde entonces subyace en el pensamiento moderno y conviene recoger:

El sentido de las cosas, incluido el hombre mismo, proviene del hombre. El hombre es fuente de sentido y no recibe él mismo de fuera su sentido. Los entes no tienen un sentido 'objetivo', independiente de los sujetos, adquieren sentido con relación a estos" (p. 91).

Por último, después de hacer esta descripción hay una aclaración de Echeverría (2010) que conviene tener presente:

La modernidad (...) se trata de una modalidad civilizatoria que domina en términos reales sobre otros principios estructuradores no modernos o pre-modernos con los que se topa, pero que está lejos de haberlos anulado, enterrado y sustituido; es decir, la modernidad se presenta como un intento que está siempre en trance de vencer sobre ellos, pero como un intento que no llega a cumplirse plenamente que debe mantenerse en cuanto tal y que tiene por tanto que coexistir con las estructuraciones tradicionales de este mundo social (p. 17).

Considero importante este punto, ya que no hay un cambio total y definitivo en el que la edad media es superada por completo y en su lugar se impone la modernidad, sino que prevalecen conflictivamente mentalidades, actitudes, comportamientos de una época tradicional dentro de otra más reciente. Para el caso latinoamericano, no es difícil suponer que en nuestro contexto haya también múltiples conflictos inacabados producidos entre la modalidad civilizatoria moderna y las formas de vida de las naciones originarias (pueblos indígenas), así como con las poblaciones afro que fueron trasplantadas. Estas últimas que, aunque no son medievales, muchas veces son considerados como premodernas en la actualidad perviven con variada intensidad y de muy diversas formas.

Desmitificación de la modernidad

Son múltiples, diversas y contradictorias las críticas que se han hecho hacia la modernidad. No busco agotarlas todas o siquiera numerarlas. Lo que me interesa es recuperar algunas de las críticas que se le han realizado desde el pensamiento nuestroamericano a partir de las experiencias, vivencias e impactos particulares que ésta ha procurado en América Latina.

107

¿Cuándo o con qué evento comienza la modernidad? Y en consecuencia ¿en qué lugar —espacio geográfico— surge la modernidad? Ambas preguntas servirán para dirigir la crítica a la modernidad hacia un enfoque particular que nos es útil. Para Villoro la modernidad comienza en lo que se ha conocido como “el renacimiento”; Echeverría sitúa su origen más atrás, por allá del siglo X con el nacimiento de la llamada “neotécnica”; ambos coinciden en que la modernidad surge en el espacio que ahora conocemos como Europa. En este aspecto, tomo cierta distancia de estos filósofos para recurrir a otras voces que tengan una visión más global de dicho nacimiento y, sobre todo, que incluyan a América Latina de forma activa desde el inicio de dicho proceso, así como lo que conlleva tal inclusión. Resulta importante intentar rastrear con precisión los inicios de la modernidad porque ello determinará si queremos cambiarla o no, así como las alternativas para ello. Como punto de arranque me interesa retomar uno de los aportes del filósofo argentino Enrique Dussel quien afirma que aquello que conocemos como la modernidad nace en 1492 con la llegada a la América, y sus posteriores invasión y colonización, de potencias ultramarinas procedentes de lo que ahora se denomina “Europa” (Dussel, 1992, pp. 11-12).

Cabe aclarar que frente a ciertas creencias que consideran, por ejemplo, que “Europa siempre ha sido global” o “Europa siempre ha sido la región más avanzada de la humanidad” —muchas de corte muy hegeliano— Dussel se ha encargado de desmontarlas de forma muy precisa. Antes de suscitarse el mal llamado “descubrimiento de América”, las regiones que ahora conocemos por Europa se encontraban en una periferia situada dentro de un sistema interregional mucho más amplio dominado, en gran medida, por el mundo musulmán. Resulta entonces que lo que conocemos como “edad media”, así como el feudalismo que le caracteriza, se trató de una época y una modalidad civilizatoria en una región muy concreta del mundo (Dussel, 2015a, p. 311).

Tampoco está de más mencionar que en el siglo X (el mismo siglo en el que Echeverría sitúa el nacimiento de la “neotécnica” en Europa) China mundialmente era la región más desarrollada en sus sistemas cultural, político y económico. Entre sus múltiples efectos brindó inventos y descubrimientos fundamentales para el renacimiento italiano (Dussel, 2015a, p. 313), asunto que Villoro no menciona y que, desde su postura, pareciera que el renacimiento es un proceso meramente intraeuropeo.

108

De lo anterior se desprenden algunos puntos importantes: Europa no ha sido siempre la cumbre del desarrollo y la civilización, hubo un momento en que no era una región importante ni vanguardista, además que para sus propios procesos requirió tanto de la influencia cultural y política como tecnológica y económica de otros pueblos. Por lo que para el auge de la modernidad como proceso civilizatorio fue imprescindible el soporte material y simbólico de otras latitudes.

En este orden de ideas, si la llegada, conquista, dominio y saqueo de recursos naturales provenientes de la Amerindia son indispensables para el surgimiento de la modernidad, es claro que el mal llamado “nuevo mundo” dio un apoyo fundamental para el fortalecimiento de Europa. Es a partir de ese momento, y no antes, que Europa maneja la centralidad dentro del sistema-mundo, misma que ejerce con dominación sobre otras culturas. Al respecto Dussel (2011) agrega:

La centralidad de Europa en el ‘sistema-mundo’ no es fruto de una superioridad interna acumulada en la Edad Media europea sobre las otras culturas, sino también el efecto del simple hecho del descubrimiento, conquista, colonización e integra-

ción (subsunción) de Amerindia (fundamentalmente) que le dará a Europa la *ventaja comparativa* determinante sobre el mundo otomano-musulmán, la India o la China. La modernidad es el fruto de ese acontecimiento y no su causa (p. 51).

Resulta que los valores y actitudes que se han reconocido como propias de la modernidad —la libertad, la igualdad, etc— y que supuestamente estaban “encarnadas en Europa”, eran simultáneos de los procesos de invasión y conquista por la misma Europa fuera de sus territorios. No solo eso, sino que se trata de un factor esencial para la modernidad, el cual se le ha denominado *momento colonial* o, simplemente, *colonialidad* (Dussel, 2015a, p. 314). Esta tesis ha sido retomada en múltiples ocasiones por autores y autoras de nuestra América, y ha surgido el neologismo *modernidad-colonialidad* (con la intención de tener presente, al menos semánticamente, que ambos fenómenos son inseparables y complementarios). Dicho planteamiento es de suma relevancia porque deja de considerar a Europa como creadora o protagonista del momento moderno y supone que la modernidad surge de las múltiples relaciones entre Europa, Amerindia y África. Además, estos espacios, así como sus culturas, constituyen a la misma modernidad, aunque de diversas formas. Dussel añade: “si la Modernidad comienza al final del siglo XV, con un proceso renacentista premoderno, y de allí se pasa al propiamente moderno en España, Amerindia forma parte de la ‘modernidad’ desde el momento de la conquista y colonización del mundo” (p. 63).

109

Los ejecutores de la colonialidad —que se beneficiaban de la misma— requirieron crear una serie de justificaciones que dieran legitimidad al actuar moderno. Dussel (1992) le llama *el mito de la modernidad* y lo recupero brevemente: La civilización europea se autoproclama como la única moderna y la más desarrollada. Esa superioridad conlleva el hacerse cargo del desarrollo de las culturas “primitivas”, “inferiores”. La civilización europea se erige como aquella que tiene el derecho y deber de elegir el camino para tal desarrollo, el cual por cierto es lineal y de imitación mimética. Si el pueblo “primitivo” se opone a tal proceso Europa tiene el derecho de ejercer la violencia. Este proceso de desarrollo y violencia produce víctimas inevitables que son tomadas como sacrificios. Entonces, el pueblo “primitivo” es culpable de las víctimas en el proceso de desarrollo y la civilización europea puede librarle de esa víctima. Para la civilización europea los sufrimientos y las víctimas de los pueblos “primitivos” que se producen a causa del

desarrollo son un costo que hay que pagar para lograr la “modernización” (p. 246).

El *mito de la modernidad* no anula aquellas promesas y aperturas que se enunciaron en el apartado anterior, sino que las complementa al tiempo que las desmitifica, devela su matiz oscuro, que generalmente se niega, para encontrar el funcionamiento contradictorio de la modernidad en su totalidad.

Recurro de nuevo a Luis Villoro (1992), quien afirma que: “el pensamiento moderno es un pensamiento de emancipación, pero también de dominio” (p. 89), no solo para hablar del ser humano que se emancipa de las inclemencias naturales y aprende a dominarlas, sino del ser humano europeo que se libera del orden social medieval, pero comienza a dominar a otros seres humanos no europeos.

Complemento esta idea con los postulados que nos ofrece el sociólogo portugués Boaventura de Sousa Santos. Para él la discrepancia existente en el paradigma moderno está sustentada en la tensión entre dos pilares a los que llama de regulación y de emancipación (Santos, 2009, pp. 29-51). Al pilar de regulación lo constituyen tres principios, los cuales confieren significado y orientación a la acción social, que son: el principio de Estado, el principio de mercado y el principio de comunidad. De igual forma el pilar de emancipación es constituido por tres lógicas: la racionalidad estético-expresiva (artes y literatura), racionalidad cognitivo-instrumental (ciencia y tecnología) y la racionalidad moral-práctica (ética e imperio de la ley). Ahora bien, esta condición, como aclara Santos (2009), determina que: “el paradigma de la modernidad es un proyecto ambicioso y revolucionario, pero es también internamente contradictorio” (p. 32). Lo apremiante para el autor es que desde inicios del siglo pasado el pilar de emancipación está derrumbado y colapsado ante el pilar de dominación, lo cual se refleja en los excesos de derecho moderno y de la ciencia moderna. Por ello Santos considera que la modernidad actualmente se sitúa en una crisis definitiva.

Considero útil tener en cuenta esta tensión para explicar muchas prácticas contradictorias en el despliegue de la *modernidad-colonialidad*. Del mismo modo habrá que rastrear si el pilar de emancipación no yace derrocado ante el pilar de regulación desde hace ya varios siglos. Otro aspecto importante de la *modernidad-colonialidad* resulta la *colo-*

nialidad del poder. Es decir, la noción de “raza” tal cual la conocemos surge en este momento, y no antes, y es un dispositivo de control de la modernidad. En este sentido me apoyo en el sociólogo peruano Aníbal Quijano (2010), quien afirma que:

La producción de la idea de ‘raza’ y la ‘racialización’ de las relaciones sociales da lugar a una nueva perspectiva intersubjetiva, que impregna todos y cada uno de los ámbitos de la existencia social, y que orienta, define, legitima las nuevas relaciones coloniales, en su materialidad y en su intersubjetividad (p. 9).

Hay que tener en claro que en la modernidad se incorpora el trabajo asalariado, no obstante, eso no anula la existencia de otras formas de trabajo precedentes, como son la esclavitud y la servidumbre. La coexistencia en el mismo tiempo y espacio de estos diversos tipos de trabajo solo puede funcionar gracias al dispositivo de “raza”, ya que así se divide a la población utilizando como pretexto los rasgos fenotípicos y se aludía una supuesta “diferencia natural” en donde las personas caucásicas —“blancas”— eran las superiores y las únicas dignas para merecer un salario.

En este sentido, conviene hacer una precisión del término “colonialidad” frente al de “colonialismo”. Desde la perspectiva de Quijano (2014, p. 67) ambos conceptos son distintos aunque relacionados. El colonialismo es un fenómeno previo a la colonialidad, no es exclusivamente moderno. Implica la administración y dominio de una población por una autoridad cuyas sedes están en otro territorio. Mientras, la colonialidad implica forzosamente relaciones racistas de poder y clasificación de la población. No sólo eso, sino que a pesar de haber concluido el colonialismo —formalmente hablando— en América con las independencias, gran parte de las formas sociales, dinámicas y estructuras de poder que se crearon en el periodo colonial continúan hasta la actualidad. Además, la colonialidad conlleva al hecho de que la modernidad, aunque enarbole las banderas de la “igualdad” y la “libertad”, es constitutivamente racista. No quiere decir que antes no hubiera existido la discriminación por cuestiones fenotípicas (como el color de la piel) o el lugar de procedencia, pero es hasta la modernidad-colonialidad que se crean sistemas políticos, sociales y económicos sustentados en la división y jerarquización de la población empleando el dispositivo de “raza”.

En un sentido muy complementario a la propuesta de Quijano, se encuentra la el concepto de *blanquitud* del ya citado Bolívar Echeverría (2010, pp. 57-86). Echeverría parte de la propuesta de Max Weber y el *ethos* capitalista. Afirma que su interés es problematizar: “a partir del reconocimiento de un ‘racismo’ constitutivo de la modernidad capitalista, un ‘racismo’ que exige la presencia de una *blanquitud* de orden ético civilizatorio como condición de la humanidad moderna” (2010, p. 58).

Ya no se trata de la racialidad basada directamente en rasgos fenotípicos, sino que, desde la supuesta primacía de Europa, en la modernidad se adjudican ciertos valores y virtudes a las personas con tez clara, “blancas”, quienes se considera que proceden de Europa. Gracias a la influencia de la noción de *blanquitud* se considera que las personas blancas tienen mayor superioridad moral y sus acciones deben de ser imitadas porque: “constituyen a un tipo de ser humano que se ha construido para satisfacer al ‘espíritu del capitalismo’ e interiorizar plenamente la solicitud de comportamiento que viene con él” (Echeverría, 2010, p. 58).

112

Algo particular es que dicha *blanquitud* es la supuesta exteriorización racializada de un modo de comportamiento específico relacionado con el trabajo y la producción. Por lo que una persona que no sea de origen caucásico, al asumir el *ethos* capitalista y tomar sus formas propias de comportamiento, pasa por un proceso de “blanqueamiento” y se vuelve superior a los suyos dentro del orden social dado. O al revés, Echeverría habla de los obreros europeos del siglo XIX los cuales eran indiscutiblemente de “raza blanca”, mas por su lugar dentro del orden capitalista, fracasan en su intento de alcanzar la “*blanquitud* plena”.

Reitero que las concepciones tanto de Quijano como de Echeverría se complementan. Por un lado, las personas racializadas no blancas, son concebidas como no modernas (incivilizadas, inferiores, atrasadas) y por ello son sometidas al orden colonial impuesto por potencias europeas. Por otro lado las personas racializadas como blancas tienden a erigirse a sí mismas como superiores, y una de las muestras es su forma proceder en el trabajo, el *ethos* capitalista. Hay actores que individualmente que pueden “blanquearse” acorde a patrones de comportamiento funcionales al orden capitalista. No obstante, dicha *blanquitud*, que se ubica en el *ethos* capitalista, puede volverse más recalcitrante cuando el sistema capitalista se ve en peligro y es entonces

que se alude a una blancura biológica, como en el Estado nazi.

Relacionado con la propuesta de Quijano, la filósofa argentina María Lugones se interesa por la cuestión del género dentro de la colonialidad, así como su relación con la “raza”. Quijano habla de la colonialidad del poder en la modernidad, pero aunque menciona que el género juega algún papel no profundiza en ello. Por ello Lugones (2014, pp. 57-73), tomando aportes de diversos feminismos, introduce el concepto *colonialidad del género*, articulado con la colonialidad del poder. Lugones afirma que: “(...) todo control del sexo, la subjetividad, la autoridad, y el trabajo, está expresado en conexión con la colonialidad” (2014, p. 59).

En este sentido, resulta importante mencionar que existe una *interseccionalidad* —una interrelación— entre el género y la “raza”, ya que no se constituyen de forma separada. Solo así es posible entender las dominaciones y opresiones particulares que sufren las “mujeres de color” —no caucásicas— (Lugones, 2014, p. 61).

Además, desde la introducción de la idea colonial de género se crea una asociación ficticia —como con la “raza”— entre la anatomía y el género, la cual asigna roles particulares de una forma binaria y jerarquizante (Lugones, 2014, p. 65). También en esta colonialidad del género se impone un régimen heterosexual obligatorio que se considera “natural” (Lugones, 2014, p. 67). Por ello mismo resulta que:

Problematizar el dimorfismo biológico y considerar la relación entre dimorfismo biológico y construcción dicotómica de género es central para entender el alcance, la profundidad y las características del sistema colonial/moderno. (...) La raza no es ni más mítica ni más ficticia que el género —ambas son ficciones poderosas (Lugones, 2014, p. 68).

De lo anteriormente mencionado devienen muchos de los aspectos centrales de la corriente académica que se ha denominado *giro decolonial*. El antropólogo colombiano Eduardo Restrepo recupera y analiza de forma muy puntual sus planteamientos, así como los cuestionamientos que se han hecho frente conceptualizaciones convencionales de la modernidad:

Voy a resaltar tres de estos cuestionamientos: 1) el de las narrativas salvacionistas de la modernidad con la incorporación de su “lado oscuro”, *la colonialidad*; 2) el del descentramiento de

Europa como origen y sujeto de la modernidad; y 3) el planteamiento de que la modernidad surge con el sistema-mundo moderno/colonial, esto es hacia el siglo XVI (Restrepo, 2014, p. 304).

En este sentido, la modernidad no inicia con eventos como la ilustración, la revolución francesa o la revolución industrial (los cuales generalmente son narrados como sucesos intraeuropeos, y pareciera que no hubo condiciones materiales externas a Europa que posibilitaran dichos acontecimientos). Sino que la modernidad surge antes, cuando lo que ahora se conoce como Europa sale de sí misma, conquista espacios y pueblos externos, y los incorpora a su propia constitución, (es entonces cuando nace el sistema-mundo como tal) pero, al mismo tiempo niega a las otras identidades consideradas no modernas o premodernas (indígenas, afros, mujeres; definido por Dussel como el “encubrimiento del otro”), motivo por el cual les domina y explota. Según Restrepo (2014):

Más allá de las violencias y opresiones de la modernidad, la modernidad no se fundamenta únicamente en la dominación colonial de vastos territorios, en la apropiación de sus riquezas y en la explotación de su fuerza de trabajo, sino que también por ese afuera constitutivo: la colonialidad (p 306).

Lo llamativo es que a pesar de todas estas dinámicas y sistemas surgidos en la modernidad-colonial, desde la visión eurocéntrica pareciese que lo que ocurre en la colonialidad no forma parte de la modernidad como tal ni del accionar europeo. Para Dussel (2013):

La Ilustración [como parte “luminosa” de la modernidad que niega la colonialidad] *construyó* (fue un *making* inconscientemente desplegado) tres categorías que ocultaron la ‘exterioridad’ europea: el orientalismo, el occidentalismo eurocéntrico —fabricado entre otros por Hegel—, y la existencia de un ‘Sur de Europa’ (p. 17).

Esto es importante tenerlo presente, porque la negación y ocultamiento de los otros espacios y realidades fuera de Europa, condujo a diversos pensadores y filósofos, entre ellos René Descartes, a sostener que su cultura era la única o la superior. Con base a esto elaboraron la idea de un “sujeto universal”. Dicho de otro modo, se produjo la

idea de un “sujeto abstracto” donde lo importante no es su contexto socio-histórico ni su cuerpo, sino la razón que accede al conocimiento del mundo (natural y social) para dominarlo. Del mismo modo, para Dussel (2013):

Es una pura máquina [el cuerpo] no advertirá su color de piel ni de raza (evidentemente Descartes sólo piensa desde la raza blanca), ni obviamente su sexo (igualmente piensa sólo desde el sexo masculino), y es la de un europeo (no dibuja ni se refiere a un cuerpo colonial, de un indio, de un esclavo africano o de un asiático). La indeterminación cuantitativa de toda *cualidad* será igualmente el comienzo de todas las abstracciones ilusorias del “punto cero” de la moderna subjetividad filosófica y de la constitución del cuerpo como mercancía cuantificable con un precio (como acontece en el sistema de la esclavitud o del salario en el capitalismo) (p. 29-30).

Por último, es importante detenerse en la relación entre capitalismo y modernidad. Inclusive dentro de posiciones críticas no hay consenso uniforme acerca de este vínculo: para Bolívar Echeverría (2010) la modernidad realmente existente es una modernidad capitalista, pero existe la posibilidad, desde la modernidad potencial, crear una *modernidad no capitalista* (pp. 31-33); para Boaventura de Sousa Santos (2009) el capitalismo no es el único modo de producción de la modernidad (recuérdese el socialismo, ya sea teórico o real) y supone que la modernidad desaparecerá antes de que el capitalismo lo haga (p. 29). No obstante, tanto Enrique Dussel como Aníbal Quijano coinciden en que el capitalismo nace con la modernidad-colonialidad. En lo personal me adhiero a esta última postura y la considero sumamente convincente el argumento de Dussel (2014) de que: “el capitalismo presupone siempre una cierta interpretación de la subjetividad económica con pretensión de universalidad fundada en la experiencia y en la concepción moderna de dicha subjetividad” (p. 300).

115

Dussel (2014) numera seis supuestos ontológicos de la modernidad/colonialidad, que considera constituyen la esencia del capitalismo: 1) *políticamente*, la colonialidad inicia en América en 1492; 2) *geopolíticamente*, se desplaza el centro del sistema interregional ubicado en la India hacia la península Ibérica; 3) *económicamente*, el capitalismo desde el mercantilismo obtiene una importante acumulación originaria dineraria gracias a las minas latinoamericanas, los productos tropi-

cales y el tráfico de esclavos; 4) *culturalmente*, gracias al eurocentrismo la vida europea y sus ciencias sociales se fetichizan; 5) *antropológica y ontológicamente* a través del ego narcisista, individualista y competitivo se fundamentará una ética, una política, una estética, etc; 6) *cosmológicamente* se considerara a la naturaleza como objeto explotable con aparente imposibilidad de agotamiento (p. 299). Por ello mismo es que para Dussel la superación del capitalismo no puede ir disociada de la superación de la modernidad, en lo que él ha llamado la *transmodernidad*, proyecto mismo que abordaré en líneas posteriores.

Opciones de encarar la modernidad

Ante la crítica y desmitificación que se hizo líneas arriba de la modernidad quiero dejar en claro que la presente exploración tiene la intención de encararla, hacerle frente. Para ello retomo dos posturas que, aunque distintas, considero que pueden ser utilizadas de forma complementaria si se le otorga cierta articulación.

Enfrentar la modernidad desde dentro

En sus planteamientos Bolívar Echeverría aborda la existencia de la “esencia de la modernidad” y de “la modernidad realmente existente”, la cual resulta ser la *modernidad capitalista*. Él también reflexiona y problematiza las formas de vivir —y resistir— a la modernidad capitalista.

Desde la modernidad realmente existente —la capitalista— se vive una condición que no se había visto antes. Es la contradicción entre el valor de uso y el valor mercantil de su mundo vital (Echeverría, 2006, p. 210). El primero queda destruido frente al segundo. De esta realidad capitalista no es posible simplemente “escaparse”, sino que se requieren estrategias para encararla dentro de la existencia de la vida cotidiana. Echeverría les llama estas estrategias *ethes* (plural de *ethos*). El término *ethos* para Echeverría ofrece una ventaja en doble sentido en tanto que “refugio” —en un sentido pasivo— como “arma” —en sentido activo— (Echeverría, 2005, p. 36).

Son entonces cuatro las posibilidades para vivir en el mundo capitalista frente a la contradicción entre valor de uso y valor mercantil:

- El *ethos realista*, que niega la contradicción e impone la imposibilidad de un mundo alternativo.

- El *ethos romántico*, que también niega la contradicción, pero en otro sentido, ya que el valor de uso requiere de dicha mercantilización y es un momento para la autoafirmación del mundo en su forma natural.
- El *ethos clásico*, el cual no niega tal contradicción ni sus efectos, sino que la reconoce e intenta encauzarla en un sentido favorable.
- El *ethos barroco*, que igualmente es consciente de dicha contradicción, pero como diría Echeverría: “la estrategia que mueve a la modernidad barroca intenta trascender dicho efectos reconstruyendo en el plano de lo imaginario la concreción de la vida y de sus valores de uso, destruida por su subordinación al capital” (Echeverría, 2006, p. 212). Se trata de una actitud que combina, por un lado, mesura y, por el otro, rebelión.

Es prudente mencionar que estas estrategias jamás se presentan de forma aislada o “pura”, sino que siempre se presenta una prevaleciendo en combinación con las otras. Lo que sucede comúnmente es que el *ethos* realista ha resultado el dominante y subordina a los otros para su propio beneficio (Echeverría, 2005, pp. 40-41).

Una particularidad importante del *ethos* barroco es su relación con la realidad histórica latinoamericana. En concreto con las prácticas de sobrevivencia de los pueblos indígenas y afrodescendientes frente a la conquista. Por ello mismo también se encuentra íntimamente relacionado con la noción de mestizaje cultural.

La limitante del *ethos* barroco es que: “tampoco se salva de ser un propuesta específica para vivir en y con el capitalismo” (Echeverría, 2005, p. 48). Resulta entonces que, a pesar de ser muy útil como formas para resistir a la modernidad capitalista, no nos alcanza para superarla. Necesitamos de algo que nos lleve más allá.

Intento de superar la modernidad

Comúnmente se cree que aquello que continua o continuará a la modernidad es la llamada “posmodernidad”, así sin más. Desde la segunda mitad del siglo pasado ha existido un auge de lo que se han llamado la “filosofía posmoderna”. De igual forma, han sido múltiples y muy variadas las críticas a esta filosofía —no pretendo agotarlas—, y muchas de éstas han surgido desde América Latina. Retomo aquella de Luis Villoro (1992, p. 101) que nos explica que para la actitud pos-

moderna ni la ciencia, técnica, historia o ejercicios del poder requieren justificación; por ello la historia carece de sentido y ha llegado a su final, además se duda que sea posible alguna liberación humana frente a las situaciones existentes. Ello conduce a una actitud francamente conservadora del mundo y no hay si quiera esperanza de transformar cualquier situación por insufrible que esta sea. Por lo que a final, la actitud posmoderna le termina haciendo el juego a la modernidad-colonialidad.

Dussel propone un nuevo concepto para lo que él llama “una nueva edad del mundo”, y le nombra la *transmodernidad*. El autor, como autodenominado “antiposmoderno”, hace dos consideraciones importantes. La primera es que la posmodernidad critica la pretensión “fundacionalista” de la razón moderna, pero dicha crítica es únicamente por su condición de moderna sin más, y no analiza su talante eurocéntrico o colonial. La segunda consideración es que desde la perspectiva posmoderna se tiende a hablar del respeto o tolerancia a las culturas no occidentales, pero dicha tolerancia se enuncia en lo general sin articulación concreta, además de que no es consciente del papel que jugaron dichas cultura excluidas en la conformación de la modernidad-colonialidad y del sistema-mundo en la modernidad temprana (Dussel, 2012, pp. 142-143). Por ello es que afirma: “No negamos entonces la razón, sino la irracionalidad de la violencia del mito moderno; no negamos la razón, sino la irracionalidad postmoderna; afirmamos la ‘razón del Otro’ hacia una *mundialidad* Trans-moderna” (Dussel, 1992, p. 34).

En este sentido, Dussel aclara que desde un pensamiento transmoderno se irrumpe en el sistema establecido desde una “radical novedad”, desde la “nada”. Se trata de las culturas excluidas por la modernidad-colonialidad que asumen los desafíos modernos y posmodernos pero los responden desde “otro lugar”. Se asumen entonces los momentos positivos de la modernidad, pero evaluados críticamente desde el propio núcleo cultural (Dussel, 2015b, p. 51). Considero este punto importante, sobre todo si queremos evaluar y fundamentar derechos humanos críticamente desde otros espacios distintos que el occidental. Se trata de un momento transmoderno, porque la interpelación a la modernidad no se le hace desde sí misma —como ocurre con la posmodernidad— sino desde aquella exterioridad que ha negado, ello con intención de superarla (Dussel, 2015b, p. 64).

Con la transmodernidad de Dussel se pretende dar el paso que el *ethos* barroco de Echeverría no pudo dar. Sin embargo, la propuesta de Dussel a final de cuentas es un proyecto civilizatorio; mientras que la de Echeverría motiva diversas formas concretas de resistencia y sobrevivencia, es decir se trata de un momento de la crítica del sujeto que ha de ser potencializado para que tenga un alcance transmoderno.

Fecha de recepción: enero 2017
Fecha de aprobación: marzo 2017

REFERENCIAS

- Echeverría, B. (2010). *Modernidad y blanquitud*, México, Era.
- _____ (2006) *Vuelta de siglo*, México, Era.
- _____ (2005), *La modernidad de lo barroco*, México, Era.
- Dussel, E. (2015b) “Transmodernidad e interculturalidad” en *Filosofía de la cultura y transmodernidad*, México, UACM, México.
- _____ (2014), *16 tesis de economía política: interpretación filosófica*, México, Siglo XXI.
- _____ (2013) “Meditaciones anticartesianas: Sobre el origen del antidiscurso de la modernidad” en Gandarilla J. y Zuñiga, J. (coords.), *La filosofía de la liberación, hoy: sus alcances en la ética y en la política*, Tomo I, México, UNAM.
- _____ (2012). “Sistema-mundo y ‘trans’-modernidad” en *Pablo de Tarso en la filosofía política actual. Y otros ensayos*, México, San Pablo.
- _____ (2011). *Ética de la liberación. En la edad de la globalización y la exclusión*, México, Trotta.
- _____ (1992). *1492: El encubrimiento del otro. Hacia el origen del “mito de la modernidad”*, Bogotá, Antropos Ltda.
- Quijano, A (2014). “Colonialidad del poder y clasificación social”, en Santos B. y Meneses M. (eds.), *Epistemologías del sur. Perspectivas*, Madrid, Akal.
- _____ (2010). “La crisis de horizonte de sentido colonial/moderno/eurocentrado” en *Casa de las Américas*, No 259-260, abril-septiembre, pp. 4-15.
- Restrepo, E. (2014). “Articulaciones coloniales, modernidades plurales: aportes al enfoque decolonial” en Gandarilla J. (coordinador), *América Latina y el Caribe en el cruce la modernidad y la colonialidad*, México, UNAM.
- Santos, B. S. (2009). “La desaparición de la tensión entre regulación y emancipación en la modernidad occidental” en *Sociología jurídica crítica. Para un nuevo sentido común en el derecho*, Madrid, Trotta/ILSA.
- Villoro, L. (1992). *El pensamiento moderno. Filosofía del Renacimiento*, México, Colegio Nacional/FCE.

La metamorfosis Kafkiana y el nudo arguediano elementos para repensar la modernidad en Aníbal Quijano

The Kafkian metamorphosis and the arguediano knot: elements to rethink the modernity in Aníbal Quijano

Víctor Hugo Pacheco Chávez¹
UNAM – MÉXICO

RESUMEN

La década de los ochenta del siglo xx significó un momento de inflexión en la manera en la cual el sociólogo peruano había entendido una manera de abordar los problemas del Perú y de América Latina. Es a partir de este momento que el problema de la modernidad aparecerá como un elemento central de toda discusión sobre los problemas de la democracia, la identidad, el capitalismo en América Latina y es también la apuesta por lo que en ese momento denominara la reorganización. En el presente trabajo se analiza la idea de Quijano de que la modernidad sufrió una metamorfosis y también aquello que denominó como el nudo arguediano de América Latina.

Palabras clave: Modernidad, metamorfosis, nudo arguediano, colonialidad.

ABSTRACT

The eighties of the twentieth century marked a turning point in the way in which the Peruvian sociologist had understood a way of approaching the problems of Peru and Latin America. It is from this moment on that the problem of modernity will appear as a central element of any discussion on the problems of democracy, identity, capitalism in Latin America and is also the bet for what at that time called the reorganization. In the present work, the idea of Quijano is analyzed that the modernity underwent a metamorphosis and also what denominated like the knot arguediano of Latin America.

Key words: Modernity, metamorphosis, arguedian knot, coloniality.

¹ Licenciado en Historia, Maestro en Estudios Latinoamericanos por la Universidad Nacional Autónoma de México. Estudiante del doctorado en Estudios Latinoamericanos de la UNAM. Ganador del Concurso de Antologías del Pensamiento Social Latinoamericano y Caribeño de CLACSO en 2014. Correo: victor29hugo29@gmail.com

Es Kafka y no Goya: el despliegue de la modernidad

La escena es conocida por todos. Es de noche y un hombre se queda dormido, al parecer mientras escribía algún tratado, podemos pensar que reflexionaba sobre la libertad del arte. La oscuridad de la noche y el espacio abierto indican la inmensidad en la que nuestro soñador se encuentra. De su sueño emergen distintas figuras nocturnas, con aspecto monstruoso: lechuzas, murciélagos, felinos; mientras un búho trata de asistirlo con algunos pinceles. Una leyenda tiene escrita a un costado del escritorio “El sueño de la razón produce monstruos”. Francisco de Goya se ha auto retratado soñando en una de las pinturas más emblemáticas del siglo XVIII.

“El sueño de la razón produce monstruos” fue una de las láminas que hicieron parte de la obra de Goya *Caprichos* que comenzó a trabajar en 1793, año en el cual se traslada a Andalucía para recuperarse de sus problemas de salud que harán que pierda el sentido del oído. En 1796 nuevamente recaerá y su problema de la sordera se agrava, junto con los dolores de cabeza, a partir de este momento es cuando se gesta la serie de trabajos que se publicará finalmente en 1799. Los *Caprichos* fueron elaborados bajo el influjo de un doble malestar del autor, tanto físico como social. Este trabajo rápidamente fue entendido como una crítica mordaz a la sociedad de finales del siglo XVIII. (López, 2011: 85) El crítico de arte Jorge Juanes resume de la siguiente manera el sentido general de la obra:

123

Goya revela sin desmayo lo que el mundo oficial maquilla. Piensa que ninguna sociedad puede ser libre si no pone ante los ojos aquello que la oprime (...) Goya se mantiene siempre al filo de la navaja. Su obra nos recuerda que el arte tiene una ética insoslayable (...) que guarda una deuda con el tiempo de la vida, incluida la denuncia del tiempo de la masacre. Hay que decirle a las víctimas quiénes son y dónde se esconden los asesinos: lo mismo da si lo hacen bajo los faldones de Dios o en nombre de la autoridad del Estado o del magisterio del saber. Papeles, lienzos, paredes, pedazos de hojalata o soportes de marfil acogen la gesta transgresora empeñada en mostrar lo que está fuera de las normas. Pasajes del horror, de la pesadilla, de la locura y de la animalidad. (Juanes, 2010: 125)

En concreto, el cuadro que nos ocupa se ha interpretado de una manera en la cual el alejamiento de la razón produce monstruos, mien-

tras que la imaginación unida a la razón produce arte. (López, 2011: 92) Goya es un fiel seguidor de la Ilustración y del liberalismo. Lucha contra los prejuicios de su época, de España y de la oscuridad que para él representa la religión. Su obra puede ser considerada como la expresión de un “artista que se encuentra en un proceso de transición a una época que se declara partidaria de la razón y de la fe en la ciencia y de la producción de la vida desde la política en tanto racionalización de las relaciones sociales”. (Mora, 2007) Goya con su cuadro ejemplifica un momento en el cual a decir de Horkheimer la razón despojándose de la religión y la metafísica priorizará el aspecto de la dominación de la naturaleza y de los hombres, sin poder ya distinguir si un sistema económico o político, por cruel y despótico, es irracional. (Horkheimer, 2007: 40) La estrategia de Goya es finalmente similar a la de Horkheimer pues para que la razón se libere de los monstruos basta con que la Ilustración despeje las sombras y ahuyente a las criaturas malignas, o para señalarlo en la perspectiva del teórico de Frankfurt es suficiente con que la razón auto reflexione sobre sí misma para recuperar su sentido emancipatorio. (Sánchez, 2006: 34)

Quijano se alejará de la línea de Goya y de Horkheimer, para decirnos que:

La imagen goyesca de que el sueño de la razón es una pesadilla habitada de monstruos, aunque es cruel es brillante: ilumina el lado oscuro de la modernidad. Pero es solo el luminoso halo exasperado de una serpiente que se muerde la cola. La serpiente se llama la razón, cree que es la razón, la única razón y que tienen toda la razón. Sueña que se muerde la cola y en verdad se la muerde: su sueño es una pesadilla. (Quijano, 1994: XI)

Esto se debe a que para Quijano el despliegue de la modernidad se puede observar desde una óptica diferente, una óptica en la cual se cuestiona que esa serpiente sea la única y que tenga toda la razón. Quijano en sus textos anteriores al del “Sueño dogmático”, de donde sacamos la cita anterior, con hechura en 1994, ya ha descrito una vía distinta para entender la modernidad, no a través de la ruta de Goya, sino de Franz Kafka. Así la modernidad se señala en un principio como un momento de coproducción entre Europa y América desde el siglo XVI hasta fines del siglo XVIII, momento en el cual la modernidad en América Latina entrara en un proceso de dominación por la vertiente europea. La modernidad sufrió una *metamorfosis* en América Latina y se volvió una especie de paracito que hizo a un lado su as-

pecto de radicalidad para volverse una forma dominadora. Quijano dirá que esto se puede ejemplificar como una “metamorfosis Kafkaiana”. La metáfora es interesante justo porque aquí el problema no son los sueños sino la vigilia sin autocrítica. Recordemos el célebre inicio del cuento de Franz Kafka: “Al despertarse de una mañana Gregorio Samsa, después de un sueño nada reparador, descubrióse así mismo convertido, dentro de su propio lecho, en un gigantesco insecto” (Kafka, 2015: 3). Es interesante notar que la producción novelística de Kafka fue cuestionadora de las estructuras autoritarias en sus distintas dimensiones: lo familiar, lo burocrático, el Estado. Kafka fue un autor crítico del autoritarismo. Por ello, la metamorfosis demuestra esta dimensión autoritaria de la sociedad en que se desenvolvía el autor. Pero podemos decir que la metamorfosis es doble, pues parafraseando a Milan Kundera², mientras la metamorfosis de América Latina implica la pérdida de vitalidad y la degradación de este ente, Europa sufre una metamorfosis, un proceso inverso, que implica su fortalecimiento. Es decir, el hecho de que ya no haya una coproducción de la modernidad lleva consigo el establecimiento total de una relación asimétrica.

Sin embargo, para Quijano si bien la “metamorfosis”, sólo hace estallar de manera grotesca esas relaciones que ya se estaban prefigurando desde el inicio del proceso de mundialización de la modernidad. La idea de metamorfosis no implica que una entidad extraña se interponga en el libre desarrollo de algún proceso, los monstruos no salen de los sueños, sino que el lado monstruoso ya estaba ahí. Por ello, después de señalar esta condición de cambio radical Quijano comentará:

125

La “metamorfosis” de la modernidad en América Latina no es un fenómeno desconectado de la historia europea de ese movimiento. No solamente porque fue, en medida decisiva, resultado de la relación colonial, sino ante todo porque su consolidación y su prolongada duración (que aún no termina del todo) fueron, a su vez, asociadas al hecho de que en Europa la dominación pudo imponer, en su propio servicio contra la liberación, una casi completa instrumentalización de la razón [...]

2 Milan Kundera apunta: “La metamorfosis de Gregorio Samsa está ligada a otra metamorfosis más grotesca e inquietante. Es la de su padre. Él es al principio un pobre tipo, viejo y lisiado. A medida que su hijo-escarabajo pierde su fuerza y su poder dentro de la familia, el padre encuentra de nuevo su antigua vitalidad, su juventud y la auténtica alegría de vivir” (Kundera, 2015: XVIII). Para un análisis más exhaustivo de la impronta antiautoritaria de Kafka véase Löwy.

Las primeras tendencias estaban difundidas sobre todo en la Europa Mediterránea, la Europa Latina. En tanto que las otras tenían el predominio de la Europa nórdica y, en especial, de lo que es hoy Gran Bretaña. Esta diferenciación se hace más clara y aguda en el curso del Siglo XVIII [...] (Quijano, 1988: 53)

Vemos que la crisis de la razón, que muchos experimentaron la segunda mitad del siglo XX, si para algo sirvió fue para mostrar que la modernidad conlleva una lógica de dominio que se inició en el siglo XVI y tiene efectos en nuestra realidad presente. De una manera muy peculiar Quijano comenzará a reflexionar, a inicios de la década de los ochenta, sobre la historia de larga duración de una estructura de dominio en América Latina. La antropóloga brasileña Rita Segato sintetiza de una manera puntual este periodo de reformulación de Quijano que implicó una nueva manera de entender los problemas de la región latinoamericana a la luz de la crisis del marxismo en la teoría y de los movimientos de liberación nacional en la región, pero que paradójicamente también se veía como un periodo de transición democrática:

En el primero de estos textos transicionales —transición de su propio pensamiento y transición del saber disciplinar sobre la sociedad—, con el sugestivo título braudeliano de “Las ideas son cárceles de larga duración” (1985), complementado por la frase final del propio artículo: “Pero no es indispensable que permanezcamos todo el tiempo en esas cárceles”, Quijano le habla a una asamblea de CLACSO obligada a lidiar con la perplejidad de las Ciencias Sociales frente al deterioro de las categorías marxistas y que tiene frente así la tarea de pensar sociedades libres de las dictaduras que habían asolado al continente. El año siguiente retoma su puro linaje mariateguiano para responder a la convocatoria de una reunión en Puerto Rico que invita a responder “Para qué Marx” (1986). Finalmente reelabora y amplía lo expuesto en dos extensos artículos escritos para revisar los rumbos de la disciplina. Lo que en ellos Quijano introduce es la diferencia latinoamericana e insiste en que desde esa especificidad de la experiencia continental —que no equivale a excepcionalidad, como se ha querido decir para el caso brasilero, porque se trata de una especificidad de impacto global—, se hace necesario introducir otra y novedosa lectura de la historia que reposiciona el continente en el contexto mundial, y a su vez entiende y representa

de forma nueva ese contexto. (Segato, 2014: 16-17)

Esta apuesta de Quijano implicaba desde ese entonces romper con una manera eurocéntrica de entender la misma modernidad y, sobre todo, del modo en que se había abordado el problema de la racionalidad cómo una sola, para comenzar a abrir el debate hacia una postura de múltiples racionalidades pero que están atravesadas por el poder y por lo cual en donde una hegemoniza a las demás:

Un periodo histórico no es, meramente, una cronología. Es, primero que todo, una peculiar estructura de significaciones; esto es, de racionalidad; un escenario de conflictos entre propuestas de racionalidad y de hegemonía de una de ellas. Es la exhaustión de aquellas lo que cierra el periodo. Y otro conflicto dibuja el horizonte del que se va constituyendo, entre el discurso del orden triunfante y la nueva utopía. (Quijano, 1990: 35)

La lucha es contra todo tipo de poder

La alusión a Kafka no es casual tiene que ver con una de las cuestiones que se pueden observar en los textos de Quijano de la década de los ochenta: mostrar la cancelación del carácter liberador de la modernidad y de la racionalidad en su aspecto más radical, la experiencia soviética. La crítica a la experiencia soviética será rotunda. También podemos observar en este periodo su posicionamiento en términos de lo que el socialismo representaba para nuestro autor: un sistema despótico.

Quijano recuperara en estos tiempos la crítica que Rudolf Bahro hizo al sistema soviético, a tal punto que prologará junto a Mirko Lauer el libro *El socialismo realmente existente. Seis conferencias críticas*, el cual además presentaba dos capítulos del libro más famoso de Bahro *La Alternativa*. Para ambos prologuistas la importancia de esta crítica es el hecho de que plantea una superación de la tesis trotskista del “Estado obrero deformado”, para centrar el problema entre la dominación política del poder burocrático y la clase productora, con lo cual señalaban se planteaba el análisis sobre una nueva forma de dominio:

Un debate como el que plantea la obra de Bahro puede parecer exótico o extemporáneo en el Perú de los años 80. No lo consideramos así. No sólo porque el carácter global de las expansiones del capital y de la tecnología burocrático inter-

nacionaliza y elimina la posibilidad de que lo racional sea concebido como una parcela aislada, sino también porque los problemas de un nuevo poder burocrático se incuban en los tipos de conciencia y de práctica de los partidos que operan (enfrentándose a medias al capital y a su Estado) apoyados en algunas luchas reivindicativas y políticas de las propias masas. Dicho de otra manera: el debate propuesto por Bahro es indispensable para que las masas en su lucha accedan a una efectiva liberación y no pasen simplemente de la explotación capitalista a la dominación burocrática. (Quijano y Lauer, 1981: 21)

No sólo en Perú se está poniendo atención a los debates sobre la caracterización de la URSS y la clarificación de la nueva forma de dominio que se había inaugurado. Desde discusiones totalmente distintas y ajenas a las preocupaciones de Quijano y el debate peruano, en México, un autor como Enrique González Rojo había tratando de llamar la atención sobre la necesidad de sacar algunas conclusiones de la peculiar forma de dominio de la URSS.

La discusión que González Rojo comenzó a partir de 1976, consideraba que lo que hacía falta para impulsar una revolución comunista en México era pugnar por la articulación revolucionaria de todas las prácticas (económica, política, sexual, cultural) elaborando su tesis de la revolución articulada (González, 1986 (I): 23-24). Dos son los libros de esta etapa en los cuales centra su atención al aspecto *Hacia una teoría marxista del trabajo intelectual y el trabajo manual* (1977) y *La Revolución proletario-intelectual* (1981). Como se puede apreciar por los títulos de ambos textos una parte medular de la discusión parte del hecho de que el desarrollo de la sociedad contemporánea ponía como un elemento central de la discusión el trabajo intelectual, en dos aspectos: por un lado, el desarrollo del capitalismo y del socialismo introdujeron nuevas formas de trabajo que, desde su perspectiva, sin anular el trabajo manual se habían vuelto hegemónicas en el ámbito productivo, y, por otro lado, la capa intelectual se separó y se presentó como una nueva clase dentro de la estructuración social. En este sentido, el trabajador manual sufrió una doble explotación: por el capital y por el trabajo técnico-funcional, levantándose de esta manera una doble contradicción primero como contradicción capital-trabajo, y luego como segunda contradicción técnico-funcional. La primera mediada por la propiedad privada y la segunda por la apropiación de los medios intelectuales de producción. (González, 1977) Más allá de las

diferencias evidentes entre Quijano y González Rojo lo que me gustaría apuntar es esa necesidad que ambos autores veían de hacer una crítica a la URSS cómo un estado que más que liberar estaba aplicando una nueva forma de dominio que era compatible con la reestructuración que el capital había iniciado desde la década de los setentas y que para inicios de los noventa era evidente que ya no se podía seguir apelando a las tesis hegemónicas que en esos años explicaban el desarrollo del capitalismo y las discusiones del imperialismo como un capital monopólico de Estado, tesis que cruzó todos los debates que Quijano estableció en la década de los setentas sobre el imperialismo y el momento revolucionario de América Latina.

Sin embargo, uno de los elementos implicados en la crítica del sociólogo peruano a la URSS es la falta de democracia dentro del bloque socialista. Para Quijano la democratización de la política había cobrado ya un papel fundamental en su concepción sobre la revolución, siendo una de las tareas que tenían que llevar a cabo antes, durante y después de la revolución. Por ello señalará: “La socialización del poder es un concepto riguroso y preciso. Su práctica revolucionaria, la constitución y la profundización de la democracia directa de las masas es el eje y el punto de partida de la revolución socialista” (Quijano, 1981: 41)

129

Esta radicalidad que propone Quijano fue experimentada a través de su participación en la Comunidad Urbana Autogestionaria de Villa El Salvador (CUAVES). La población de Villa El Salvador se creó a partir de 1971 cuando el movimiento popular, que sufría la modernización y marginalización social de Lima, ocupó un predio conocido en ese entonces como “Pampas de la Tablada de Lurín”, el cual terminó siendo otorgado por el presidente Juan Velasco Alvarado debido al impacto que logró tener ese movimiento. Sin embargo, los grupos políticos lograron mantener una organización y administración autónoma, iniciando con una población de 50 000 personas. Luego de intensos debates sobre su carácter y organización surgió la CUAVES en julio de 1973, como una organización popular de planificación del comercio, la producción y los servicios de la comunidad. (Azcueta, 2014: 37-38) En estos momentos Quijano militaba en el Movimiento Revolucionario Socialista (MRS) y editaba la revista *Sociedad y Política* (1972-1983), desde estos dos espacios se trató de dotar la actividad política de la CUAVES como una experiencia de democracia radical y directa ligada al socialismo. (Marañón: 2013: 20-23) Esta experien-

cia de radicalidad terminó en 1983, debido a una multiplicidad de razones “hay cuestiones sociales, como el cambio que experimenta la población de Villa El Salvador y la aparición de nuevas organizaciones; aspectos económicos, como el fracaso del modelo autogestionario y el efecto de la globalización; causas culturales, puesto que la gente fue perdiendo gradualmente sus hábitos democráticos; y razones políticas, el modelo cuavista que no funciona al largo plazo y los conflictos que terminan ganando los partidos de izquierda”. (Marañón, 2013: 51) Interesante es pensar la manera en que Quijano asumió la derrota como una reorientación de la discusión y del análisis de la realidad, Danilo Assis Clímaco ha señalado como a partir de esta fecha y de sus reflexiones sobre Bolivia, Ecuador, México, Chile y la misma CUAVES aparecerán dos de los temas que serán fundamentales en las discusiones que vierta a partir de la década de los noventa pero que ya se prefiguran desde inicios de los ochenta: la organización de la sociedad alrededor de lo étnico y lo racial y las formas de agrupación social en torno a la reciprocidad del trabajo y la gestión colectiva de la autoridad. (Clímaco, 2014: 39).

Podemos añadir que la socialización del poder es también un tema que aparecerá al lado de otras discusiones en los textos sobre la colonialidad que Quijano formule a partir de la década de los noventa en adelante, dejando ver en ello que para nuestro autor la cuestión de la concentración del poder en sólo un sector de la sociedad es un problema histórico y estructural de América Latina. Así, en un texto de 1991, señalará que la problemática del tema democrático fue crucial en su teorización del cambio social y estuvo relacionada con su reflexión sobre el nudo arguediano de América Latina:

Todos los procesos básicos, conflictos y debates fueron definidos o adquirieron su significado histórico por medio de tres cuestiones fundamentales: nación, identidad y democracia. Para el carácter estructuralmente heterogéneo y dependiente del patrón histórico latinoamericano, esas cuestiones parecían tan entrelazadas, que ninguna podría ser abordada, por no decir solucionada, de manera aislada. Formaban un tan específico nudo gordiano latinoamericano, que a veces yo llamaba “nudo arguediano” en homenaje a aquel que fue, tal vez, el mejor representante de ese complejo histórico, el escritor peruano José María Arguedas (Quijano, 2014 (1991): 54)

El nudo arguediano: mito y una racionalidad otra

La crisis de la razón implicó para Quijano el agotamiento de un proyecto civilizatorio. Pero también una crisis política global que mostraba como tanto el bloque soviético como el capitalista hacían parte de un mismo patrón de poder mundial que inició en el siglo XVI. La crítica de la razón que Quijano adoptó estuvo lejos de ser compatible con el nihilismo e irracionalismo posmoderno. En este sentido, el sociólogo peruano comenzó a observar en la vitalidad del sustrato cultural indígena una manera diferente de afrontar el tema de la racionalidad.

Ahora bien, Quijano observó que esa nueva reconfiguración que el capitalismo sufrió a partir de la década de los setentas a nivel mundial y que a inicios de los noventa se debatía como el despliegue de la globalización, trajo consigo la fractura de las identidades nacionales, la cual se presentaba de distinta manera según el lugar donde se efectuara; proceso que en América Latina se estaba experimentando como una “reoriginalización cultural, esto es, de producción de significados originales, no meramente versiones subalternas de la cultura criollo norteamericana” (Quijano, 1990: 38)

131

Una cosa que hay que tener en cuenta es que Quijano observó que ese proceso de reoriginalización se estaba llevando a cabo tanto en América Latina como en el Estados Unidos negro (Quijano, 1990: 38), los dos lugares de instauración de una lógica de poder que tuvo sus inicios en el siglo XVI. También es significativo que ponga la literatura de Toni Morrison y de José María Arguedas como dos de los autores que enraizando su novelística en la reoriginalización de la cultura americana se sitúan como críticos de ese patrón de poder de la colonialidad. La mención a la escritora afroestadounidense no deja de ser interesante, la novela de ella que menciona Quijano, *Song of Salomon* (1977), en la cual el personaje principal, Macon Dead, redescubre sus orígenes y la esencia afroamericana de su identidad. (Giménez-Rico, 1989: 2-3). Esta influencia afro aparece en toda la narrativa de Morrison, incluida su novela de 1989, *Beloved*, en la cual podemos observar un simbolismo que se expresa de la siguiente manera:

Hay magia en *Beloved*, rituales negros que nos hablan de toda una cultura africana: Baby Suggs representa al curandero con poderes sobrenaturales de la tribu, porque adivina las muertes, “huele” el peligro cuando acecha y es, por tanto, enterrada

junto al pequeño cuerpo de la ahora inmortal Beloved, por no tener líneas en las manos. Aparece también el ritual de las marcas en el cuerpo, que ya vimos en Pílate de *Song of Solomon*, quien carecía de ombligo. Ahora es Sethe quien tiene un “árbol” en su espalda, como respuesta a la marca XO que tenía su madre como señal de identidad. El ritual del retorno a África, a las raíces, puede interpretarse en el refugio hecho de hojas donde Denver se recluye a disfrutar de su soledad; o el ritual de los ciclos naturales (ciclo lunar, ciclo menstrual) de esos veintiocho días de felicidad de Sethe; o el ritual religioso en esa alusión a Jesucristo de la frase “people who die bad don’t stay in the ground”. (Giménez-Rico, 1989: 41)

Esta mención no es casual, pero hay que recordar que parte de ese Estados Unidos negro está conectado con la experiencia siempre conflictiva de la relación que ese país ha mantenido con Puerto Rico. Este país además fue el lugar en donde Quijano residió a principios de los ochenta y que a decir de él mismo le brindó la posibilidad de comprender el Caribe. Esta comprensión le llegó por vía de las discusiones que tuvo con Ángel G. Quintero Rivera sobre la importancia de la música de uno de los timbaleros y congueros puertorriqueños más importantes, a las sesiones se sumó el novelista Edgardo Rodríguez Julia, parte de estas reflexiones fueron la base para que Ángel G. Quintero elaborará su libro *¡Salsa, poder y control!* (1998). Lo relevante para el tema que estamos tratando es que justo a partir de esas experiencias Quijano llega a la conclusión de esa convergencia de la raíz latinoamericana con la tradición afroamericana

En la migración humana de este tiempo, son las relaciones sociales diarias que están en crisis, producen procesos de re-etnificación (jerga de antropólogos), de re-identificación inacabada, cimarrona, toda una subversión cultural, Ser “latinoamericano” en el actual corazón mayor del eurocentro, es una subversión idéntica a ser “afro-americano”, “nativo-americano”, Porque las luchas de liberación de la sociedad tienen ahora otro punto de partida, parte del escenario mayor de la confrontación: la lucha contra la colonialidad del poder, contra la clasificación “racista/eticista” de las gentes del mundo, eje central del patrón de poder mundial del capitalismo colonial/moderno. (Quijano, 1999: 30)

El “nudo arguediano” del que nos habla Quijano es pues “ese entrelazamiento peculiar de la utopía de liberación social y de la identidad” el cual se creó con la articulación del patrón de poner de la colonialidad (Quijano, 1990: 38). Para Quijano es claro que el nuevo periodo de acumulación de capital, o para decirlo en otros términos la reestructuración capitalista que se estaba abriendo en la década de los noventa, en el marco de los tratados de libre comercio de Estados Unidos y América Latina, especialmente México, (Quijano, 2014 [1991]) además del avasallador avanza del capitalismo, teniendo como correlato el derrumbe del bloque socialista, implicaba que los problemas relacionados con el poder ya no sólo permanecieran en la cuestión de la lucha salarial, sino que también implicaban una lucha más potente en términos de la identidad o de la reoriginalización de las sociedades:

En América Latina, la lucha contra la dominación de clase, contra la discriminación de color, contra la dominación cultural, pasa también por el camino de devolver la honra a todo lo que esa cultura de la dominación deshonor, de otorgar libertad a lo que nos obligan a esconder en los laberintos de la subjetividad; de dejar de ser lo que nunca hemos sido, que no seremos y que no tenemos que ser. (Quijano, 1990: 42)

133

El nudo arguediano implica un repunte de la utopía, pero no de cualquier utopía sin de aquella que Quijano relacionaba con José María Arguedas y que tiene que punto central la subversión indígena:

Ese derrotero llevó a Arguedas a otro descubrimiento. ¿Cuál estructura narrativa sería más eficaz para su necesidad de narrar la magmática constitución de una sociedad, de una cultura, sobre los desiertos arenales costeños donde se arracimaban las multitudes en cuyo universo se agitaba, precisamente, ese tenso diálogo entre cultura dominante y la dominada? *El zorro de Arriba y el Zorro de Abajo*, su novela póstuma, contiene su propuesta. De nuevo tuvo que optar por la estructura narrativa de los dominadores. Pero, otra vez, a condición de que todas las necesidades narrativas de ese oscuro conflicto, pudieran ser el contenido real del producto narrativo. Ese es un programa de subversión narrativa, punto de llegada de un itinerario de subversión cultural iniciado con una subversión lingüística. De algún modo, esa es aún la propuesta mayor que siguen los protagonistas de ese prolongado conflicto de

identidad, porque esa también es una propuesta de liberación.
(Quijano, 1988: 64-65)

Este programa de subversión lingüística que Quijano ve como la base de una subversión cultural, como un reacomodo del sentido histórico de los pueblos latinoamericanos implicaba el “esplendor de la fiesta [del origen] contra la razón instrumental” (Quijano, 1990: 41) Esta fiesta del origen establece la importancia que algunos elementos de las identidades indígenas se mostraban como la base del establecimiento de una nueva manera de entender la articulación entre la liberación social y la identidad, es decir, una nueva racionalidad que implique su aspecto lúdico y mítico debe establecer también otro tipo de relaciones sociales no dominantes, no explotadoras: relaciones que no sean de dominación. Estas prácticas sociales pueden encontrarse en la alegría de la solidaridad colectiva y del ejercicio de la reciprocidad.

A modo de conclusión

Esto que Quijano comenzó a teorizar a partir de la década de los ochenta del siglo XX como la metamorfosis kafkeana implicaron sus primeros acercamientos críticos con el tema de la modernidad en América Latina, lo cual más allá de la metáfora que alude a la exposición de lo monstruoso, como metamorfosis, que un par de años después va a tematizar como el patrón colonial de poder mundial, implica toda una reelaboración teórica del mismo Quijano para entender la realidad latinoamericana.

Los años ochenta son un momento de transición, así como los años noventa serán un periodo de maduración y de configuración de su teoría sobre la colonialidad del poder. Volver a los debates que Quijano estableció en ese momento es una cuestión crucial para entender cuál es el sentido y la necesidad de contribuir a la creación de conocimiento que implicó abrir las reflexiones teóricas y políticas de América Latina a centrar la dimensión colonial intersubjetiva como centro de reflexión de las dinámicas y relaciones de poder, lo que hoy se debate como colonialidad.

Fecha de recepción: enero 2017
Fecha de aprobación: marzo 2017

REFERENCIAS

Assis Clímaco, Danilo (2014), “Prólogo”, en Aníbal Quijano, Cuestiones y horizontes: de la dependencia histórico-estructural a la colonialidad/descolonialidad del poder. Antología, Selección y prólogo Danilo Assis Clímaco, Buenos Aires, Argentina, CLACSO.

Azcueta, Michel (2014), Villa El Salvador: Ejes en la construcción de su identidad, Villa El Salvador, Perú, Centro de Documentación de Villa El Salvador/Escuela Mayor de Gestión Municipal.

Fernández, Carlos (2011), “Lo indio, indigenismo y movimiento campesino en el Perú”, Revista Andina de Estudios Políticos, Vol. 1, Núm. 1, Lima, Perú.

Giménez-Rico, Isabel Durán (1989), “La tradición afroamericana en Beloved de Toni Morrison”, en Revista Alicantina de Estudios Ingleses, núm. 2.

González Rojo, Enrique (1977), Hacia una teoría marxista del trabajo intelectual y el trabajo manual, México, Editorial Grijalbo.

Horkheimer, Adorno (2007), Crítica de la razón instrumental, La Plata, Argentina, Terramar Ediciones.

Juanes, Jorge (2010), Territorios del Arte contemporáneo. Del arte cristiano al arte sin fronteras, México, Ítaca.

Kafka, Franz (2015), La metamorfosis. El proceso, México, Porrúa.

Kundera, Milan (2015), en Franz Kafka, La metamorfosis. El proceso, México, Porrúa.

López de Munain Iturrospe, Gorka (2011), “Los Caprichos de Goya. Estampas y textos contra el sueño de la razón”, en Revista Sans Soleil. Estudios de la imagen, No. 2. Buenos Aires, pp. 79-108.

Mora, Maynor Antonio (2007), “El sueño de la razón...’: Apuntes sobre la idea de Razón en el grabado de Goya”, en Espéculo. Revista de estudios literarios, Universidad Complutense de Madrid. <https://pendientedemigracion.ucm.es/info/especulo/numero36/suerazon.html> visitada 13/05/2016.

Marañón Tovar, Omar Alonso (2013), El laboratorio de las izquierdas: choque de socialismos en Villa El Salvador 1973-1983, Tesis de licen-

ciatura en Ciencia Política y Gobierno, Perú, Pontificia Universidad Católica del Perú/Facultad de Ciencias Sociales.

Quijano, Aníbal (1981), “Poder y democracia en el socialismo”, en *Sociedad y política*, Año 3, No. 12, agosto, Lima, Perú.

----- (1988), *Modernidad, identidad y utopía en América Latina*, Lima, Perú, Sociedad y Política, Ediciones.

----- (1990), “Estética de la utopía”, en *Hueso Humero*, No. 27, Perú, diciembre.

----- (1994), “Sueño dogmático”, en Osvaldo Fernández Díaz, *Mariátegui o la experiencia del otro*, Lima, Perú, Amauta.

----- (1999), “Fiesta y poder en el Caribe”, en *Diálogo*, San Juan de Puerto Rico, abril.

----- (2014 [1991]), “¿Sobrevivirá América Latina?”, en Zulma Palermo y Pablo Quintero (Comp.), *Aníbal Quijano: Textos de fundación*, Buenos Aires, Ediciones del signo.

136

Quintero Rivera, Ángel G. (1989), *Salsa, sabor y control. Sociología de la música tropical*, México, Siglo XXI.

Sánchez, Juan José (2006), “Introducción. Sentido y balance de Dialéctica de la ilustración”, en Maz Horkheimer y Theodor W. Adorno, *Dialéctica de la Ilustración*, 8ª. Ed., Madrid, Editorial Trotta.

Sycorax, Canibalesa y Titubá: mujeres rebeldes ante la imposición colonial

*Sycorax, Cannibal Woman and Tituba:
rebellious Women against Colonial Imposition.*

Gabriela González Ortuño¹
UASLP – MÉXICO

RESUMEN

En este artículo se exploran las formas en las que se ha representado la imagen de las brujas en diferentes tradiciones literarias. Por un lado, tenemos a Sycorax y sus múltiples versiones desde *La tempestad* de Shakespeare, así como la continuidad de esta representación en la idea de canibalesa o Calibanesa que mantiene la imagen de las mujeres negras llenas de prejuicios raciales; por otro lado, encontramos la figura de la bruja representada desde una mujer caribeña, la Tituba de Maryse Condé que se deshace de la bruja silente para dar paso a una mujer cuyo arte muestra la resistencia de los saberes/poderes soterrados.

Palabras clave: Feminismos decoloniales, feminismos negros, feminismos latinoamericanos, Estudios culturales, literatura decolonial.

ABSTRACT

This article explores the ways in which the image of witches has been represented in different literary traditions. On the one hand, we have Sycorax and its multiple versions since *The Tempest* of Shakespeare, as well as the continuity of this representation in the idea of Canibalesa or Calibanesa that maintains the image of the black women full of racial prejudices; On the other hand, we find the figure of the witch represented from a Caribbean woman, the Tituba of Maryse Condé who gets rid of the silent witch to give way to a woman whose art shows the resistance of underground knowledge / powers.

Key words: Decolonial feminisms, black feminisms, Latin-American feminisms, Cultural studies, decolonial literary.

¹ Licenciada en ciencias políticas y administración pública por la UNAM, Maestra en estudios latinoamericanos por la UNAM, Candidata a doctora en Estudios Latinoamericanos por la UNAM.
Correo: gaby.ggo@gmail.com

La tempestad, potencia de representaciones coloniales

Esta isla es mía, por mi madre Sycorax y tú me la quitaste
William Shakespeare

Shakespeare must be a black woman
Maya Angelou

La Tempestad de Shakespeare ha sido una de las obras retomada constantemente abordadas por la academia occidental y, en las últimas décadas, también por la academia latinoamericana al seguir los pasos que emprendieron en el siglo XIX Rubén Darío y Rodó o Fernández Retamar en el XX, al hablar de Calibán y Ariel, aunque también hay referencias, tal vez con menos fuerza entre la academia de habla hispana, al jamaiquino Edward Kamau Brathwaite. Desde el punto de vista crítico y decolonial, encontramos en la obra de Quijano referencias a Calibán, tenemos también trabajos recientes como el de David Gómez Arredondo y su *Calibán en cuestión*, así como el multicitado libro de Silvia Federicci *Calibán y la bruja*. Es éste último libro el que ha servido de referencia catalizadora para algunas escritoras que han volteado a ver a Sycorax, la madre de Calibán, como un símbolo de la dominación colonial masculina en trabajos más recientes.

139

En América latina, nos dice Jáuregui, surgió a principios de siglo XX a partir de Rodó y Darío un arielismo, aunque a la par, surgió también un anti arielismo que cuestionaba la posición anti popular del primero, esta posición fue enarbolada por José Carlos Mariátegui en los veinte y por Luis Alberto Sánchez en los cuarenta del siglo pasado. En la academia anglosajona los estudios relativos a *La Tempestad* fueron, primero, abordados desde los estudios literarios y, posteriormente, por estudios culturales y filosóficos decoloniales que comenzaron a usar paradigmas no convencionales de interpretación. Así, Mireia Aragay hace un recuento de la forma en la que se ha abordado *La Tempestad* en la academia angloparlante en donde destacan como pionero W. Knight durante la década de los cuarenta y Frank Kemode como gran influencia entre los cincuenta y setenta en lecturas que buscan cuestionar la relación entre Calibán y Próspero, así como la identificación de Shakespeare con el segundo, a quien según estas interpretaciones, encontraría en su personaje principal al hombre blanco que encarna al arte que se opondría a Calibán quien representaría a la naturaleza imperfecta (Aragay, 2003). Es también en estas primeras interpretaciones en donde se exploran las fuentes de Shakespeare, entre las que resalta

un desacuerdo con la postura de Montaigne sobre los “caníbales buenos” por lo que Próspero encarnaría a la magia buena, mientras Sycorax, encarnará a la magia negra, demonizada como contrapartes entre lo elevado y lo profano que conforman la base del binomio bueno civilizado/malo aborígen (o caníbal) que sostiene la ideología colonial.

En esa misma época, en El Caribe *Una Tempestad* de Aimé Césaire sale a la luz en 1969 seguida del ensayo de Fernández Retamar que aparece en el 71. Ambos trabajos buscan reinterpretar a Shakespeare, dar la vuelta al referente construido como universal a partir de la reapropiación de la dignidad de Calibán. Y estas son las dos obras que serán retomadas desde entonces como referentes latinoamericanos de descolonización. En *Una tempestad*, Casáire dará más que “un momento de dignidad” a Calibán como lo hizo Shakespeare para tornarlo en un esclavo rebelde, en un cimarrón. Sin embargo, los personajes principales seguirán fincándose en lo masculino.

En los años posteriores, a lo largo de la década de los setenta, Stephen Greenblatt será uno de los intérpretes más destacados de *La Tempestad* con su ensayo “Learning to Curse: Aspects of Linguistics Colonialism in the Sixteenth Century” en donde hablará del carácter ambivalente de Calibán, quien se mueve entre la sumisión y la rebeldía. En este trabajo, se ve al caníbal, a Calibán como una extensión de la idea del hombre salvaje medieval que desconocía la lengua y las culturas civilizadas: “esa especie de bestia desconocedora del lenguaje que focalizaba las ansiedades y fantasías políticas, económicas, sexuales y religiosas de la época” (Aragay, 2003, pág. 56). En esta interpretación, al igual que en *Una Tempestad*, el factor de la lengua será un factor trascendente, en tanto es a través de ella en donde se juega la dominación y la resistencia.

A lo largo de la década de los ochenta, la academia del norte desarrolla nuevos análisis de *La Tempestad* en los que se debaten temas como la legitimidad del poder, la usurpación y, por supuesto, la colonización. Entre los autores destacados de este periodo encontramos a Francis Barker, Paul Brown y Peter Hume (Aragay, 2003) (Storni Fricke, 2013). Éste último hará un símil entre Próspero y el historiador colonial que “se ocupa de silenciar los aspectos más oscuros del gran relato de la construcción del imperio” (Aragay, 2003, pág. 57). Esta postura del intelectual colonizado también es discutida por Rocco Carbone y Leonardo Eiff en el prólogo que hacen a *Una Tempestad*, aunque ellos

lo harán a través del Ariel de Césaire, además del abordaje crítico a la obra de Fernández Retamar (Carbone & Eiff, 2010).

Hacia finales de la misma década, las interpretaciones feministas de *La Tempestad* comienzan a hacerse visibles, Annia Loomba, Kate Chedgzoy, Ann Thompson, Laura Donaldson y Susan Bennet en donde se hace manifiesto que las críticas hechas hasta ese momento habían sido realizadas sin cuestionar el papel secundario u omisión de personajes femeninos, además de continuar con una lectura desde el binomio de género con estándares cerrados. Según Mireia Aragay (2003), “De este modo, los críticos poscoloniales de *La Tempestad* se convierten en cómplices de la marginación e instrumentalización de las voces femeninas que se produce en el texto shakespereano.” Estas autoras también hacen referencia a las formas en las que se utiliza la sexualidad para construir personajes que después serán referentes: Calibán como violador, Miranda como una mujer virginal que serviría como moneda de cambio político. Laura Donaldson en su ensayo “Decolonizing Feminisms: Race, Gender and Empire Building” dice que el intento de violación de Calibán tiene relación con el deseo de apropiarse del poder patriarcal de Próspero, aunque no deja de lado que Miranda, sometida a dicho poder, también disfrutaba de los privilegios de la colonización como mujer blanca.

141

A la par de estos análisis, un par de escritoras hicieron versiones feministas de *La Tempestad*. La primera fue en 1988 por la mano de Gloria Naylor, una neoyorquina de color en su novela *Mamma Day* en donde el personaje de la bruja, de la mujer con poder será el personaje principal. Más clara aún es la novela *Indigo* de Marina Warner, descendiente de una familia colonizadora en las Antillas quien identificó a su familia con el actuar de Próspero. Su obra, cuyo personaje central es Sycorax generó una fuerte polémica por la reescritura desde un punto de vista feminista, a tal grado que uno de sus detractores dijo que la politización de la escritura de las grandes obras eran un aniquilamiento de la cultura (Aragay, 2003). Aunque esta novela busca mostrar a Sycorax como la bruja detentora de conocimientos deformada por los colonizadores, la autora no escapa a pintarla con algunos de los prejuicios sobre los que se ha construido a la mujer negra colonizada: una mujer hipersexual, jerárquica con Ariel que, en esta versión, es mujer. Como veremos, Titubá, una bruja construida desde El Caribe será retratada con algunas de estas características, aunque de forma positiva como veremos más adelante.

En América Latina, las mujeres que han abordado *La Tempestad* son pocas y jóvenes, como Flor Velasco que lo hace desde un punto de vista volcado a Calibán y ligeramente a Sycorax, también Verónica Storni Fricke que ha hecho interpretaciones feministas y *queer* de la obra de Shakespeare desde una perspectiva decolonial en donde, de nuevo, sale a relucir la cuestión de la lengua como medio de dominación al compararla con los críticos decoloniales de la obra shakespeariana escrita en inglés que buscan ampliar a su público, también habla del auto odio que encarna Calibán al permitirse ser sometido (Storni Fricke, 2013).

Como hemos observado, la potencia metafórica de *La Tempestad* ha servido para pensar al colonialismo y a la colonialidad, ha trascendido tiempo y espacios geográficos. Esta obra de Shakespeare fue puesta en escena cuando las mujeres no tenían acceso al escenario, así que los personajes femeninos eran representados por hombres travestidos de tal forma que las mujeres, lo femenino, ni siquiera podía ser portado públicamente por quienes se limitaban a ser simples observadoras. Al resultar Ariel y Calibán los sujetos colonizados en esta representación, podríamos pensar en Segato y Lugones quienes nos recuerdan que los hombres de los pueblos oprimidos han sido los interlocutores por antonomasia. Para continuar con esta línea, nos centraremos en la forma en la que esta obra ha desplegado la imagen de las mujeres negras en forma de la bruja madre de Calibán Sycorax y en la de otra figura propuesta por Carlos Jáuregui en su *Canibalia*, la Calibanesa como mujer exótica identificada como la contraparte femenina de Calibán.

Consideraciones de la potencia fantasmal de Sycorax

La *Tempestad* tiene personajes femeninos con un rol pasivo en comparación con los personajes masculinos, Claribel, Miranda, Sycorax y la esposa de Próspero, madre de Miranda que no alcanza siquiera un nombre, aparecen en un plano secundario. Sólo Sycorax y Miranda han alcanzado a entrar como parte de un método que han utilizado los estudiosos de la obra, las oposiciones entre personajes, así tenemos las comparaciones/contraposiciones entre Calibán/Próspero, Ariel/Próspero, Ariel/Calibán, Calibán/Miranda, Miranda/Sycorax, Sycorax/Próspero. Para este trabajo nos centraremos en Sycorax, aunque no podemos evadir el contrapunteo con otros personajes.

Sycorax, la madre de Calibán, la reina de la isla o la bruja configura parte de la imagen que se construye sobre lo que se supone de la feminidad, aunque como en todo símbolo, es posible encontrar su ambivalencia política, ya que, aunque desde la visión occidental se muestra como una figura negativa, en una lectura feminista decolonial nos sirve para representar a las mujeres de color secuestradas a tierras extrañas o para pensar en aquellas a las que les fueron arrebatadas las tierras que habitaban. La tierra no fue lo único de lo que Sycorax fue despojada, también le fue disputado el respeto de sus sucesores, de Calibán. Rivera(2016) apunta que en *Una Tempestad* de Césaire, Calibán reclama la memoria de su madre y, contrario a la obra de Shakespeare, habla del orgullo que siente por ella, sin embargo, esto no redimirá por completo a una mujer que se mueve dentro de ambas obras como un fantasma potente, aunque silente.

La imagen y el nombre de Sycorax irá de la palabra de un hombre al otro ante la falta de voz propia. Para Mell Rivera, este personaje será “el lugar más extremo de la otredad” (Rivera Díaz, 2016), por lo que su memoria puede ser manipulada por los intereses de Próspero. Este movimiento es algo que hemos definido arriba, los interlocutores fueron designados en un pacto de homosolidaridad que se imbrica con la jerarquización racial. Las mujeres negras, cómplices en escapes, partícipes de revueltas, cimarronas domésticas e insurgentes serán acalladas y signadas como brujas o, como veremos, como calibanesas, incluso como una mezcla de ambas a las que los hombres están dispuestos a acusar, como veremos en el caso de Tituba. Nanny, la cimarrona jamaicana será una de las pocas mujeres con nombre en el ideario de libertad en El Caribe, aunque como es de esperarse, *Queen Nanny*, fue acusada de bruja por los ingleses.

Sycorax como personaje penumbroso guarda en sí la potencia de la mujer sabia, de aquella que mantiene vivos secretos ancestrales pero que, para los colonizadores, representa una amenaza. Posiblemente por esto es que, algunos de los recientes estudios de *La Tempestad*, hacen énfasis en Sycorax como una mujer silente (Busia, 1989-1990) cuya memoria es tan persistente que es posible colocarla como contraparte de Próspero, personaje autorizado a usar magia en un siglo de persecución y hogueras desde su posición de poder patriarcal, poder que podría ser asediado, incluso dinamitado por otro tipo de poder, de magia a la que es necesario sepultar, desacreditar. El silencio de Sycorax, por otro lado, también se ha interpretado de forma negativa

por quienes la retoman al ser un personaje que otrora tuvo poder, por lo que Próspero sólo sería un sustituto, podríamos pensar sin embargo que, en realidad, es la única persona que pudo resistir a la dominación a través del lenguaje. La transmisión de la lengua es uno de los tópicos más recurridos a través de la mirada decolonial, la apropiación para el insulto de Calibán, sin embargo, el fantasma puede zafarse, puede evadir que le sea impuesto un lenguaje ajeno, un código distinto. Mujeres andinas huyeron a las montañas para preservar sus culturas ancestrales, además de negarse a hablar en castilla; las mujeres afrodescendientes organizaban rituales ancestrales e incluso hasta nuestros días, tienen un papel importantísimo en las religiosidades sincréticas afrocristianas.

Otra contraposición que podemos hacer para la configuración de las mujeres negras, las *sycoraxes*, es frente a Miranda personaje femenino, blanco, una joven que encarna a la idea de pureza occidental encarnada en una entidad virginal. Como veremos, la sexualidad de las mujeres negras se representa de una forma contraria, exacerbada. En otros aspectos de la relación entre la bruja y la virgen, Miranda y Sycorax, la encontramos en Carbonne y Eiff (2010) quienes ponen acento en que la violación de Miranda implicaba el nacimiento del mestizaje, de una forma humana que no encaja con el binomio civilizado/bárbaro construido para justificar la dominación cultural. Así, la amenaza como victimario sexual de Calibán implicaba no sólo la agresión sobre Miranda sino el nacimiento de una estirpe a través de violencia y que se mantendría en la línea que caracteriza a las poblaciones negras como descendientes de Cam, como poblaciones malditas de la que la madre conceptual -por llamarla de alguna manera- sería Sycorax antes que Miranda.

Así, a la mujer negra se le consideró una madre-bruja, la matriarca funcionó como una forma de señalar de forma negativa a las comunidades completas para mostrar así, su incivilidad. Ahora, exploraremos otra forma en la que a partir de la obra que nos sirve de base, se puede pensar en otro personaje conceptual a partir tanto de Sycorax como de Calibán inspirado en lo aparece como una provocación de Carlos Jáuregui: la canibalesa/Calibanesa.

Calibán, caníbal, canibalesa

El caníbal, la figura a la que se temió por la capacidad de devorar carne humana, cuyo nombre es la base de Calibán, el temor del mundo occidental al salvajismo del llamado nuevo mundo que se trasladó de los caribes a los pueblos africanos y de regreso a América, aquel del que había que defenderse, al que había que dominar y civilizar tiene como referente femenino a una canibalesa, una idea, nos dice Jáuregui,

específicamente dirigidas a la irrestricta libidinosidad de las mujeres. La feminidad salvaje –caníbal, lasciva e incestuosa– [que] fue uno de los pilares androcéntricos de la Modernidad. El canibalismo se asoció tempranamente a una feminidad siniestra, voraz y libidinosa. Aquí encontraremos no sólo el mito de las bakchai de Eurípides, sino la representación del canibalismo –que nunca ha sido definido como pecado– asociado a pecados como la gula y la lascivia (cuya iconología es femenina), y a la brujería que, desde el siglo XV, deja de ser una simple práctica pagana y empieza a ser vista como arte diabólica femínea. específicamente dirigidas a la irrestricta libidinosidad de las mujeres. (Jáuregui, 2008, pág. 25)

145

Por lo que la forma en la que la canibalesa o, como queremos denominar aquí a un personaje conceptual que presuntamente pudiese ser hija de Sycorax, hermana de Calibán, la Calibanesa, es vista como devoradora de carne humana a través de su sexualidad, sus apetitos no responden al hambre sino a un cuerpo que reclama una sexualidad voraz, dañina. Esta figura encarnaría un temor específico del conquistador masculino: él también es una posible presa, el conquistador podría ser conquistado. Se trata de una amenaza que, desde el punto de vista del colonizador/amo, justificaría incluso, la violencia sexual, el devorar antes de ser devorado, es lo que funda la necesidad de vencer, de despojar, de conquistar un territorio metonimizado en un cuerpo.

La imagen de las mujeres negras hipersexualizadas se convirtió, al igual que el caníbal, en un referente cultural, se erigió una idea de mujeres capaces de seducir y engullir, un ser semihumano que chocaba con la pureza etérea y virginal de las mujeres blancas. Se trataría de:

...cuerpo femenino apetecible y ávido, deseado y temido, que se ofrece sexualmente y que castra. Textos e imágenes sugieren

la ambivalencia constitutiva de este objeto. Esos cuerpos de mujeres caníbales y Amazonas desnudas que a fines del siglo XVI ya representaban el continente, figuraban también resistencias del objeto del deseo colonial: el cuerpo abyecto de la canibalesa americana era el límite imaginado para su posesión absoluta, la imagen en lo que lo deseado se convertía en *máquina deseante*, figuración del apetito “ilegítimo” del Otro, y límite para el apetito colonial... (Jáuregui, 2008, pág. 26)

La mujer afro entonces sería aquella que hace uso de una legitimidad sobre su cuerpo que el amo no autoriza, que busca contener por su incapacidad de poseer. Para Jáuregui, esta Calibanesa es una imagen metonímica de América latina, esto implicaría que se le identifica con la tierra, como a Sycorax, aunque si la primera es quien detenta una especie de posesión o al menos, de habitación; la segunda es símbolo de un territorio al que se teme, que parece inaccesible pero que se desea, se trata de un símbolo del puerto e incluso, podríamos decir, freno a *La Tempestad*.

Al retomar a La Calibanesa como una forma de feminidad rebelde, podemos encontrar que, en ella se encarnaría a las mujeres negras que tenían importancia dentro de sus comunidades y que, frente a la hipersexualización que la señala, tiene la capacidad de decidir sobre su cuerpo: ante la violación del amo, la elección de no concebir hijos esclavos, ante la búsqueda de ser calladas, al igual que su hermano Calibán son “respondonas, insolentes, atrevidas, altivas” (Albert, 2003), cimarronas domésticas quienes, ante el despojo de la tierra, guardan el conocimiento ancestral, las que envenenan al amo o desperdician sus recursos a través de pequeños sabotajes, los primeros pasos del cimarronaje insurgente.

Ambas representaciones de las mujeres afro, sirven en nuestros días para replantear las identidades políticas de las mujeres negras a través de la reapropiación de personajes conceptuales que buscan, como estrategia de lucha, re posicionar a las brujas, a las perseguidas, pero también a aquellas que participaban de las revueltas, de los quilombos y palenques, de los sabotajes del cimarronaje doméstico, para transformar las condiciones que se les habían impuesto. Esta reapropiación también buscaría redefinir el sistema de los grandes significantes de la colonialidad para modificar la forma en la que se dan las relaciones cotidianas performadas a partir de estos sistemas simbólicos. Así, Sy-

coraxes y Calibanesas se harían al fin de su propio lugar dentro de la escena mundial en la que pudiesen elegir cómo representarse y de qué forma elevar su voz. Ahora, nos enfocaremos a otra imagen de la bruja negra, Tituba, cuya autora retrata aspectos que se han visto como negativos desde un punto de vista occidental, desde El Caribe.

Tituba, la bruja caribeña

-¡Ay! ¿Qué haces, bruja?
Hablaba en broma, sin embargo, eso me ensombreció.
¿Qué es una bruja?
Maryse Condé

¿Cuál es la tempestad para una mujer sabia en El Caribe esclavo? Probablemente la vida entre una tierra y otra, entre el tránsito de la libertad a la esclavitud. Mientras para el hombre blanco, la tempestad fue representada a partir de juegos de poder, exilio y contrato, en la apropiación de tierra, en el despojo de otros y la magia se erigió como una forma tramposa de sostener un estatus por parte de Próspero, para las mujeres negras, la tempestad fue el padecer las consecuencias que trajo consigo la avaricia, mientras la magia -denominada así por los amos blancos- fue para las mujeres negras, una forma de saber y de resistencia ante los embates coloniales.

147

Así, Maryse Condé desde Guadalupe y Barbados, ha buscado representar a la bruja desde El Caribe a partir de reapropiarse de la vida de Tituba, una negra acusada de bruja en Salem. Esto, desde un punto de vista apartado de la visión colonial de la bruja como encarnación de la maldad, aunque influenciada por obras canónicas norteamericanas como *The Crucible*, de Arthur Miller (Martyatu Terry, 2010). Tituba, fue una esclava que, durante el siglo XVII, fue acusada y juzgada por brujería en Salem y cuyo testimonio permanece en las actas de su juicio en Essex. A partir de una ficción de su vida antes y después del juicio de Salem, Condé hace nacer a Tituba, hija de una mujer colgada por enfrentar a su violador, el amo que, como muchos otros, disponían de los cuerpos de las esclavas. Desde el principio de la historia de Tituba, narrada en primera persona, las esclavas resisten y pagan con su vida, dicha resistencia.

La novela *Yo, Tituba, la bruja negra de Salem*, Condé retrata la vida de las esclavas negras desde la perspectiva particular de aquella que sabe sanar. Tituba, mujer negra educada por Man Yaya, conocida en las

plantaciones como sanadora, desarrollará el conocimiento ancestral que ésta le enseñará, le transmitirá a la primera, su arte. Arte es la primera palabra que nos gustaría resaltar ya que, en la relación poder/saber, el colonizador descartó el conocimiento ancestral de aquellos pueblos a los que sometió y que en muchos casos fue resguardado por las mujeres. La capacidad de usar plantas para sanar heridas o enfermedades fue aún muy importante en la economía de esclavitud en la que los cuerpos esclavos padecían de la crueldad humana por los malos tratos y las enfermedades no atendidas por los médicos occidentales; las sabias también auxiliaban en otros procesos de transformación corporal como los embarazos y alumbramientos, incluso, la interrupción de los mismos tenía importancia económica y de resistencia. Así, las mujeres u hombres capaces de ayudar a través de sus conocimientos a la salud física e incluso, emocional a través de los aspectos espirituales a los que apelaban, resultaron figuras clave en el mundo esclavo. Así, el arte es cubierto por la idea de magia, de brujería para ser descartada, aunque nuestra autora lo rescata y lo menciona a lo largo de la obra. La magia pues, se convierte en parte de la narrativa del Caribe, en donde las mujeres tienen un papel destacado:

148

La magia en el Caribe tiene, a mi entender, tres funciones principales: es una forma de conocimiento de la realidad ampliada al mundo de lo 'sobrenatural'; un medio para dominar la realidad, para cambiarla. 'Cada una de las acciones que se realizan en el ritual tiene un significado mágico y se efectúan para reproducir un conflicto y propiciar la solución del mismo'. Y en tercer lugar, la magia, además es una segunda explicación de todos los acontecimientos. Desde los más sencillos de la vida cotidiana hasta los más trascendentes. (Martyatu Terry, 2010, pág. 15)

En este contexto, la historia de Tituba, muestra desde el punto de vista de las comunidades afro la importancia de los saberes sanadores, a la vez que nos enseña que la idea de bruja que hoy retomamos para reivindicar a las mujeres sabias, es un concepto que ellas desconocían, la asociación entre la bruja y el mal era impensable para estas mujeres. Tituba se pregunta en uno de los pasajes, "¿Será quizá por haber hecho tanto daño a todos sus semejantes, a unos porque su piel es negra, a otros porque es roja, por lo que tienen ese fuerte sentimiento de estar condenados?" (Condé, 2010, pág. 90)

En la novela de Condé se muestran las estrategias que se adoptaban para resistir, pero también, para tratar de incorporarse a una vida mejor, como en el caso de John Indio, cuyo lema es: lo importante es sobrevivir. Se trata del primero compañero de Tituba, un negro alegre que, con descaro, se coloca en posición de sumisión ante los amos con tal de ser aceptado y acceder a algunos privilegios, a costa del bienestar de quien sea, incluso del de Tituba. A pesar de las estrategias de resistencia, Condé no es ajena a la forma en la que afecta la imagen que crean los colonizadores sobre los esclavos, se trata de un proceso de performatividad, de formación de subjetividades dominadas: “No sabría explicar el efecto que aquella mujer me producía. Me paralizaba. Me aterrizzaba. Bajo su mirada de agua marina, perdía mis facultades. Sólo era lo que ella quería que fuera.” (Condé, 2010, pág. 61) A través de la mirada del colonizador, la autora muestra cómo la inferioridad y la maldad de las y los esclavos son conformadas, con una fuerza mucho mayor que la de la encarnación de estas fuerzas “malignas” en ellas y ellos, así, encontramos que, “¡Pero aquella mirada! Imaginad unas pupilas verdosas y frías, astutas e insidiosas, creando el mal porque lo veían por todas partes.”(Condé, 2010, pág. 71). El mal era creado por aquellas y aquellos que lo acusaban, no por quienes supuestamente lo ejercían.

149

Condé también utiliza a la mujer blanca como una imagen contraria de Titubá, aunque de forma distinta a la que usó Shakespeare: no se trata de una mujer cuya pureza inmaculada se contrapona a la hipersexualidad negra sino una mujer blanca, sujeta a las lógicas puritanas sobre el cuerpo, asustada, dominada por su esposo en una fuerte estructura patriarcal, ajena a su cuerpo y sexualidad, una mujer debilitada. Por otro lado, Tituba, ejerce con libertad su sexualidad, decide sobre su cuerpo y despliega su voluntad reproductiva, busca la libertad, aunque haya renunciado a ella para estar con John Indio. Así, su relación con la ama y sus hijas es contingente, las acompaña y ayuda hasta que la acusan de bruja. Finalmente, Tituba encuentra que, “Lo que ellas añoraban era en realidad la dulzura de una vida más fácil, de una vida de blancos, servidas, rodeadas de esclavos atentos... ¿Qué añoraba yo? La alegría contenida del esclavo. Las migajas que caen del pan estéril de sus días y les dan algo de dulzura. Los instantes fugaces de los juegos prohibidos.”(Condé, 2010, pág. 112) Así, se muestra que, a pesar de la vida complicada para las mujeres blancas, las esclavas se encontrarán en las peores condiciones, aunque, al mismo tiempo, bajo una libertad mayor sobre algunos aspectos de sus cuerpos y de-

cisiones. Las alianzas se realizarán entre mujeres blancas, durante el proceso de brujería, las otras dos mujeres blancas acusaron a Tituba.

De la misma forma en la que Tituba reflexiona en torno a las mujeres blancas, encontramos una reflexión en la forma en la que los hombres esclavizados sufren, aunque con menos consecuencias que las mujeres esclavizadas, la protagonista observa cómo su compañero John Indio saca ventaja de su palabrería y aparente sumisión y cómo se mueve con mayor libertad una vez que ella es acusada de bruja, proceso en el que él también miente e inculpa. Nuevamente nos encontramos que, dentro de una lógica patriarcal, los hombres esclavizados tienen un lugar como intermediarios entre el amo y las esclavas.

Tituba, al igual que en *La Tempestad*, atraviesa el océano de ida y vuelta para volver a su isla, sin embargo, a diferencia de Próspero, ella conoce las limitaciones de su arte, a diferencia del colonizador, ella no exagera lo que puede hacer por la tripulación del barco que regresa, no manipula por sus intereses, ya que Man Yaya la enseñó a usar su arte sólo para hacer el bien. Así, la contraposición entre la bruja con voz buscará el bien a pesar de las adversidades y de los momentos de rencor, mientras la bruja retratada desde los ojos occidentales, dibuja a una bruja silente y acosadora, espíritu maligno cuyo hijo traicionará a su amo. Sin embargo, al igual que Sycorax, Tituba es parte de la tierra, de su isla, “me confundo con ella” (Condé, 2010, pág. 268) asegura una vez muerta. Esta es una relación que también se mantendrá constante en las representaciones de las mujeres subalternizadas: la tierra mujer. Regresamos a la metonimia jaureguista, la mujer como naturaleza.

Sycorax y Tituba tienen otra diferencia importante, mientras la primera es negada o poco reconocida por Calibán, Abena madre de Tituba y Man Yaya, su mentora, la acompañan siempre, se trata de una forma de persistencia de la memoria de las mujeres ancestrales que, desde el ojo occidental es impensable. Así, las representaciones femeninas en esta obra tienen mucha más fuerza que en la obra canónica que nos ocupó al principio de este trabajo. De esta manera, se reinterpretan y se reivindican las representaciones de aquellas que resistieron y lucharon, que sanaron y conservaron, que persisten en la memoria. Esta es, sin duda, una labor política pendiente.

Fecha de recepción: enero 2017

Fecha de aprobación: marzo 2017

REFERENCIAS

Aragay, M. (2003). Adentrándonos hacia el mar del otro: Marina Warner reescribe La Tempestad de Shakespereana. En Á. Carabí, & S. M. (eds.), *Hombres escritos por mujeres* (págs. 47-80). Barcelona: Icaria.

Busia, A. (1989-1990). Silencing Sycorax: On African Colonial Discourse and the Unvoiced Female. *Cultural Critique*, 81.104.

Carbone, R., & Eiff, L. (2010). Desde Martinica: apuntes para una crítica de la modernidad latinoamericana. En A. Césaire, *Una Tempestad* (págs. 9-40). Argentina: El 8vo. loco ediciones.

Condé, M. (2010). Yo tituba, la bruja negra de Salem. La Habana, Cuba: Casa de las Américas.

Martyatu Terry, I. M. (2010). Prólogo. En M. Condé, *Yo, Tituba, la bruja negra de Salem* (págs. 7-26). La Habana, Cuba: Casa de las Américas.

Rivera Díaz, M. (18 de noviembre de 2016). La imposición de Sycorax como imposición fundamental. Obtenido de https://www.academia.edu/8660150/La_dominacion_de_Sycorax_como_imposicion_fundacional

151

Storni Fricke, V. (2013). La crítica feminista de la obra de William Shakespeare. V Congreso Internacional de Letras. Buenos Aires: Universidad de Buenos Aires.



Ensayo Fotográfico

En potro vamos

Roberto Africano¹

Fotógrafo independiente - Colombia

Una mujer espera con una incertidumbre relativa. La colectividad femenina que se construye en la sabiduría que da “empotrarse” al mar: potro se llama la embarcación, el medio de transporte. Los niños y las niñas que en los juegos armados de palos salvan su alegría. Trabajo y comida que se hacen con las vitaminas que sólo da la vida. La serie que construyo es del San Andrés de Tumaco que conocí. El potro sale del árbol tallado, de ningún otro lugar.

Para estos tiempos que han venido de una paz prospectiva, se vuelven fundamentales las formas de agenciamiento de esta paz, y ello exige justamente a todos los colombianos una responsabilidad incesante con el reconocimiento de la diversidad y la diferencia. Es así que el arte no escapa ante esta responsabilidad; antes bien, se vuelve un vehículo de sentido, en donde los silenciamientos adquieren voz y las segregaciones adquieren presencia, Presenciar y “hacer presente” los rostros de las comunidades afro descendientes –o negras, como muchos de sus integrantes prefieren que se les llame–, es parte del reconocimiento que con esta serie fotográfica, quiere superar los exotismos con los que normalmente son vistos estos seres humanos, que como todos, buscan la felicidad. Me refiero explícitamente a que de forma continua se asocia “lo” afro o “lo” negro, con dos extremos peligrosos, que vuelven a estos seres humanos, en particular “exóticos”: o bien se recurre normalmente al estigma de su “aguante” físico, sabor, calor, o bien, se resalta sin medida, su indefensión, vulneración y pobreza.

El Tumaco diverso y cultural que conocí, tiene las huellas y formas de una comunidad que vive y hace sólidas sus prácticas ancestrales, no sólo desde la necesidad de sobrevivir, sino desde un aprendizaje heredado que quiere ser reivindicado. El caso de las concheras y de quienes trabajan con palma, es en especial, el caso de los rostros que viven el tiempo de manera distinta, pues ya se ha interiorizado saber que el trabajo no es sólo la actividad con la

¹ Bogotá, Colombia. Diseñador gráfico del Centro de Diseño Taller 5. Fue fotógrafo en el diario El Tiempo, además de El Nuevo Día, en Santa Cruz de la Sierra, Bolivia. Actualmente es fotógrafo independiente. <http://africano9.wixsite.com/artista-plastico> / Correo: africano9@gmail.com

que se adquiere el dinero para vivir, sino una forma de reconocerse en una actividad heredada y en un presente familiar.

Vida tumaqueña es “tapao”, es conchar, es encontrarse para conversar en los oficios, es construir la vida al paso, como si ésta se organizara como una metáfora de la marea baja y la marea alta; es habitar lo inestable y justamente por eso, tener la tranquilidad para enfrentarla.

Considerado por años como un sector relacionado con el olvido, con corredores de delincuencia, narcotráfico y diferentes formas de violencia, Tumaco representa para mí la construcción de un relato de la vida que más allá de hacer parte de una lucha diaria, se vuelve un acto de libertad macondiana, que pone en evidencia un derecho fundamental y es el derecho a ser el que se es, a conservar la tradición pese a todo: la conchera que hereda un oficio, no hereda un “trabajo” –como el de un oficinista, sin querer demeritar este oficio, por supuesto– ni hereda su condición de pobre o vulnerable, hereda una forma de vivir, y ello ya conforma y consolida un carácter especial, pues todo un día de trabajo puede representar solo dos puñados de conchas.

Esta serie quiere reivindicar las actividades que están presentes en Tumaco: cultivar y conchar, actividades que vuelven incesantes los días –sobre todo cuando el éxito escasea– y, acciones de la vida diaria, que no precisamente están vinculadas con la soledad, sino con el habitar la incertidumbre de manera colectiva. Hacer paz, es así, darle rostro y voz a los que no la tienen, sobre todo conferir esa voz y ese rostro desde las otras orillas, aquellas que no solamente son habitadas por el delito y la miseria, sino también por la calma y la entereza.

155

Textos y fotografías: Roberto Africano

Twitter: @AfricanoRoberto

Instagram: robertoafrikano

Fecha de recepción: febrero 2017
Fecha de aceptación: marzo 2017



























Sección General

La estructura del campo del poder en Ecuador y su reconfiguración por el gobierno de Rafael Correa

The structure of the field of power in Ecuador and its reconfiguration by Rafael Correa government

Pierre Gaussens¹
UNISUR – MÉXICO

RESUMEN

En la década de los años 2000 en América Latina, la llegada al poder de una serie de nuevos gobiernos dibujó un giro a la izquierda en el panorama político regional. Su comprensión por las ciencias sociales ha sido dificultada por los discursos oficiales y los posicionamientos ideológicos. El siguiente artículo propone retomar algunas herramientas analíticas de la obra sociológica de Pierre Bourdieu para desentrañar los procesos sociales subyacentes a este giro, a partir del caso de estudio del gobierno de Rafael Correa en Ecuador.

Palabras clave: campo del poder, capital, dominación, burguesía, meritocracia.

ABSTRACT

In the decade of the 2000s in Latin America, the coming to power of new governments drew a left turn in the regional political landscape. Understanding for the social sciences has been hampered by official speeches and ideological stances. The following article seeks to take up some analytical tools of the sociological work of Pierre Bourdieu to unravel the social processes underlying this political shift, from the case study of Rafael Correa government in Ecuador.

Key words: field of power, capital, domination, bourgeoisie, meritocracy.

¹Doctor en Sociología por la Universidad Nacional Autónoma de México; Maestro en Derecho Laboral por la Universidad Central del Ecuador; Licenciado en Ciencia Política por la Universidad Paul Cézanne, Francia. Profesor de la Universidad de los Pueblos del Sur (UNISUR) de Guerrero, México.
Correo: pierre.gaussens@gmail.com

¿Cuál es la realidad política del Ecuador de hoy? ¿Cómo entender el gobierno de Alianza País y el proceso político de la auto-denominada “revolución ciudadana”? Es más, ¿cómo eludir los discursos oficiales y las doctrinas de origen oficial que mistifican la imagen “revolucionaria” de dicho gobierno, sobre todo en el extranjero?

Si queremos escapar del pensamiento de Estado sobre el Estado, o sea, si pretendemos no pensar en el Estado desde las categorías de pensamiento producidas por el mismo Estado, la ciencia social nos permite desarrollar varios tipos de análisis para desarmar simbólicamente a los poderosos: 1) el cuestionamiento sistemático de los “problemas” dominantes en lo mediático y lo académico, por ser construidos e impuestos como problemáticos desde arriba; 2) la crítica de los presupuestos teóricos de las doctrinas dominantes, por ser las doctrinas de la clase dominante; 3) la investigación empírica, porque la realidad política no es conforme con lo que un gobierno dice de ella. Pero el arma más poderosa contra el pensamiento de Estado radica en la historia genética, construida en contradicción con una historia anecdótica (*événementielle*) que sólo justifica las cosas de ser cómo son, como una historia de la génesis del Estado que resulta ser la única capaz de romper con la fuerza simbólica con la que es naturalizado un gran número de las prácticas y de las instituciones del Estado.

170

Aplicado al Ecuador contemporáneo, este necesario trabajo es facilitado por el carácter reciente de la “revolución ciudadana”, al mismo tiempo que es dificultado por la institucionalización exitosa de los procesos políticos que ella incuba, es decir, en la medida en que son legitimadas sus prácticas, normalizadas sus instituciones y olvidados o reescritos sus orígenes. En efecto, una institución exitosa es, en cierta medida, una institución que es olvidada como tal, porque se hace olvidar como tal. Entonces, la historia genética nos sirve para (re)pensar en lo arbitrario y lo violento que es el comienzo de toda institución social, entendido como una lucha de intereses que se concluye por la imposición de un caso posible sobre todos los demás casos posibles, los cuales pronto son eliminados y convertidos en imposibles, y hasta en impensables. En este sentido, la historia genética combate contra lo que Bourdieu llama “la amnesia de la génesis”, entendida como el producto de una historia anecdótica que presenta toda institución como el fruto del designio divino o de la necesidad evolutiva.

Aplicar esta herramienta científica, tanto al gobierno de Alianza País en Ecuador, como a los demás gobiernos del giro a la izquierda en

América Latina, resulta imprescindible si queremos comprender la especificidad de un escenario político que hoy busca constituirse en el baluarte de las luchas contra-hegemónicas a lo largo del continente. Por tanto, sólo un análisis histórico de las relaciones de clase puede permitirnos resolver los incógnitos, nutridos por los discursos oficiales y los “debates” académicos, que rodean toda posible caracterización sobre la “revolución ciudadana”. Sólo pensando en términos de lucha de clases y, sobre todo, de lucha entre las fracciones de la clase dominante, es posible averiguar cuáles son los procesos profundos que sostienen el poder actual del gobierno de Alianza País.

Ahora bien, y sin olvidar que la existencia de toda clase social resulta de una coyuntura de lucha de clases, para no hacer algún “salto mortal” de la clase de papel a la clase real, también cabe recordar otra advertencia:

Si sólo prestamos atención a la lucha de clases [...], perderemos de vista otra lucha política que ha absorbido al menos tanto tiempo y energía como aquella en el capitalismo histórico. [...] Empresario con empresario, sector económico contra sector económico, empresarios de un Estado o grupo étnico contra empresarios de otro: la lucha ha sido incesante por definición. Y esta lucha incesante ha asumido constantemente una forma política, precisamente por el papel central de los Estados en la acumulación de capital. Algunas veces, estas luchas dentro de los Estados han sido simplemente luchas entre el personal de los aparatos de Estado y en torno a una política de Estado a corto plazo. Otras veces, sin embargo, han sido luchas en torno a cuestiones “constitucionales” [...] [que] han requerido una mayor movilización ideológica. En estos casos, se oye hablar de “revoluciones” y “grandes reformas” y al bando perdedor se le cuelgan a menudo etiquetas ignominiosas (pero analíticamente inadecuadas). [...] Han sido esencialmente luchas entre los acumuladores de capital por la acumulación de capital. Tales luchas no han sido el triunfo de una burguesía “progresista” contra unos estratos reaccionarios, sino luchas intra-burguesas. Por supuesto, el uso de consignas ideológicas “universalizadoras” acerca del progreso ha sido útil desde el punto de vista político. Ha sido una forma de asociar la movilización de la lucha de clases a uno de los bandos en las luchas entre acumuladores. (Wallerstein, 1988: 53-54)

A pesar de la distancia en el tiempo y el espacio con la que Wallerstein escribe estas líneas, la distinción que él opera, entre la lucha de clases y la lucha de las clases capitalistas, encuentra un profundo eco en la realidad política del Ecuador de hoy, donde también se habla de “revolución”, de “cuestiones constitucionales” y de “grandes reformas”; donde también el bando perdedor son “los mimos de siempre” de una “partidocracia” reaccionaria y “pelucona”; donde también el bando ganador monopoliza la consigna universalista del progreso. Entonces, ¿acaso la “revolución ciudadana” será el lugar de esas luchas intra-burguesas? Pensamos que sí, y trataremos de demostrarlo con el presente artículo. Además, no somos los únicos en pensarlo. La hipótesis de dos burguesías enfrentadas es expresada en los análisis de varios autores. Podemos citar, por ejemplo, a Aguirre Rojas:

“Pues es claro que en los últimos seis o siete lustros, el sector de las clases dominantes de América Latina se ha fracturado radicalmente, para dividirse en dos claros segmentos que defienden, de manera clara y definida, también dos estrategias diversas para el mantenimiento y la reproducción de esa misma dominación social. [...] Así, de un lado, hemos visto conformarse a esa derecha latinoamericana que es abiertamente pronorteamericana [...]. Frente a este primer sector de las clases dominantes, existe también un segundo grupo de estas mismas clases hegemónicas, que fue relativamente marginado durante los años noventa, para comenzar a recuperar nuevamente su protagonismo [...]. Este segundo grupo es el sector que representa, en cada país de América Latina, al capital y a las industrias nacionales [...]. Un grupo que, por lo tanto, tenderá a mantener posiciones políticas y económicas mucho más nacionalistas, [...] “burguesía nacional” que en el plano político tenderá a apoyar más bien a gobiernos de corte socialdemócrata”. (Aguirre, 2009: 93-96)

172

Concordamos con el diagnóstico según el cual el giro a la izquierda de los años 2000 en América Latina, es la consecuencia de una reconfiguración general de las clases dominantes latinoamericanas, provocada a su vez por el fracaso neoliberal de la década anterior y el auge de los movimientos sociales. Sin embargo, las categorías de “burguesía transnacional” y “burguesía nacional” (defendidas por Ruy Mauro Marini) deben ser profundizadas para dar cuenta, no sólo de la realidad económica, sino también de los demás tipos sociales de

capital que acumulan las burguesías para asentar su dominación, en la medida en que las orientaciones geopolíticas de las unas o las otras sólo son la expresión de la estructura del volumen de capital del cual ellas disponen. Entonces, ¿cómo nombrar los bandos de la lucha por el poder? ¿Burguesía transnacional versus burguesía nacional?

Con respecto a la “revolución ciudadana”, otro autor afirma: “No es una historia nueva. Cíclicamente este proceso se ha reproducido bajo la forma de pactos y disputas entre una oligarquía en decadencia y una burguesía modernizante en ascenso. Agustín Cueva lo muestra como una especie de ley en *El proceso de dominación política en Ecuador*. La matriz se originó en la derrota de la revolución alfarista: la oligarquía terrateniente serrana, representada por el partido conservador, es desplazada por la burguesía comercial cacaotera, apertrechada con un programa de reformas que sirvió de base a la constitución del Estado nacional liberal” (Villavicencio, 2013: 34-35). Si bien existen razones históricas para subrayar el paralelismo entre la “revolución ciudadana” y la alfarista (de allí la instrumentalización de la figura de Eloy Alfaro en manos de Alianza País), esta interpretación clásica sobre la pugna entre aristocracia y burguesía resulta ser demasiado sencilla. En efecto, “la imagen de un capitalismo histórico que surgió tras el derrocamiento de una aristocracia atrasada por una burguesía progresista es falsa. La imagen básica correcta es más bien la de que el capitalismo histórico fue engendrado por una aristocracia terrateniente que se transformó en una burguesía porque el viejo sistema se estaba desintegrando” (Wallerstein, 1988: 96-97). Por tanto, no podemos repetir los extravíos interpretativos del marxismo, basados en el mito de la “revolución burguesa” y sus dicotomías simples. ¿Terratenientes contra comerciantes? No. ¿Aristocracia versus burguesía? ¿Oligarquía versus burguesía? Tampoco.

Debemos proseguir con un análisis histórico que nos permita afinar nuestras herramientas teóricas, con el fin de entender las luchas intra-burguesas que animan el proceso político de la “revolución ciudadana”, así como las reconfiguraciones que estas luchas provocan en el seno de la clase dominante en Ecuador. Es para tal efecto que decidimos recurrir a la historia genética del Estado moderno, desarrollada por Bourdieu en sus obras: *La distinción* (Bourdieu 2012), *La nobleza de Estado* (Bourdieu 2013) y *Sobre el Estado* (Bourdieu 2012b), donde son explicadas las luchas de los dominantes para la conquista del Estado.

Antes que todo, la diferencia entre la lucha de clases y las luchas intra-burguesas corresponde a la distinción entre la clase social y la fracción de clase. Mientras que las clases sociales se diferencian por su volumen de capital (dominantes provistos y dominados desprovistos), las fracciones de clase dentro de una clase social se diferencian, ya no por el volumen de capital (relativamente equivalente), sino por la estructura patrimonial de este volumen, es decir, su distribución en proporciones desiguales entre los diferentes tipos de capital (capital económico o capital cultural). “Se puede hablar de fracción de clase aunque sea imposible trazar, en el lugar que sea, una línea de demarcación tal que no se encuentre nadie de una parte y de la otra de esa línea que posea todas las propiedades más frecuentes en un lado de la línea y ninguna de las propiedades más frecuentes en el otro lado” (Bourdieu, 2012a: 303-304). Por tanto, hablaremos de fracciones de clase de manera ideal-típica, teniendo en cuenta que, por el mismo hecho de compartir una condición de clase, la distancia que separa una fracción de clase con otra es forzosamente menor a la que separa clases enteras entre sí. Tanto las clases dominadas como las clases dominantes están fraccionadas, pero el análisis de la “revolución ciudadana” nos conduce hacia las fracciones de la clase dominante, es decir, nos conduce a adoptar un punto de vista desde arriba en relación con las luchas de la burguesía en el Ecuador de hoy.

174

Por definición, la clase dominante es el lugar de una lucha permanente entre los acumuladores de capital. Recordando las advertencias de Marx, el Estado capitalista debe disciplinar y hasta destruir a ciertos capitalistas individuales con el fin de hacer triunfar el orden capitalista. La lucha entre los capitalistas es altamente simbólica porque se da por el control de la acumulación merced al dominio sobre el Estado, entendido como el productor del capital simbólico. Este capital simbólico constituye una especie muy especial de capital, vinculada con la existencia del Estado mismo, y que da poder sobre la conservación y reproducción de los demás tipos sociales de capital. Es el poder de todos los poderes. Entonces, lo que pone en juego la lucha intra-burguesa, no es directamente la acumulación de capital, sino la apropiación del capital simbólico del Estado para hacer valer ciertos tipos de capitales sobre otros. El Estado es convertido en el lugar privilegiado por y para “las incesantes luchas en las que se enfrentan las diferentes fracciones de la clase dominante para lograr la imposición de la definición de las apuestas y de las armas legítimas de las luchas sociales o, si se prefiere, para lograr la definición del principio de dominación legítima, capital económico, capital escolar o capital social,

poderes cuya eficacia específica puede ser redoblada con la eficacia propiamente simbólica, esto es, con la autoridad que da el hecho de ser reconocido, elegido por la creencia colectiva” (Bourdieu, 2012a: 297). Y es en esta eficacia redoblada donde radica el poder del capital simbólico sobre los demás tipos de capital.

Ahora entendemos por qué la cuestión del Estado sea de tan vital importancia para la burguesía. El Estado sigue siendo el mejor instrumento de la clase dominante para servir su dominación. Sin Estado no hay dominación de clase (y sin clase desaparece el Estado, añadiría Marx). En consecuencia, el control del Estado es una cuestión de vida o muerte para toda clase dominante y su capacidad misma de dominación, pero este control, a su vez, es objeto de una lucha entre las fracciones de la clase dominante. Para obtener el monopolio sobre el monopolio estatal (el monopolio del monopolio), cada una de estas fracciones desarrolla estrategias en el campo del poder, que “es un campo de fuerzas definido en su estructura por el estado de la relación de fuerzas entre formas de poder o distintos tipos de capital. Es también, inseparablemente, un campo de luchas por el poder entre portadores de poderes diferentes, un espacio de juego donde agentes e instituciones que tienen en común poseer una cantidad de capital específico (económico o cultural, especialmente), y suficiente para ocupar posiciones dominantes en el seno de sus respectivos campos, se enfrentan en estrategias destinadas a preservar o a transformar esa relación de fuerzas. Las fuerzas que pueden estar comprometidas en esas luchas y la orientación que se les aplica (conservadora o subversiva) dependen de lo que podemos denominar “tasa de cambio” (o de conversión) establecida entre los diferentes tipos de capital, esto es: de aquello mismo que dichas estrategias pretenden preservar o transformar” (Bourdieu, 2013: 369).

La estructura del campo del poder, como campo social dominante por excelencia, sirve de “modelo” a todos los demás campos sociales, los cuales se estructuran de manera homóloga al campo dominante. La lucha que se da entre los agentes dominantes dentro de los diferentes campos sociales se reproduce en el campo socialmente dominante, lo que hace del campo del poder el espacio de lucha en el que se encuentra la huella de todas las luchas anteriores. En este “meta-campo”, las luchas por el poder se dan entre fracciones de la clase dominante, pues “en universos sociales en que los dominantes deben constantemente cambiar para conservar, ellos tienden necesariamente a dividirse, sobre todo en los períodos de transformación veloz del modo de producción

en vigor” (Bourdieu, 2013: 387). En este sentido, las fracciones son facciones que luchan por el poder del Estado.

Estas luchas fraccionales tienen, como objeto directo, menos la acumulación de capital que la determinación del valor de los diferentes tipos de capital con los cuales acumular. Dicho de otra manera, no se trata de luchas por la definición del modo de producción legítimo. Aquí, el capitalismo como modo de producción no es cuestionado. Más bien, porque tienen un carácter intra-sistémico, estas luchas se dan por la definición del modo de reproducción legítimo de la fracción dominante en el campo del poder, o sea, por el modo de reproducción que fija el valor de cada uno de los tipos del capital, su volumen y su estructura. Lo que está en juego no es el modo de producción, sino el modo de reproducción de la clase dominante, es la jerarquía de los principios de jerarquización entre los diferentes tipos de capital, lo que Bourdieu denomina como el principio legítimo de dominación. “La eficacia relativa de los instrumentos que permiten dominar el juego (el capital bajo sus diferentes especies) se encuentra a su vez en juego, y por consiguiente está sometido a variaciones según el curso del juego” (Bourdieu, 2012a: 288). Entonces, la lucha por la definición del principio dominante de dominación (de componente más económico o más cultural) es, al mismo tiempo, una lucha por el principio legítimo de legitimidad, que ha de desembocar en un estado de relativo equilibrio en el reparto de poderes entre las fracciones en lucha, o sea, en la delimitación de una división del trabajo de dominación entre ellas.

176

Aquí, entendemos que la existencia de dos grandes tipos de capital (económico y cultural) sólo puede encontrarse en la fuente de la existencia de dos grandes principios de dominación, a su vez relacionados con dos grandes modos de reproducción para las dos grandes fracciones de la clase dominante. En consecuencia, mientras que, por un lado, el capital económico está en la fuente de un modo de reproducción de tipo dinástico, basado en el patrimonio familiar, por el otro, el capital cultural sustenta un modo de reproducción de tipo burocrático, vinculado con el sistema escolar. Mientras que la fracción reproducida domésticamente se inscribe del lado de lo innato, del don (*adscription*), la fracción reproducida escolarmente se posiciona del lado de lo adquirido, del mérito (*achievement*). Es por esta razón que decidimos definir a la primera fracción con el ideal-tipo de “burguesía oligárquica”, al basarse su poder en el principio de la transmisión de capital económico con base biológica, y a la segunda con el ideal-tipo

de “burguesía meritocrática”, que funda su dominio en el principio de la competencia escolar, demostrada por la capacidad de sus miembros para superar selecciones y obtener diplomas (con base en el mito del *self-made man*). “Las fracciones cuya reproducción depende del capital económico, casi siempre heredado –industriales y grandes comerciantes en el nivel superior, artesanos y pequeños comerciantes en el nivel medio–, se contraponen a las fracciones más desprovistas de capital económico (relativamente, por supuesto) y cuya reproducción depende principalmente del capital cultural –profesores en el nivel superior, maestros en el nivel medio” (Bourdieu, 2012a: 131). Poder temporal versus poder espiritual, capital material contra capital intelectual.

FUNDADORES	Rafael Correa	Ricardo Patiño	Alberto Acosta	Fander Falconi
CAPITAL ESCOLAR				
PROFESIÓN	Economista	Economista	Economista	Economista
POSGRADO	Doctorado	Maestría	Diplomado	Maestría
EN EL EXTRANJERO	Bélgica / EE.UU.	México / España	Alemania	España
DOCENCIA	8	3	9	7
EN EL EXTRANJERO	EE.UU.	México	España	Bolivia / México / Perú
LIBROS	3	3	17	8
PUBLICACIONES EN LENGUA EXTRANJERA	Inglés	NO	Alemán / Italiano / Portugués / Francés	Inglés
BECAS / DISTINCIONES	3 / <i>cum laude</i>	<i>summa cum laude</i>	-	Sí
CAPITAL SOCIAL				
DOCENCIA EN FLACSO	Sí	NO	Sí	Sí
FUNCIÓN PÚBLICA	Ministro	Subsecretario	Vice-Cónsul	Consultor
CONSULTORÍA	Sí	Sí	Sí	Sí
OIG	ONU / BID PNUD	OIT	OLADE / UNICEF ONU / CEPAL / GTZ	OLADE / BID
ONG	Sí	1	1	1
ASOCIACIONISMO	> 3	> 5	> 10	Sí
MILITANTISMO	Estudiantil	Sandinista	Indianista (PK)	Sí

Fuente: Elaboración propia sobre las hojas de vida publicadas en sitios web institucionales *Mientras que el capital escolar representa una objetivación del capital cultural acumulado en forma de títulos académicos, el capital social se constituye por la totalidad de los recursos (potenciales o actuales) asociados a la pertenencia a grupos y a la posesión de una red duradera de relaciones sociales. Para mayores desarrollos teóricos, véase Bourdieu, 2000:131-164.

En el Ecuador de la “revolución ciudadana”, el campo del poder se convierte entonces en el lugar de tensiones estructurales, nacidas de la reconfiguración de la estructura de la clase dominante, entre dos fracciones que cuentan con dos modos diferentes de dominación, parcialmente antagónicos, para reproducirse socialmente como grupos dominantes. El Estado es tensionado por una lucha que se da, según la perspectiva que adoptamos, entre poseedores de capital económico (*owners*) y poseedores de capital cultural (*managers*), entre burgueses y pequeñoburgueses (como lucha sustentada, tanto en la visión burguesa del pequeñoburgués como burgués en pequeño, como en la visión pequeñoburguesa del burgués como explotador), entre herederos y advenedizos, entre “antiguos” y “recién llegados”, entre predecesores y sucesores, entre retaguardia y vanguardia, pero, sobre todo, entre “mundanos” y “doctos”.

Los fundadores del partido político de Alianza País son los actuales representantes de la fracción de la burguesía meritocrática en Ecuador, de estos “burgueses en pequeño”, académicos y vanguardistas, tal como lo muestra el siguiente cuadro sobre el volumen de capital escolar y de capital social de cuatro de los principales miembros fundadores de Alianza País (en 2006, es decir, antes de su triunfo electoral). Esta serie de indicadores muestra, de manera general, la acumulación de un alto volumen de capital, y en particular de capital cultural bajo su forma escolar, por parte de los cuatro miembros fundadores de Alianza País, que hacen de ellos unos auténticos compañeros de clase, tanto en lo escolar como en lo social. En este punto, cabe hacer dos observaciones, a modo de paréntesis.

178

En primer lugar, la combinación entre aristocratismo y ascetismo (necesidad hecha virtud), que define todo *ethos* profesoral, conduce a los docentes-fundadores de Alianza País a posturas abiertamente filantrópicas, como en el caso de Rafael Correa al involucrarse en misiones salesianas. La cercanía de los fundadores de Alianza País con el mundo de la filantropía se evidencia en algunas declaraciones del primer programa de gobierno del 2006, como por ejemplo: “La labor de Hogar de Cristo y otras organizaciones y fundaciones, debe ser apoyada desde el Estado con toda decisión” (Alianza País, 2006: 40).

Como todos los filántropos (Alberto Acosta nace en una familia de banqueros), los fundadores de Alianza País resultan ser individuos ambiguos, tanto de la derecha de la izquierda, como de la izquierda de la derecha. Son a menudo unos dominados-dominantes, es decir,

tienen características de dominantes, pero con propiedades secundarias que los ubican al lado de los dominados. “Portadores de un capital cuya activación está subordinada a la posesión de capital económico, los asalariados burgueses [...] están destinados, por la ambigüedad de su posición, a una profunda ambigüedad en sus tomas de posición: la ventaja con que se benefician, en tanto portadores de capital cultural, con relación a quienes están desprovistos de él, los remite hacia el polo dominante del campo del poder, sin necesariamente acercarlos a los dominados; entretanto, la subordinación de este tipo de capital los aleja de aquellos que, con el capital económico, poseen el control sobre la utilización de su capital” (Bourdieu, 2013: 472). Debido a esta misma posición en la intersección de las relaciones de dominación, los fundadores de Alianza País son como los “pobres blancos” de la cultura. Sus discursos moralistas defienden la interdependencia de los dominantes y los dominados, lo que impone, en la lógica toquevilliana del “interés bien entendido”, hacer concesiones a favor de los dominados con el fin de prevenir la “peligrosidad” de los de abajo.

En segundo lugar, tres de los principales fundadores de Alianza País han beneficiado de becas a lo largo de su carrera académica, y hasta dos de ellos han recibido distinciones por ella. La recepción de becas y distinciones académicas no es, de ninguna manera, un hecho anodino. Sus receptores se transforman en los “salvados por milagro” (*miraculés*) del sistema escolar, pues son los que la escuela “libera” de los determinismos de la reproducción de las clases sociales. Los becados se convierten entonces en los más fervientes creyentes del mito republicano de la escuela “liberadora”. Siendo los primeros beneficiarios, pero también las primeras víctimas de este mito, presentan una adhesión fascinada a la institución escolar. Como misticadores misticados, imputan la falta de educación a todos los males sociales, al mismo tiempo que a la escolarización, todas las capacidades redentoras de estos males.

En consecuencia, los fundadores de Alianza País, como vanguardia dominada de los dominantes, se convierten en los promotores de la idea nacionalista que sostiene el mito de la escuela republicana. Abogan por la unificación de los mercados y, en particular, del mercado cultural, mediante el acceso del mayor número posible de ciudadanos al sistema escolar. Trabajan para una vasta empresa de Ilustración, en la que “la higiene económica ha reemplazado a la higiene social: ya no se enseña cómo lavar el biberón [...]. Se enseña que el aumento

del costo de vida no es la pauperización, que el crecimiento no es la abundancia, que la recesión no es la crisis, que la felicidad de los ricos no ocasiona la desdicha de los pobres: o, también, de manera muy general, que es preciso no confundir la responsabilidad individual de los dirigentes con la responsabilidad impersonal de los mecanismos económicos” (Bourdieu; Boltanski, 2009: 103). La enseñanza de los rudimentos de la economía capitalista, oficialmente presentada como la construcción una “cultura financiera”, sobre las bases del cálculo racional, la gestión del tiempo mediante el ahorro o la planificación familiar, busca transformar a los dominados en individuos capaces de elecciones racionales, aunque desde el Estado otros elijan por ellos (éste es el sentido profundo, por ejemplo, de los programas radiales presidenciales, verdaderas misas de ecumenismo economicista).

Estas dos observaciones parciales, derivadas del análisis sobre las propiedades sociológicas de quienes contribuyeron a la fundación de Alianza País, permiten afinar la caracterización de la “revolución ciudadana” como propia de la tradición política pequeñoburguesa, en la medida en que los fundadores forman parte de una “intelligentsia proletarioide” (Weber): pequeños portadores de capital (con una estructura desigualmente distribuida, de forma cultural), intelectuales menores o semi-científicos, cuya labor carece de reconocimiento oficial, debido a un desajuste estructural entre el valor escolar de sus diplomas y el valor económico y social otorgado a éstos. Este desajuste entre posiciones y disposiciones “es, sin lugar a dudas, uno de los fundamentos de la propensión a impugnar un orden social que no reconoce plenamente sus méritos porque reconoce otros principios de enclasmiento que los del sistema escolar que les ha reconocido” (Bourdieu, 2012a: 336). La tensión nacida del desajuste, y vivida en un malestar latente por estos pequeños portadores de capital, conduce a los “revolucionarios ciudadanos” a una rebelión meritocrática que va creciendo de modo inverso al alza de las barreras económicas y de origen social que estos agentes encuentran en sus estrategias de ascenso y que impiden su pleno acceso a la clase dominante.

En consecuencia, los fundadores de Alianza País luchan por una reforma del Estado conforme con la realización concreta de sus intereses particulares, es decir, con la “justa” valorización de sus competencias profesionales. En calidad de filántropos higienistas, son los profetas de dos formas de redistribución: la redistribución del acceso a los códigos nacionales (idioma oficial, escritura, ortografía...) y, sobre todo, la

redistribución de condiciones económicas y sociales mínimas, que garanticen el ejercicio de los derechos de ciudadanía hecho posible por el acceso a los códigos nacionales. En este sentido, los filántropos de Alianza País son para el Estado-nación lo que los juristas eran para el Estado dinástico. Sus visiones sobre el Estado no son sólo teorías, sino teorías que hacen realidad. Éste es el sentido profundo de la llegada al poder del gobierno de Alianza País en Ecuador.

Ahora bien, la lucha por el poder que emprende la burguesía meritocrática en Ecuador, representada por Alianza País, se hace en contra de la fracción rival, la burguesía oligárquica, que tenía el monopolio del monopolio de un Estado en manos de sus partidos políticos desde el “retorno a la democracia” en 1979. Con la victoria electoral de 2006, la nueva fracción de la burguesía en el poder ahora

[...] percibe a los patrones familiares, cuyo poder se basa en una forma más elemental de herencia social, como los sobrevivientes de una era pasada, y los presenta con gusto [...] como ilegítimos portadores de privilegios de otro siglo. Convencida de sostener su legitimidad ya no más con la riqueza, ni con el nacimiento, sino con la “inteligencia” y con la “pericia”, se percibe como una vanguardia iluminada, capaz de concebir, desear y dirigir el cambio que es necesario para conservar. Puede comprenderse que en esas condiciones el porvenir de los dos modos de dominación y de reproducción sea una de las mayores apuestas de las profecías interesadas, con las cuales los portavoces de la nueva “élite” intentan producir el futuro bajo la apariencia de describirlo. (Bourdieu, 2013: 448)

De allí la retórica oficial de Alianza País, la cual estigmatiza a algunos sectores de la burguesía oligárquica como los vestigios de un pasado superado, y así contribuye a hacer advenir con mayor fuerza el futuro que la “revolución ciudadana” busca encarnar, mediante los efectos de una “profecía auto-realizada” (Merton).

Como ya observamos, los fundadores de Alianza País se caracterizan por ser fieles creyentes del mito republicano de la escuela liberadora, y es que su existencia misma como miembros de la burguesía meritocrática depende por entera del sistema escolar. Depositán su fe en el título escolar en la medida en que, a pesar de no ser percibido como un privilegio en el sentido feudal del término (por ser un bien no sus-

ceptible de adquisición monetaria o transmisión hereditaria), este título no deja de proteger a sus portadores, en su calidad de “patente de cultura” (Weber), como un derecho oficialmente reconocido para el acceso a los mercados de trabajo, sobre todo a los que dependen directamente de la administración del Estado. Las estrategias reproductivas de inversión escolar que desarrolla la burguesía meritocrática, aunque sean más contingentes que las estrategias de la mera herencia familiar, aseguran una transmisión de capital más disimulada, que incluso es desconocida como tal, y por ende más legítima que la reproducción garantizada por la herencia.

No es entonces casualidad que el gobierno de Alianza País defienda la necesidad de reformar el sistema educativo, por ejemplo, con la adopción de la Ley Orgánica de Educación Superior en 2010, o del Nuevo Bachillerato Ecuatoriano en 2013. El sentido general de estas reformas se basa en el reconocimiento de la idea pequeñoburguesa del “mérito” y la correspondiente y sistemática organización del concurso administrativo, además de la creación del Ministerio Coordinador de Conocimiento y Talento Humano y del Instituto Nacional de la Meritocracia, ambos encargados de la selección del alto funcionariado de la “revolución ciudadana”. En efecto, de la sistematización del concurso para el acceso a los puestos de dirección administrativa en el Estado, depende la reproducción de la burguesía meritocrática en el campo del poder. Esta reproducción opera bajo la aparente imparcialidad de un sorteo que, en realidad, es sistemáticamente sesgado, debido a que la igualdad formal de los candidatos en el anonimato sólo esconde la desigualdad real en sus posibles accesos a los bienes de cultura. Con la “revolución ciudadana”, el desarrollo del sistema universitario y el crecimiento del número de funcionarios, cuya autoridad se basa en la competencia técnica escolarmente adquirida, conlleva entonces, y fuera de toda elaboración ideológica consciente, un profundo cuestionamiento del modo de reproducción de la burguesía oligárquica, basado en la herencia del parentesco, del nepotismo, de los favores y otros privilegios de nacimiento, es decir, de todas las estrategias declaradas de reproducción en línea directa, que agrupa la ahora llamada y oficialmente denunciada “palanocracia”.

Sin embargo, la lucha en el campo del poder en Ecuador, entre burguesía oligárquica y meritocrática, no es una lucha a muerte. El radicalismo gratuito de la retórica oficial “anti-partidocracia” se anula en los hechos reales, en la medida en que los dos modos de reproduc-

ción sobre los que ambas burguesías descansan, no son totalmente excluyentes, pueden cohabitar, y hasta resultan ser complementarios. “La existencia de una pluralidad de principios de jerarquización parcialmente independientes asigna un límite a la lucha de todos contra todos en el seno del campo del poder, y favorece una forma de complementariedad en la competencia que es el fundamento de una verdadera solidaridad orgánica en la división del trabajo de dominación. El antagonismo entre los poseedores del capital espiritual y los poseedores del poder temporal, que constituye el principio mayor de polarización del campo del poder, no excluye una solidaridad funcional que [...] nunca es tan manifiesta como cuando el fundamento mismo del orden jerárquico se encuentra amenazado” (Bourdieu, 2013: 261).

Ambas burguesías, lejos de ser enemigas, son tan cómplices en el ejercicio del poder, como adversarias en la competencia por el monopolio sobre el ejercicio legítimo del poder. Dicho de otro modo, se trata de un antagonismo complementario entre adversarios objetivamente cómplices. “Debido al hecho de que los que participan en un juego se ponen de acuerdo sobre las apuestas, al menos lo bastante para disputárselas, se puede, a voluntad, acentuar las complicidades que les unen en la hostilidad, o las hostilidades que les separan en la complicidad” (Bourdieu, 2012a: 369). Además, si las fracciones de la clase dominante compiten por el control sobre el monopolio del monopolio, no dejan de ser solidarias como clase dominante, sobre todo cuando el orden de su dominación se ve amenazado por las irrupciones de los movimientos sociales.

No perder de vista la organicidad de las fracciones de la clase dominante nos permite no caer en la simplicidad de las categorías binarias, reificadas por los taparrabos dialécticos del marxismo. “Hay que tener cuidado [...] de no reducir la oposición entre los dos modos de reproducción a la oposición entre el recurso a la familia y el recurso a la escuela. De hecho, consistiría antes bien en la diferencia entre una gestión puramente familiar de los problemas de reproducción y una gestión familiar que introduce cierto uso de la escuela en las estrategias de reproducción” (Bourdieu, 2013: 406). Los modos dominantes de reproducción y de dominación social, así como las fracciones de la clase dominante que cobijan, siguen siendo concebidos de manera ideal-típica. En este sentido, las diferencias que oponen los modos de reproducción doméstico y escolar no son de todo-o-nada, pues sería ingenuo ver en el “éxito” de la “revolución ciudadana” un fin de la his-

toria, ver allí la anunciada (por Weber) decadencia del poder dinástico a favor del poder burocrático.

Tal como lo demuestra la historia genética hecha por Bourdieu, el pasaje del Estado dinástico al Estado burocrático, o del Estado personal al Estado impersonal, es decir, el pasaje de la razón de casa (del rey) a la razón de Estado, representa un proceso de “gran transformación” (Polanyi) siempre inacabado, pues la construcción del Estado trata de la invención de un campo burocrático cuya lógica pública obedece a reglas del juego que entran en contradicción con las del mundo social ordinario, regido por la lógica privada de los intereses primarios del yo y de la familia. En este sentido, el modo de reproducción de tipo burocrático, que corresponde con el ideal-tipo weberiano de dominación legal-racional, se construye en una lucha sin fin contra las capacidades de resistencia del modo de reproducción de tipo doméstico (subestimadas indirectamente por Weber), lo que da lugar, en la realidad concreta, a Estados en vía permanente de burocratización, o sea, Estados semi-burocráticos en los que se reproducen mecanismos de transmisión del patrimonio económico y cultural por mediación de la familia. Hoy, ambos modos de reproducción se encuentran cada vez más desdibujados. “Hablando con propiedad, no existe herencia material que no sea a la vez una herencia cultural, y los bienes familiares tienen como función no sólo la de dar testimonio físico de la antigüedad y continuidad de la familia y, por ello, la de consagrar su identidad social, no dissociable de la permanencia en el tiempo, sino también la de contribuir prácticamente a su reproducción moral, es decir, a la transmisión de los valores, virtudes y competencias que constituyen el fundamento de la legítima pertenencia a las dinastías burguesas” (Bourdieu, 2012a: 87). Y a la inversa, no existe herencia cultural que no sea a la vez una herencia material. Para toda burguesía, la economía de los bienes simbólicos se apoya sobre la de los bienes materiales.

184

Así, los dos modos dominantes de reproducción representan los dos polos de un continuum. Burguesías oligárquica y meritocrática se encuentran tensionadas en su propio seno entre, de un lado, sus intereses colectivos como fracciones de la clase dominante, que las llevan a afirmar sus diferencias recíprocas, y, del otro, los intereses particulares de los agentes individuales que las conforman, quienes buscan integrarse dentro de la otra fracción mediante alianzas familiares. Estas tensiones provocan la puesta en marcha entre los dominantes de estra-

regias individuales y corporativas que buscan la conversión de un tipo de capital en otro, de capital económico en capital cultural y viceversa. Para evitar toda devaluación de su patrimonio, “los portadores de capital no pueden preservar su posición en el espacio social [...] sino a expensas de reconversiones de los tipos de capital que poseen en otros tipos, más rentables o más legítimos” (Bourdieu, 2013: 386). Estas reconversiones estratégicas, que modifican la estructura patrimonial del capital y dependen de las tasas de cambio de los tipos de capital de un campo social a otro, constituyen la condición *sine qua non* para la salvaguardia del volumen global de capital y, por tanto, de la posición dominante en la dimensión vertical del espacio social. En este sentido, los desplazamientos transversales de agentes individuales, que ellas permiten, constituyen un indicador sobre el estado de la relación de fuerzas entre los dos modos de dominación dominantes. Los flujos constantes de transfusión, de unos agentes desde una hasta otra fracción de clase, pueden ocultarse bajo una relativa estabilidad morfológica de la clase dominante. Sin embargo, contribuyen sin duda a aminorar la lucha fraccional, al mismo tiempo que refuerzan la organicidad e integración moral de la clase dominante.

185

Con la “revolución ciudadana”, en la medida en que va imponiéndose el tipo burocrático de reproducción social en Ecuador, la burguesía oligárquica tiende, por su lado, a intensificar su uso del sistema de enseñanza, convirtiendo su capital económico en capital cultural, sus títulos de propiedad en títulos de escuela. “La reconversión del capital económico en capital escolar es una de las estrategias que hacen posible que la burguesía industrial y comercial mantenga la posición de algunos o de la totalidad de sus herederos, al permitirle apropiarse de una parte de los beneficios de las industriales y comerciales bajo forma de salarios, modo de apropiación mejor disimulado –y sin lugar a dudas más seguro– que la renta” (Bourdieu, 2012a: 160). Sin embargo, el uso del sistema escolar por parte de esta burguesía resulta ser sumamente diferente al uso dado al mismo por los portadores de capital cultural. En efecto, “así como los dos modos de reproducción corresponden con dos usos de la familia antes que a un uso exclusivo de la familia o de la escuela, así también se diferencian debido a dos usos de la escuela, o, más exactamente, a un uso privilegiado de instituciones situadas en regiones diferentes del espacio escolar. Mientras para unos el título escolar entregado por las instancias más escolares constituye la condición *sine qua non* del ingreso al campo del poder, los otros optan por instituciones escolares simultáneamente menos es-

colares y menos selectivas, las cuales afianzan disposiciones heredadas más de lo que inculcan nuevas competencias, y les concede el mínimo de consagración necesaria para ratificar situaciones adquiridas” (Bourdieu, 2013: 410).

En consecuencia, si la burguesía meritocrática privilegia las instancias más escolares, tal como observamos con los fundadores de Alianza País (que llegan a graduarse en prestigiosas universidades del exterior), la burguesía oligárquica ecuatoriana, en cambio, privilegia para sus hijos las universidades privadas del país, como la Pontificia Universidad Católica del Ecuador, la Universidad de las Américas, la Universidad San Francisco de Quito o la Universidad Internacional del Ecuador, cuya matriculación de estudiantes experimenta un fuerte incremento en los tiempos de la “revolución ciudadana”. Además, el paso de los jóvenes oligarcas por instituciones escolares escolarmente menos prestigiosas se ve compensado por “el aprendizaje cultural asegurado por las familias más antiguas en la burguesía [que] es el único que procura la forma muy particular de capital cultural (compostura, buenos modales, acento) y el capital social que, asociado al capital económico heredado o incluso sin él, dan la ventaja sobre los competidores dotados de títulos escolares equivalentes o incluso superiores” (Bourdieu, 2013: 447).

186

Por otro lado, de manera similar a la tendencia que presenta la burguesía oligárquica para “hacer sus méritos”, los burgueses de la fracción meritocrática tienden a aburguesarse aún más. En efecto, “cuando es cuestión de acceder a las posiciones de poder económico, los títulos escolares poseen apenas una eficacia condicional que [...] se ejerce plenamente sólo si están combinados con títulos y con cualidades cuya inculcación o concesión no pertenece a la escuela” (Bourdieu, 2013: 445). Aquí es cuando los nuevos administradores del Estado se ven en la obligación de renunciar a una parte del ascetismo propio a su ethos de clase, de renegar la ética del “servicio público” que les inculca su compromiso político, de derrotar su pudor por el dinero y la ganancia, para mejor volcarse al mundo de los negocios y la acumulación de capital económico. “La moral del servicio público que gustan profesar los altos funcionarios o los patrones “tecnocráticos” encuentra cierto fundamento objetivo en las disposiciones heredadas de un medio familiar que, [...] como en el caso de las fracciones asalariadas de la pequeña burguesía, casi no alienta el interés por los negocios y el culto del dinero: todo sucede como si los individuos provenientes de esas

regiones del espacio social no pudieran afrontar los negocios sino al término de un rodeo legitimador por entre el aprendizaje escolar y el servicio público, que los lleva a administrar los negocios ya creados más que a crear los negocios todavía por hacer” (Bourdieu, 2013: 469). Sólo así la burguesía meritocrática se ve capaz de superar las barreras impuestas por la herencia familiar del modo de reproducción de la burguesía oligárquica. Sólo así es cómo los advenedizos pueden romper con la cooptación basada en la antigüedad dentro de las viejas familias empresariales.

En resumen, la indagación sociológica desmiente el discurso oficial. Aún no ha llegado el tiempo de la “administración de las cosas” para el socialismo del siglo XXI. La transmisión doméstica de capital (económico o cultural) sigue siendo el principal resorte de ambos modos de reproducción para el patrimonio de las clases dominantes. La escuela y la familia funcionan de manera inseparable, de tal manera que constituyen los dos espacios de un solo mercado. En este sentido, el sistema escolar tiende a reforzar esta síntesis entre ambos principios, mediante la importancia creciente de un sub-campo universitario segregado (o supra-campo), en torno a escuelas elitistas de posgrado, a “mandarinatos” como la FLACSO o, en menor medida, el Instituto de Altos Estudios Nacionales (IAEN), hoy lugares por excelencia y de excelencia para la reproducción de la burguesía meritocrática de Alianza País. El desarrollo de instituciones de investigación económica y “sociológica” subordinadas a las necesidades burocráticas (SENPLADES, INEC, SRI, Ministerio de Finanzas, Instituto de la Ciudad), la creación de escuelas de poder como el IAEN, el crecimiento de entidades de opinión pública (encuestadores, consultoras, empresas de sondeo de opinión), como espacios donde prolifera una nueva “nobleza de Estado” de investigadores administrativos y otros administradores científicos, representan tantos otros aspectos del proceso general mediante el cual se afirma en Ecuador la producción de un nuevo modo de dominación afín a la burguesía meritocrática de Alianza País.

“Si es cierto que el poder tecnocrático o burocrático es estrictamente vitalicio y no se transmite de padre a hijo, en el juego de los intercambios de servicios y protecciones los altos funcionarios pueden encontrar un medio para eludir en parte la prohibición burocrática de transmisión hereditaria. [...] Así, en la población que los mecanismos estadísticos de eliminación escolar seleccionan, la cooptación fundada sobre los criterios sutiles de pertenencia al *establishment* efectúa una

segunda selección, [...] lo cual genera que la herencia, al no poder ir siempre al descendiente directo, permanezca entre los descendientes legítimos” (Bourdieu, 2013: 430-31). Estos mecanismos son los que permiten la emergencia de nuevos linajes de agentes dominantes, encarnados en las familias *apparatchik*, conjugada con la supervivencia de la corrupción, el nepotismo y el tráfico de influencias en el corazón mismo del Estado “refundado”. Convierten a la “revolución ciudadana”, no en una ruptura con el pasado o en el comienzo de un futuro nuevo, sino en la culminación de un proceso histórico de reconfiguración de la estructura de las clases dominantes en Ecuador, que marca el advenimiento de la burguesía meritocrática para el control del Estado.

Las luchas intra-burguesas de la “revolución ciudadana” sólo contemplan la cuestión del control sobre el Estado, de ninguna manera la definición del modo de producción legítimo. En este sentido, es falsa la oposición entre “izquierda” y “derecha” que anima la vida política mediática del Ecuador desde la llega al poder de Alianza País. “Que “no juegue limpio” de acuerdo a las reglas de la democracia liberal, que quiera todo para sí mismo, que monopolice el sistema político en beneficio propio, que no “abra la cancha” a otros jugadores, es decir, ellos. La derecha política tradicional le reprocha [a Alianza País] esa forma hegemónica, excluyente y monopolista de hacer política. La derecha le cuestiona el autismo, no el sentido de su política” (Dávalos, 2011: 163).

188

Para convencernos de este consenso real en el disenso aparente, basta revisar algunas cifras. Por ejemplo, las utilidades del sector bancario privado para el año 2011 crecen en un 51% promedio en comparación con el año anterior, los montos en cartera en un 21.6%, y el volumen de los depósitos en un 18%, contemplando los cuatro mayores bancos del país; al mismo tiempo que las sociedades financieras, entre las que se encuentran las tarjetas de crédito, “han logrado las rentabilidades más altas del sistema financiero, que en el año 2011 llegaron a ser del 22,1%” (Acosta; Martín, 2013: 108). En general, “el crecimiento acumulado de utilidades de la banca privada en el período 2007-2009 [...] fue 70% superior al período 2004-2006 (gobiernos neoliberales inmediatamente anteriores). [...] Los beneficios del sector privado durante el gobierno de la revolución ciudadana no tienen antecedentes en el país” (Machado, 2012: 25).

RUBROS	GANANCIAS		CARTERA		DEPÓSITOS	
	Millones \$	Crecimiento	Millones \$	Crecimiento	Millones \$	Crecimiento
PICHINCHA	124	54 %	3.975	17 %	4.204	15 %
PACÍFICO	56	42 %	1.434	28 %	1.694	19 %
GUAYAQUIL	65	32 %	1.643	22 %	1.560	18 %
PRODUBANCO	38	49 %	995	18 %	1.365	18 %
TOTAL SECTOR PRIVADO	439	51 %	13.164	22 %	13.266	18 %

Fuente: Elaboración propia con los datos de Machado, 2012: 25

No sólo el sector bancario encuentra réditos en el gobierno de Alianza País. “En un gobierno que se autodefine como socialista, los grandes grupos económicos obtienen más utilidades que en los años [abiertamente] neoliberales. La lista de ganadores es larga: la banca, las empresas de construcción, los importadores, los agro-negocios, los centros comerciales, algunos industriales y exportadores, los diversos intermediarios de los intereses transnacionales, los consultores del capital y del gobierno... El creciente gasto público ha permitido incrementar el consumo, situación que beneficia al sector privado intermediario de bienes y servicios, mucho más que al productor. Esta realidad de enormes beneficios para el gran capital es inocultable. Basta ver dos ejemplos. Las utilidades de los cien grupos económicos más grandes en el período 2007-2011 crecieron en un 50% más que en los cinco años anteriores, es decir durante el período neoliberal. En esta economía dolarizada, las utilidades de la banca en relación a su patrimonio neto llegaron a superar el 17% en 2011 y habrían bordeado el 13% en 2012; mientras que las empresas de la comunicación (sobre todo las telefónicas) obtuvieron beneficios superiores al 38% en relación con su patrimonio neto” (Acosta, 2013: 16). Estas cifras demuestran que las luchas intra-burguesas de la “revolución ciudadana”, estas pequeñas guerras de palacio para la definición de la división del trabajo de dominación, llevan a una subversión del orden establecido tan parcial y simbólica como profundo es el sentimiento de *obsequium*, es decir, de aquel reconocimiento tácito del orden social, que asigna sus límites a la rebeldía pequeñoburguesa.

Hegelianos sin saberlo, los agentes que deben su ascenso hasta la clase dominante a una empresa de acumulación de capital escolar, tales

como los fundadores de Alianza País, tienen un interés objetivo en promover una definición más universal del Estado, que la definición dada por los agentes cuyo poder depende más de la mera herencia familiar. En la medida en que depende más directamente del campo burocrático del poder para reproducirse como fracción de la clase dominante, la burguesía meritocrática se construye construyendo el Estado. Tiene interés privado en el interés público, o sea, tiene el interés del desinterés, el interés en que su interés no sea visto como interesado. Es para tal efecto que la burguesía de Alianza País promueve valores asociados con el sacrificio, la entrega y la abnegación, que son característicos del “espíritu de las leyes” que han de gobernar el “servicio público”, el “servicio a la Patria”. Este servicio debe ser visto y verse a sí mismo como necesariamente desinteresado (servir al Estado) y, por tanto, debe ser “puro” de cualquier instrumentalización cínica o mercenaria de lo público (servirse del Estado). De allí el sentimiento de ingratitud que experimenta la burguesía de Alianza País, hoy en el ejercicio del poder del Estado, hacia la oposición política de las clases populares ante sus medidas de gobierno y, particularmente, la de los pueblos indígenas, la cual es ahora caracterizada, no sólo como un “corporativismo” de lo particular frente a lo oficialmente definido como universal, sino también, como un “infantilismo” referente a la imagen cruzada del hijo ingrato y del indio como menor de edad.

190

En conclusión, esta fracción ascendente de la burguesía meritocrática es portadora de valores patrióticos, como expresiones de su interés objetivo en la privatización a su favor de lo instituido como cosa pública. Desde la perspectiva de la historia genética, entendemos entonces mucho mejor lo que es la “revolución ciudadana” en Ecuador, así como el gobierno de Alianza País que conduce este proceso político, como el triunfo del modo de reproducción impersonal sobre el modo de reproducción personal de la dominación burguesa.

Fecha de recepción: agosto 2016
Fecha de aprobación: enero 2017

REFERENCIAS

Acosta, Alberto (2013). El correísmo: un nuevo modelo de dominación burguesa". VV.AA. El correísmo al desnudo. Ecuador. Monte-cristi Vive, 9-21.

Acosta, Alberto; Martín, Fernando (2013). Situación económica y ambiental del Ecuador en un entorno de crisis internacional. Ecuador. FLACSO.

Aguirre Rojas, Carlos Antonio (2009). América Latina en la encrucijada. Los movimientos sociales y la muerte de la política moderna. México. Contrahistorias.

Alianza País (2006). Plan de gobierno del Movimiento PAÍS 2007-2011. Ecuador. Alianza País.

Bourdieu, Pierre (2000). Poder, derecho y clases sociales, España. Des-clée de Brouwer.

Bourdieu, Pierre (2012a). La distinción. México. Taurus.

Bourdieu, Pierre (2012b). Sur l'Etat. Cours au Collège de France (1989-1992). Francia. Raisons d'agir.

Bourdieu, Pierre (2013). La nobleza de Estado. Argentina. Siglo XXI.

Bourdieu, Pierre; Boltanski, Luc (2009). La producción de la ideología dominante. Argentina. Nueva Visión.

Dávalos, Pablo (2011). Alianza País: réquiem por un sueño. VV.AA. 30S Fuego a discreción. Ecuador. PH Ediciones, 137-192.

Machado, Decio (2012). Las élites económicas: los verdaderos beneficiarios del Gobierno de Rafael Correa. Revista R. Ecuador, 9, enero-marzo, 13-29.

Villavicencio, Fernando (2013). Ecuador made in China. Ecuador. PH Ediciones.

Wallerstein, Immanuel (2010). El capitalismo histórico. España. Siglo XXI.

Violaciones graves a derechos humanos, reparación simbólica y medidas de satisfacción: una revisión

Serious violations to human rights, symbolic repair and satisfaction measures: a review

José Manuel Bezanilla¹, Ma. Amparo Miranda²
PEI.AC – MÉXICO

RESUMEN

Las violaciones graves de derechos humanos (VGDH), y los actos de violencia sociopolítica, resultan devastadores para las personas que los sufren, e impactan profundamente el tejido y la dinámica de relaciones sociales. Es por ello, que la reparación integral del daño (RID), es un proceso sumamente relevante y trascendente, ya que pretenden restituir los derechos y transformar las condiciones de vida de las víctimas de eventos violentos y violaciones a derechos humanos, para que restablezcan la realización de su proyecto de vida; dentro de este proceso, la reparación simbólica y las medidas de satisfacción, se conforman como las de mayor sensibilidad y trascendencia, ya que permite establecer el puente a partir de la dignidad (Guilis, s/a) el daño moral y el psicológico. Los procesos de reparación simbólica tienen impacto individual y colectivo, por lo que desde su diseño deben establecer dialécticas dialógicas participativas entre estos. El presente realiza una primera revisión teórica sobre estos y su trascendencia para la atención y acompañamiento psicosocial de víctimas.

Palabras clave: Derechos humanos, reparación, víctimas, atención psicosocial.

ABSTRACT

Serious violations of human rights (VGDH), and acts of sociopolitical violence, are devastating to those who suffer them, and profoundly impact the fabric and dynamics of social relations. It is for this reason that the Comprehensive Reparation of Injury (RID) is an extremely relevant and transcendent process, since it seeks to restore the rights and transform the living conditions of victims of violent events and violations of human rights, so that they restore the Realization of his life project; Within this process, symbolic reparation and measures of satisfaction, conform as the most sensitive and transcendent, since it allows establishing the bridge from the dignity (Guilis, s / a) moral and psychological damage. The processes of symbolic repair have individual and collective impact, so from their design they must establish participatory dialogues between them. The present realizes a first theoretical revision on these and its importance for the attention and psychosocial accompaniment of victims.

Key words: Human rights, reparation, victims, psychosocial care.

1 Psicólogo, Doctor en Ciencias para la Familia, Psicoterapeuta de Grupos y Psicodramatista Clínico, Fundador y Director General de Psicología y Educación Integral A.C. (PEI.AC www.peiac.org), Fundador de la Revista Internacional PEI, Psicólogo Clínico y Visitador Adjunto en la CNDH México. jimbezanilla@peiac.org

2 Psicóloga, Maestra en Psicología Clínica, Directora de Servicios Clínicos de PEI.AC y Directora de la Revista Internacional PEI, Docente Investigadora de la Universidad del Valle de México Lomas Verdes y la Universidad Bancaria de México. amparo.miranda@peiac.org

I. Reparación del daño³

La Reparación Integral del Daño (RID), es un proceso conformado por una serie de medidas que pretenden restituir los derechos y transformar las condiciones de vida de las víctimas de eventos violentos que conllevan violaciones a derechos humanos, para que restablezcan la realización de su proyecto de vida; promoviendo reformas políticas que garanticen que los hechos violatorios victimizantes no vuelvan a repetirse (Beristain, 2010; Rousset-Siri, 2011), enfocándose en reconstruir y restablecer la dinámica de las relaciones sociales con base en los principios de libertad e igualdad (Vera-Piñeros 2008).

Para que la RID cumpla verdaderamente su cometido y no resulte revictimizante, debe partir de una profunda y consciente idea del “bien” y lo “bueno”, por lo que como concepto básico, debe generar dialécticas entre los procesos colectivos e individuales y entre el sujeto y la comunidad, posibilitando que se comiencen a dismantelar las condiciones estructurales productoras del trauma (Guilis s/a).

El Estatuto de Roma de la Corte Penal Internacional (ONU, 2002), establece que la reparación, debe contemplar los principios de protección y participación de las víctimas, conjuntamente con la investigación plena, la captura de los perpetradores, la formal prisión; la reparación satisfactoria que incluya medidas de restitución, rehabilitación e indemnización.

194

Para que los procesos reparatorios por violaciones graves de derechos humanos (VGDH), tengan sentido y cumplan con su cometido y no resulten revictimizantes, resulta fundamental que estos se realicen de manera participativa, integral, articulada y coherente, ya que la falta de participación e integralidad en su diseño, implementación y seguimiento, puede cuestionar el sentido del proceso y generar impactos que victimicen secundariamente a sus receptores.

La integralidad de los procesos reparatorios, abre en sí misma una dimensión simbólica de la reparación, resultando preventiva para la ocurrencia de nuevas violaciones de derechos humanos.

Es relevante, que el sentido transformador del proceso de RID, se realice en dos sentidos; en el de las condiciones de vida de las víctimas

³ El presente constituye el resultado de una investigación personal, y de ninguna manera representa una postura institucional.

y en la relación que tienen los ciudadanos con el Estado y sus instituciones; por lo que estos, deben realizarse en concordancia con los impactos recibidos por las personas a raíz del evento victimizante; de ahí que antes de iniciar el diseño de los planes y programas de reparación colectivos, familiares e individuales, se deben desarrollar Estudios de Impacto Psicosocial (EIPsi), con el fin de

“...ponderar de manera específica y diferenciada la magnitud del evento y sus consecuencias en las esferas, colectiva, familiar e individual... clarifica[ndo] las necesidades, visualiza[ndo] en perspectiva las secuelas que existirán necesariamente en estos ámbitos en el corto, mediano y largo plazo y establecer los criterios de evaluación” (CNDH, 2015).

Las medidas reparatorias, deben diseñarse de manera jerarquizada con base en las necesidades de las víctimas, documentadas sus expectativas y situación; esto sienta las bases claras para poder dar cumplimiento al proceso, materializando de manera simbólica la voluntad por parte del Estado en cambiar la relación con las víctimas y los ciudadanos (Beristain, 2010).

195

Resulta fundamental para la validez, eficacia y efectos satisfactorios del proceso, que todas las medidas y acciones sean diseñadas, implementadas y evaluadas en conjunto y con una amplia participación por parte de las víctimas, especialmente en lo que refiere a las medidas de compensación y satisfacción, ya que estas son especialmente sensibles; por lo que durante el proceso, debe existir un acompañamiento psicosocial permanente que abra canales de diálogo continuo entre las personas afectadas y aquellos agentes estatales encargados de los procesos reparatorios; esta participación, supone una co-construcción colectiva del proceso, al interior de las familias y los grupos.

Para la adecuada implementación de los procesos de RID, resulta fundamental poner al centro de estos la perspectiva de las víctimas, dejando en segundo término los procedimientos administrativos y miradas burocráticas y políticas; poniendo especial énfasis en que cada una de las medidas y acciones que se desarrollen y realicen dentro de un proceso de reparación y sus resoluciones, deben definirse lo más claramente posible respondiendo a las necesidades documentadas en el EIPsi y las expectativas de las víctimas; respondiendo para cada una de las medidas y acciones a las preguntas ¿Qué?, ¿Quién?, ¿Cómo?, ¿Cuándo?, ¿Dónde?, ¿Paraqué?. Estos criterios, deben definirse y esta-

blecerse siempre mediante el diálogo y de manera participativa con las víctimas y sus familias.

La especificidad de las medidas de reparación que se desarrollarán e implementarán, deben considerar lo siguiente (Vera-Piñeros, 2008; Rousset-Siri y James-Cantor, 2011):

- Medidas de Restitución, la libertad, los derechos humanos u garantías individuales, la identidad, la vida familiar, ciudadanía plena, reconstrucción del tejido social y recuperación del proyecto de vida.
- Medidas de Indemnización (compensación), especificar el daño patrimonial, el daño moral, lucro cesante y otros gastos.
- Medidas de Rehabilitación, medidas de atención médica, medidas de atención psicológica, medidas de atención educativa y medidas de atención laboral.
- Garantías de no repetición, que fundamentadas en la documentación del daño (EIPsi), no solo consideren acciones de capacitación a diversos servidores públicos, y se enfoquen a recuperar el tejido social y cultural de la comunidad, acciones a nivel jurídico e institucional que impliquen transformaciones de fondo, incorporando en todo momento la dimensión colectiva.

196

II. La reparación simbólica y medidas de satisfacción

Las medidas de reparación simbólica, tienen el propósito y pueden verse, como la concreción de o realización de un proceso de cierre y alivio sobre el sufrimiento generado por los hechos victimizantes y de VGDH, la búsqueda de reconciliación, la reconstrucción de la memoria colectiva e histórica; así como la dignificación de las víctimas; por lo que en su diseño y realización, es menester que se consideren acciones semánticas, emocionales y materiales (Vera Piñeros, 2008).

Desde una perspectiva psicosocial, este tipo de medidas de entienden como simbólicas, porque con su diseño e implementación, no se pretende restituir lo que se ha perdido o dañado, sino lo que esto representa, especialmente por lo irreparable de los hechos de VGDH; por lo que a partir del reconocimiento de la irreparabilidad del daño y la verdad de los hechos, se pretende construir “algo nuevo”, algo ligado a la justicia (Guilis s/a); esto se consigue, a partir de facilitar el desplazamiento del dolor y sufrimiento, hacia un elemento que represente la concreción de la reivindicación, sin que se pretenda subsanar o restituir el daño original.

Estas, pueden considerarse en tres dimensiones:

- Aquellas medidas y acciones, que buscan impactar de forma positiva y restaurativa la esfera moral de las víctimas colectivas, familiares e individuales.
- Las que pretenden paliar el descontento o desencanto social.
- Las que tienen efectos duraderos e impactos de fondo en la estructura y tejido social, enfocándose en el reconocimiento de la responsabilidad, el rescate de la memoria y las que implican las transformaciones jurídicas y culturales necesarias para garantizar que hechos similares no vuelvan a ocurrir.

Todas las acciones y medidas que se desarrollen e implementen en esta dimensión, se relacionan directamente con el restablecimiento de la dignidad y rescate de la memoria de las víctimas, así como promoviendo en todo momento el reconocimiento público de la responsabilidad de los hechos por parte del Estado, ya sean por acción u omisión (Beristain 2010).

197

Deben proporcionar a las víctimas un sentimiento de justicia y reivindicación, especialmente por la sensibilidad que implican debido a su alto componente simbólico para el reconocimiento del hecho y el daño recibido. La adecuada realización de estas medidas, representan un cambio formal en la manera en que los ciudadanos afectados en las esferas individual y colectiva se relacionan con el estado.

Las medidas simbólicas y de satisfacción, deben tomar tanto en lo conceptual cómo en lo material, forma representativa del daño ocasionado a las víctimas y reconocimiento por parte del estado de este, para que se constituyan como elementos de pedagogía y prevención social para que hechos como esos, nunca vuelvan a ocurrir; desde una perspectiva psicosocial, estas medidas, se relacionan de manera directa con procesos de duelo y formas de recuerdo colectivo, familiar e individual.

En el reconocimiento de la gravedad y esclarecimiento de los hechos, debe ponerse énfasis en la descriminalización y desestigmatización de las víctimas, por lo que deben diseñarse en conexión directa con los referentes culturales de las víctimas; ya que el valor de estas como parte de acciones de la memoria, se asocian de manera directa con procesos colectivos y personales (Unidad de Víctimas, 2016).

Es por ello, que la participación activa de las víctimas, en la creación de significado de las medidas simbólicas y de satisfacción, les permitirá asociarlas de manera personal y sentirse reconocidas, logrando reflejar en estas el dolor y sufrimiento que han enfrentado, proyectando su sentido en la historia (Beristain, 2010); lo que incrementa la probabilidad de que estas sean valoradas y tengan efectos reparadores; ya que de lo contrario, se conformarán como un recordatorio simbólico del autoritarismo, y serán rechazadas, generando efectos adversos que se reflejarán en un deterioro de las relaciones y confianza con las instituciones.

Las medidas de reparación simbólica y de satisfacción, se relacionan en las víctimas directamente con factores psicoemocionales, por lo que la participación en el diseño y realización de estas, cuando se articulan de manera coherente con proceso reparatorio, tienen un efecto reforzador en los sentimientos de bienestar y afectividad positiva en las víctimas, al tiempo que se fortalecen los vínculos sociales y el compromiso colectivo; sin disminuir la afectividad negativa y sentimientos de cólera, indignación e injusticia cuando el proceso en su conjunto no se lleva de manera adecuada (Beristain, 2010). Es por ello, que se ha documentado que estas pueden tener un efecto paradójico, donde se presenten de manera simultánea sentimientos de bienestar, apoyo y solidaridad, reactivación de memorias traumáticas y afectividad negativa.

198

Dentro de los procesos de diseño e implementación de las medidas simbólicas y de satisfacción, es necesario considerar la posibilidad que presenten conflictos, especialmente por todos los intereses implicados, observándose con frecuencia entre las víctimas, sus representantes y el Estado; con relación al contenido y forma de las medidas, el lugar, el sentido de estas y las fechas.

Para el diseño e implementación de las medidas de reparación simbólicas y de satisfacción, se recomienda tener en cuenta los siguientes puntos (Beristain, 2010; Unidad de Víctimas, 2016):

- a) Establecer el objetivo de estas: quedar perfectamente definido, y ser co-construido con las víctimas, articulándolo con los procesos reparatorios colectivos e individuales, alejándolos de interés políticos e intenciones distintas a la RID.

b) Considerar su papel en el contexto político local: para la plena y adecuada realización de estas medidas, es necesario tener un contexto favorable, y ser la expresión de una demanda con legitimidad social y respetada por las instituciones del estado, especialmente ante situaciones de violencia e inseguridad; que garantice por parte del estado las condiciones de seguimiento y sostenimiento en el tiempo, y no devenir de una sola administración o gobierno.

c) Valorar la relación entre sentido específico e inclusión social: deben centrarse en el rescate y reconstrucción de la memoria de las víctimas, incluyendo el reclamo por de daño al tejido social y las dinámicas de convivencia.

d) Realizarlas en congruencia con el contexto cultural: para que las víctimas y la sociedad se apropien de los símbolos reparatorios, es fundamental que siempre se respete la cosmovisión, tradiciones, usos y costumbres del lugar donde estas se implementarán, dejando las ocurrencias para las primeras etapas de dialogo, diseño y negociación.

e) Siempre preguntar y escuchar: abrir en todo momento los canales de dialogo, preguntar y considerar en todo momento la perspectiva de las víctimas, facilitando la apertura de espacios de exploración de alternativas y análisis de las medidas; promoviendo la participación activa en cada momento y etapa del proceso.

Como se ha mencionado previamente, dentro de los procesos de RID, y en particular las medidas de satisfacción y reparación simbólica, se encuentran aquellas relacionadas con el rescate, construcción y articulación de la memoria, especialmente al considerarla como un referente de identidad social.

Dentro de este campo, resulta relevante para los procesos reparatorios, que se realice una clara diferenciación entre los proyectos de memoria y las políticas públicas sobre el tema, ya que los primeros, si bien pueden estar apoyados por alguna instancia, su origen es netamente público y social, centrándose específicamente en la memoria de las víctimas y los colectivos, mientras que las políticas proceden de instancias institucionales, pudiendo incluir la participación o no de las víctimas (Varona-Martínez 2014). Varona-Martínez, señala que es

relevante enfocar los proyectos de la memoria desde el lente de la victimología, entendiendo estos como referentes para la reconstrucción de la identidad.

Plantea que las políticas públicas de memoria, tienen potencial para paliar el significativo número de victimizaciones ocultas directas e indirectas que existen ante la ocurrencia de eventos de VGDH; conformándose estos como espacios para la elaboración de la memoria y el relato histórico, ya que estas políticas, apoyan en los procesos históricos y victimológicos, estableciendo criterios diferenciadores entre la memoria pública y privada, oficial e histórica.

Resaltando que las distintas formas de la memoria, desde el reconocimiento de la injusticia y el daño, son una forma de reivindicación y reparación simbólica, que implican la socialización de la verdad; considerando, que la falta de memoria, se conforma como una impunidad histórica, social y educativa, que instaura y cristaliza los procesos de violencia estructural victimizante, mientras que el rescate y difusión de la voz de las víctimas, es una parte significativa de los procesos de RID.

La memoria pública, cobra un sentido relevante para las víctimas colectivas e individuales, por lo que las políticas que emanen de los intentos estatales, deben ser abiertos a considerar todas las posibles formas de victimización primaria y secundaria, armonizando las posturas institucionales, jurídicas y victimológicas.

Resalta la Unidad de Víctimas de Colombia (2016), que en todo momento, las instituciones estatales que desarrollen, implementen y evalúen políticas de memoria y acciones de reparación simbólica, pretendan la construcción de una “historia oficial”, alejada de los principios de participación, pluralidad, solidaridad, libertad de expresión y pensamiento; ya que esto fracturará la confianza que se haya logrado restablecer, y generará dinámicas revictimizantes en el colectivo y las personas.

III. Reparación colectiva

El objetivo de la reparación colectiva (RC), es “...revertir las transformaciones negativas en el contexto social, comunitario y cultural, asociadas al deterioro del tejido social y la desesperanza para afrontar el futuro, con especial énfasis en proteger los Derechos Humanos a la verdad, a la justicia y a la garantía de no repetición del acto” (CNDH, 2015).

Lo “colectivo”, tiene una dimensión adicional compleja, que conjunta una noción de corporalidad y significado que trasciende la suma de personas, proporciona referentes de identidad, cohesión y coherencia para los sujetos que viven en grupo.

Dentro del diseño y desarrollo de las medidas de reparación colectiva, resulta fundamental identificar a partir de los EIPsi, a los sujetos colectivos dañados (familias, comunidades, instituciones gremiales o educativas, etc.), los alcances y efectos de los impactos, lo que permitirá establecer el carácter individual y colectivo de los daños, previniendo efectos para otros colectivos (Corporación AVRE, 2007).

Cuando se implementen medidas económicas de reparación colectiva, es relevante que estas se enfoquen en mejorar las condiciones de vida de colectivo en su conjunto, mediante la realización de inversiones significativas y de amplio impacto general, en infraestructura, servicios de salud, educación y desarrollo comunitario; cuidando de manera muy especial, que estas no se traslapen ni sustituyan las políticas públicas de desarrollo ni las medidas individuales de reparación, ya que estas son procesos que se siguen en paralelo, de manera sumativa y no sustitutiva, teniendo como objetivo reconstruir la dignidad e identidad comunitaria y colectiva.

Para prevenir que los procesos de reparación colectiva sustituyan a las políticas estatales de desarrollo social, deben diseñarse de manera independiente por una entidad especializada y siempre con base en los daños documentados y considerando en todo momento la perspectiva de las víctimas, enfatizando, que estas deben ser catalizadores del desarrollo y no instrumentos políticos.

Los procesos de reparación colectiva, no se encuentran exentos de riesgos, ya que por la carga afectiva que estos implican, pueden presentarse conflictos intra e inter comunidades, generando diferencias sociales que eran inexistentes; por lo que siempre se debe tener presente que el objetivo, es la reconstrucción del tejido social y la transformación de las condiciones que posibilitaron que ocurrieran los eventos victimizantes.

Por las implicaciones mediáticas, económicas y políticas, existe un riesgo de manipulación; que deben ser evitados, para prevenir los riesgos de revictimización que implican.

Igualmente, que con los procesos familiares e individuales, el nivel de cumplimiento, la interrelación de las medidas y la coherencia del proceso, contribuyen a darle un sentido reparador y afectivo; particu-

laramente, cuando este impacta las relaciones sociales de los colectivos y comunidades (Beristain, 2010).

Para la realización de los procesos de reparación colectiva, es necesario que se observen ciertas condiciones como la ponderación del impacto y alcance psicosocial del daño, el nivel de prevención que puede otorgar, el impacto que tendrá la reconstrucción o rehabilitación y la gestión del proceso, para garantizar la adecuación y logro de esta:

a) Determinación del daño: realizar un estudio de impacto psicosocial, profundo y de amplio alcance en cuanto a los daños y sus posibles repercusiones en el tiempo, que considere los aspectos culturales, la identidad colectiva y los posibles efectos de los eventos en grupos cercanos o similares.

b) Nivel Preventivo: Considerar las modificaciones legislativas y judiciales pertinentes, que garanticen la protección y no repetición de estos acontecimientos.

c) Reconstrucción o rehabilitación: Las medidas de desarrollo y transformación social que se desarrollen y pretenda implementar y diferenciarse de manera muy clara con las políticas públicas destinadas a lo mismo, generar las condiciones político sociales que faciliten el proceso de la reparación, y desarrollar medidas de seguridad contra la violencia y control de la comunidad o colectivo.

d) Gestión de la reparación colectiva: Conformando consejos comunitarios de integración mixta, para asegurar y salvaguardar la participación de las víctimas, implicar durante todo el proceso a las autoridades locales de los niveles municipal y estatal, establecer criterios que faciliten la toma de decisiones y conformar de manera clara un sistema de evaluación y un monitoreo temporal del cumplimiento de las medidas, alineado a los resultados del EIPsi y las expectativas de las víctimas.

Es por ello que resulta relevante implementar dispositivos de acompañamiento psicopedagógico para la comunidad o colectivo con el objeto de facilitar los procesos de dialogo sobre los impactos intra e inter comunitarios que tendrán las medidas, generando condiciones que dinamicen y resuelvan las posibles dificultades que pudieran presentarse, manteniendo el proceso grupal y colectivo.

IV. Reflexionando

El tema de la Reparación integral del daño, a personas que se encuentran en una situación de victimización por actos de violencia política y violaciones graves a derechos humanos, es relevante y de la mayor importancia, especialmente por las implicaciones que tiene para la transformación de la vida de quienes han sido agraviados, el reconocimiento de las acciones u omisiones cometidas por el estado y el restablecimiento de la confianza entre estos.

El diseño, implementación y evaluación de un programa de reparación integral del daño, fundamentado en la verdad y la justicia, es un acto de profundo reconocimiento democrático, que tendrá, tanto impacto transformador en la vida de los sujetos colectivos, familiares e individuales que lo reciban, cómo en el tejido y vida social del país en su conjunto, ya que la ocurrencia de este tipo de acontecimientos, generan rupturas en el sentido de identidad, integralidad y sentido de unión nacional.

203

Ahora aprendemos, que dentro de los procesos de atención, acompañamiento psicosocial y reparación integral del daño, es menester que desde el principio, de establezca un proceso dialéctico y de comunicación permanente entre las dimensiones individual y colectiva; ya que estos se crean y retroalimentan mutuamente.

Resulta trascendental, que los procesos de RID, trasciendan las perspectivas jurídicas, administrativas e institucionales, para poner en el centro a las personas que se vieron afectadas por el Estado, fomentando en todo momento la escucha, reconocimiento, encuentro y diálogo; ya que de lo contrario, es posible generar situaciones revictimizantes que derivan de la violencia institucional que profundizará el daño, resentimiento y cristalizará la violencia estructural.

Se debe partir de una documentación puntual del daño amplia y profunda, estableciendo desde este momento la vinculación entre lo individual y lo colectivo; para que a partir de la explicitación del daño, de forma participativa, las víctimas en conjunto con el estado, definan con toda claridad los objetivos que se pretenden alcanzar, se definan puntualmente las medidas a implementar y los criterios con que se evaluará el proceso y se tendrá como cumplido y finiquitado.

La dimensión simbólica de la reparación, puede conformarse como la más valiosa y relevante del proceso, especialmente por los componentes psicoafectivos que conlleva a partir de la dignificación de aquellos que han sido victimizados, estableciendo puentes entre el daño moral y las heridas psíquicas generadas (Guilis, s/a); por lo que todo el proceso debe ser acompañado, cuidado y respetado.

En México, estamos haciendo nuestros primeros intentos para generar un sistema de atención a víctimas de la violencia y violaciones graves de derechos humanos, que ya sea por el gran número de víctimas, la presión social o la “ocurrencia” de aquellos tomadores de decisiones, hemos visto en menos de diez años, nacer dos instituciones que pretendían cumplir esta función, conjuntamente con el nacimiento y reformamiento de la ley que les daba fundamento; estos proyectos no han podido enraizar y mucho menos florecer, queremos pensar que por la inexperiencia nacional y de los profesionales en estos temas, y no por la perversión de sentido al ser tomadas con fines políticos.

Es menester, que este sistema emerja de un profundo conocimiento y consciencia de lo grave de la situación que enfrentan las personas e instituciones de nuestro país, retomando las experiencias de otros países y de manera científica y fundamentada las adaptemos a nuestro contexto (lejos de ocurrencias geniales), para que los procesos que de él se generen, verdaderamente cumplan con el objetivo reivindicatorio y transformador para el que fueron creados y dejen de ser una triste caja chica revictimizante.

204

Fecha de recepción: noviembre 2016

Fecha de aprobación: enero 2017

REFERENCIAS

Beristain, C. (2010) Diálogos sobre la reparación. Que reparar en los casos de violaciones a derechos humanos. Instituto Interamericano de Derechos Humanos. San José, Costa Rica.

CNDH (2015) ESTADO DE LA INVESTIGACIÓN DEL CASO IGUALA. http://www.cndh.org.mx/sites/all/doc/OtrosDocumentos/Doc_2015_002.pdf consultado el 7 de noviembre del 2016 a las 13:35 horas.

Corporación AVRE. (2007) La reparación colectiva desde una perspectiva psicosocial: elementos para su análisis. Encuentro de víctimas pertenecientes a organizaciones sociales, Bogotá.

Giolis, G. (s/a) El concepto de reparación simbólica. Equipo de salud mental del CELS. en http://www.cels.org.ar/common/documentos/concepto_reparacion_simbolica.doc consultado el 3 de noviembre de 2016.

James-Cantor, D. (2011) Restitución, compensación, satisfacción: Reparaciones transnacionales y la Ley de Víctimas de Colombia. Nuevos temas en la investigación sobre refugiados, Informe de investigación No. 215. ACNUR, ONU, Ginebra, Suiza.

ONU. (2002) Estatuto de Roma de la Corte Penal Internacional. [http://www.un.org/spanish/law/icc/statute/spanish/rome_statute\(s\).pdf](http://www.un.org/spanish/law/icc/statute/spanish/rome_statute(s).pdf) consultado el 10 de noviembre de 2016 a las 11:30 horas.

Rousset-Siri, A.J. (2011) El concepto de Reparación Integral en la Jurisprudencia de la Corte Interamericana de Derechos Humanos. Revista Internacional de Derechos Humanos, No.1.

Unidad de Víctimas. (2016) Guía de medidas de satisfacción. Colombia, consultado en: www.unidadvictimas.gov.co/es/guía-de-medidas-de-satisfacción/14394 el 4 de noviembre de 2016 a las 12:15 horas.

Varona-Martínez, G. (2014) El concepto de memoria desde la victimología: Cinco conclusiones provisionales sobre las elaciones entre memoria, justicia y políticas victimales en las dinámicas de graves victimizaciones ocultas, directas e indirectas. EGUZKILORE, No. 28, San Sebastián.

Vera-Piñeros, D. (2008) Desarrollo internacional de un concepto de reparación a las víctimas de violaciones a los derechos humanos e infracciones al derecho internacional humanitario; complementos a la perspectiva de la ONU. Pap. Polit. Vol. 13 No. 2, Bogotá.

Wenceslau de Morães: acculturation between ideals and life experiences

Wenceslau de Morães: fusão cultural entre manutenção e mudança

Joaquim Filipe Peres de Castro¹

Universidade Fernando Pessoa – BRASIL

ABSTRACT

Acculturation is often a complex and contradictory phenomenon. The Morães's work and life reported it. At individual level, Morães reported a fusionist life during nationalist and colonial times. However, at social level he preferred a reduced cultural relationship among Japan and Westerns, in order to maintain the Japanese culture. The Morães's attitude also reported the current limits of the multicultural model, because contact led to changes, and not only to cultural maintenance. It unveiled also the limits of assimilation, because Japan imitated, but maintained its culture. The contradictions reported that the dilemma about cultural contact and change was unsolved, and the current article did not provide a major solution for aggressive relationships. However, the article stated that Europeans should be reported on the position of who is learning a second culture in order to build a common Global History.

Key words: acculturation, fusion, multicultural, Wenceslau de Morães, assimilation.

RESUMO

A aculturação é usualmente um fenómeno complexo e contraditório. O trabalho e a vida de Morães reportaram essas características. A nível individual Morães revelou uma vida de misturas num tempo nacionalista e colonial. No entanto, a nível social Morães preferiu uma relação mínima entre o Japão e os ocidentais, a fim de preservar a cultura japonesa. A atitude de Morães também reportou os limites do modelo multicultural, pois o contato conduziu a mudanças, e não apenas à manutenção cultural. Ele também revelou os limites da assimilação, porque o Japão imitou outras culturas, mas manteve a sua. As contradições reportam que o dilema entre o contato e a mudança cultural não foi resolvido, sendo que este artigo não forneceu uma solução para as relações agressivas. No entanto, o artigo afirmou que os europeus devem ser reportados na posição de quem aprende uma segunda cultura, a fim de construir uma História Global.

Palavras-chave: aculturação, fusão, multicultural, Wenceslau de Morães, assimilação.

1 Doutorado em Ciências Sociais com especialidade em Psicologia. Investigador responsável pelo projeto de investigação intitulado, "A possibilidade de uma segunda cultura — Estudo sobre o conceito de aculturação a partir do caso dos portugueses em França", o qual decorre no Centro de Estudos das Minorias (CENMIN) na Universidade Fernando Pessoa.

Email: titodecastro@hotmail.com

Introduction

It is acknowledged that culture is done by acculturation, innovation, and cultural diffusion. In the current article, acculturation was approached as learning a second culture (Powell, 1880; Rudmin, 2009). Acculturation was considered as a dynamic process of cultural creation, because cultural maintenance and changes are occurring at the same time. In the current article, acculturation was also approached as a two-way process of cultural exchanges and changes (Kramer, 2000; Simons, 1901). Acculturation may be considered as a cause and as an effect, because it is a complex phenomenon (Morin, 1990, 2003), and because it is surrounded by culture.

In 1938, Herskovits wrote that was necessary to describe both cultures in order to approach the acculturation phenomenon. Afterward, Mason (1955) complained that the North-American culture was doing a great effort to define ruled cultures, regardless that the pervasive Anglo-Saxon culture was portrayed without a precise cultural content. In 1957, Hallowell wrote that 'Despite the fact that in the well-known memorandum of Redfield, Linton, and Herskovits (1936), acculturation was conceived as potentially a two-way process, in practice, American anthropologists have investigated it as a one-way process.' (1957, p. 204). However, in the anthropological literature, there were exceptions, for instance, Freyre (1986/1933) described Brazil as a two-way and shared culture. The current article states that it is significant to report Westerns and Europeans learning second cultures, and the work of Morães matches on that aim.

208

According to Matsumoto (2002), Japan is often employed to establish cross-cultural comparisons (Benedict, 1946; Matsumoto, 2006; Nitobé, 1914/1904). However, Japan had and it has cultural diversity (Matsumoto, 2002; Matsumoto & Yoo, 2006). The idea for the current article appeared from life experiences and from previous works (Castro, 2008, 2011, 2014a, b, 2015, 2016a, b, c, d, e). Traveling and reading books reported the continuation of the Portuguese observations about Japan that were enduring for more than four centuries, regardless that Japan adapted and imitated other cultures.

The Portuguese (and the Jesuit) cultures were the first Europeans on intercultural contact with Japan (Gunn, 2003; Lidin, 2002). Luis de Fróis (1976, 1981, 1982, 1983, 1984/1594, 1993/1585, 2001/1564), Fernão Mendes Pinto (1989/1614), Jorge Álvares (1960/1547) and afterwards Wenceslau de Morães (1897, 1904, 1905a, 1905b, 1906,

1916, 1925) described Japan as very well-educated (by socialization), well-educated on manners (by enculturation), and developed (often by acculturative imitation). There was a gap of 300 years among the Álvares, the Fróis, the Fernão Mendes Pinto and the Wenceslau de Morães narratives. However, their descriptions of the Japanese culture were similar. Consequently, it is possible to conclude that those Japanese cultural features lingered.

Acculturation is sometimes responsible for standardize cultures. However, Japan offers a different point of view (Matsumoto, 2002, 2006), because it maintains its cultural features, regardless cultural adaptation. The Japanese cultural maintenance reports the breakdown of the assimilation model. It is important to state that, regardless the Japanese adaptation and cultural maintenance, it does not mean that all cultures are under the same acculturation pattern. It is also important to state that many cultures disappeared and hundreds are disappearing.

Besides to be a complex phenomenon, acculturation is often contradictory. Navas et al. (2005) approached acculturation among its ideals and real behaviors. Earlier, Myrdal (1944) described the American dilemma, which was already present on the DeTocqueville (2002/1835) description of the American democratic system. The egalitarian ideals were contradicted, due to the discriminatory behavior.

Cultural contact leads to change, and reactions to changes may be aggressive and grounded on social dominance attitudes and behaviors. The current article is not providing a single remedy for aggressive intercultural relationships. It is stating that often acculturation leads to fuse cultures, regardless that sometimes individuals are idealizing different attitudes regarding acculturative changes. Wenceslau de Morães's life and books are reporting the contradiction between ideals and real behaviors.

Social dominance should be placed outside intercultural relationships, promoting a shared and Global History and a culture of peace. It is important to remember that the Western colonial power led to brutal cultural changes on colonized cultures. Furthermore, the current globalization process is causing quick changes everywhere, and recent Western demographic changes (Case & Deaton, 2015) are leading to racism and to intercultural violence (Richeson & Sommers, 2016). In the USA the white majority will be a minority and the white middle-class has often worse health (Case & Deaton, 2015) than the first

generation of immigrants, reinforcing the immigrant paradox (Marrakides & Coreil, 1986; Rudmin, 2003b). The current multicultural model praises cultural maintenance. However, this article states that it encompasses a main contradiction, because contact drives to change, and not only to cultural maintenance. Morães's work is useful to remind readers that culture is done by fusion at individual and collective levels. Morães, regardless his contradictions connected to social dominance, reported to learn a second culture. This article combined different realities, i.e., the evolution of the acculturation concept and the Morães's work and life. However, both realities are pointing out to a shared and common culture that is done by acculturation, and to the need of tolerance and peace on a globalized planet.

1. Brief description of Wenceslau de Morães life

Wenceslau José de Sousa de Morães (1854-1929) born in Lisbon, Portugal, and died in Tokushima, Japan. He was a soldier, Portuguese Consul in Kobe and Osaka, and a writer who lived in Mozambique, Macau (China) and mainly in Japan. Wenceslau de Morães was often compared with Lafcadio (1892), because both writers lived and described Japan for long, during the Meiji Period. Wenceslau de Morães can be described as an orientalist, but not in the sense provided by Said (1978). In Macau, Morães married a Chinese female called Atchan. In 1912, he resigned from his position as Portuguese Consul in Kobe and moved to Tokushima, home city of his Japanese first wife, Fukumoto Yone. In Tokushima, he lived with Yone niece. Gradually, he reduced the relationships with the Portuguese culture (Janeira, 1966, 1970), and converted to Buddhism. Today, there is a small museum in Tokushima dedicated to him. In Portugal Wenceslau de Morães was considered as an exotic writer, maybe because of his sexual life with two Japanese females from the same family. Sexuality played a role in what was considered exotic (Hall, 1992; Said, 1978). It is important to state that Wenceslau de Morães was also considered exotic, because of his ambiguous ethnic identity (Janeira, 1966, 1970).

2. The definition of the acculturation concept

The acculturation phenomenon is defined by its main dimensions: intercultural contact, mutual interactions among different cultures (Bourhis, Moise, Perreault & Senécal, 1997; Redfield, Linton & Herskovits, 1936), by learning a second culture (Powell, 1880; Rud-

min, 2009), and by cultural changes at individual (Graves, 1967) and collective levels (Malinowski, 1958; Redfield, et al., 1936). On the definition of the acculturation concept, it is important to take into account that cultural change may drive to reformulate the cultural legacy (Barth, 1969), because acculturation is a dynamic process of cultural creation (Boas, 1982/1940; Malinowski, 1958). It is also important to take into account that acculturation is regulated by motivations and that they are often antagonistic and asymmetric.

2.1 The main models to approach the acculturation phenomenon

Arends-Tóth and Van de Vijver (2006) stated that the acculturation approach has three models; assimilation, multicultural and fusion. Castro (2012, 2014a, b, 2015) added the intercultural model, and it is supposed to be related to the Francophone cultural legacy (Meer & Modood, 2012; Taylor, 2012). According to Castro (2014a, b, 2015), on the assimilation model, the minority culture is expected to disappear. The mutual learning will not be reported on the expected outcome, because the minority will be completely assimilated. The European assimilation policies, during the 19th century, the Chicago School conceptualization (Park, 1928), and the theory of (Gordon, 1964) are examples of the assimilation model.

In the multicultural model, the minority culture is expected to get cultural adaptation, maintaining at the same time its own culture (Berry, 2001). On the multicultural approach, just the minority is described as learning, and both cultures are only interacting with the larger society. The WASP culture (White, Anglo-Saxon and Protestant) and the Berry Model (2001) are examples of the multicultural approach.

On the fusion model, there is interaction, mutual learning among different cultures, and there are still cultural mixtures (Herskovits, 1938; LaFromboise, Coleman & Gerton, 1998; Simons, 1901), which will produce a new culture with internal diversity (Bastide, 1971, 1973; Castro, 2012, 2014a, b, 2015, 2016a). The Freyre (1986/1933; Rudmin, et al., 2016) and the Ortiz (1995/1940) theories and the policies of Alexander the Great (Simons, 1901) are examples of the fusion model.

On the intercultural model at private and individual levels, the minority may change or maintain its cultural legacy, because of the *laissez-faire* point of view. However, the minority at the public level is ex-

pected to get adaptation regarding the majority culture, for instance, at labor and educational domains. At the institutional level, the interaction among different cultures is reduced. The universalistic values of the French Republic can be an example of the model, because those institutional values are not expected to change, due to the minority agency. According to Taylor (2012), the intercultural model entails interaction, and the multicultural does not. The concept of acculturation is under evolution. Now, it is still necessary to contextualize the concept, and how it was approached on the current article.

2.2 Acculturation as a two-way learning process of cultural exchanges and changes

Acculturation may be conceived as an effect of human migrations, exchanges (McGee, 1898), colonization and wars, due to intercultural contact among different cultures. It may be also conceived as a cause, because it creates cultures, which are transmitted over generations. In addition, culture and historical backgrounds are shaping the reactions (attitudes, behaviors) regarding acculturative changes, in a similar way that national policies (Taft, 2007) are shaping the reactions regarding immigration (Bourhis, et al, 1997; Coenders, Lubbers, Scheepers & Verkuyten, 2008).

212

Since the Palaeolithic and the Neolithic that cultural interaction among different cultural groups leads to acculturation, and it creates cultural and ethnic diversities (Coppens, 2012; D'Errico, et al., 1998; Gronenborn, 2003; Pääbo, 2013). The word and the acculturation approach were coined on the Western culture by Powell (1880). However, the phenomenon is universal and tolerance is not exclusive of the Western liberal thought. For example, the Syrian Umayyad Caliphate in Iberian Peninsula reported the three main monotheist religions living on the same territory (Christie, 2006; Glick & Pi-Sunyer, 1969).

Anthropology started concerned with the origin of culture. The first explanation was the evolutionist. Later, it appeared the concept of cultural diffusion (Barnard, 2004; Eriksen & Nielsen, 2013; Deliège, 2013). The concept of acculturation appeared later, and it was connected with learning a second culture (Powell, 1880). The concept of acculturation was concerned about intercultural contact and changes in unfamiliar cultures, so it is concerned with acculturation as an effect. Evolutionist and diffusion approaches were connected with acculturation as a cause of culture.

Some anthropologists were concerned with minority cultural maintenance, non-violence and discrimination (Chamberlin, 1905). Yet, other researchers did not and sometimes they were working for colonial administrations (Bateson, 1935). Consequently, the acculturation concept gained an ambiguous meaning connected to Western colonization (Grenon, 1992; Rudmin, Wang & Castro, 2016). On the French literature, for instance, the concept was almost dismissed, because of its colonialist origin (Brégent, Mokoukolo & Pasquier, 2008; Sabatier & Boutry, 2006). According to Westphal-Hellbusch (1959), Germans anthropologists took a similar position.

Another consideration about intercultural relationship is connected with the reaction regarding contact. Perhaps, on the Western culture, the first written reaction belonged to Plato (Rudmin, 2003a). Besides to be a two-way learning process of cultural exchanges and changes, acculturation is complex, and it is not possible to find out a single pattern. The Western European colonialism (Hobsbawm, 1977) praised assimilation or separation regarding the ruled cultures, and rarely praised fusion (Detocqueville, 2002/1835; Castro, 2015, 2016c, d, e; Freyre, 1986/1933; Myrdal, 1944; Simons, 1901). Later, the civil rights movement drove to the preference for the multicultural model (Glazer, 1997). So, different cultures living in the same territory (diversity), relative tolerance, and the majority concern about the minority integration. On the multicultural approach, integration means that the minority is learning the majority culture and at the same time is maintaining its culture (Berry, 2001). For this reason, the multicultural approach entails a main contradiction, because it presumes cultural maintenance, regardless the minority adaptation. It is possible to find out different patterns of acculturation in the literature and over time and space. However, the common characteristic is that culture and acculturation are done by fusion of cultural features.

2.3 Complexity and diverse patterns

The word acculturation was coined, in the 19th century, possibly by Powell (1880). However, the appraisals about additional cultures, about intercultural relationships and their cultural changes are inner to intercultural contact (Barth, 1969). On the Western culture Herodotus (Redfield, 1985), Posidonius and later Strabo wrote about barbarians, e.g., Celts and Jews (Bloch, 2004; Buchsenschutz, 2004; Webster, 1996). The Roman Empire had the military power (Roux, 2004), although it was under the Hellenic influence. The Helleni-

zation of Rome was closer to fusion than to assimilation (Simons, 1901). Castro (2014a, b, 2016a) provided also a different point of view, because the Portuguese, during the 16th century, were a minority who tried to change the Japanese majority.

In the anthropological literature, it is possible to find out fusion. Tax (1941), Vogt (1955) and Polgar (1960) described the multicultural model. However, the common element among their descriptions is that fusion was previous to the multicultural outcome. In turn, Lesser (1933) and Spicer (1954, 1958) reported two-way of intercultural influences. Herskovits (1967) and Bastide (1971) reported how the Afro-Americans were not in a passive attitude regarding European rulers. Therefore, in the past, researchers accomplished robust studies and those works deserve attention (Leal, 2011).

The complex and contradictory nature of the acculturation outcomes can be reported by the American dilemma, which was described by Myrdal (1944). On the WASP culture, assimilation was the main ideal, and in a lesser degree fusion (DeTocqueville, 2002/1835). However, Myrdal (1944) reported a clear separation among cultures. In fact, the Afro-Americans and the Indigenous minorities were discriminated. Afro-Americans were acculturated to the WASP culture, yet their new ethnic identity was not validated by the dominant group. Therefore, no model described accurately the reality, because assimilation did not occur, but the multicultural cultural maintenance also did not occur, because Afro-Americans changed their original cultural features. The outcome was fusion, even because the majority also changed, for instance, by jazz (Merriam, 1955).

214

3. Methodology: an emic approach

The complexity of the acculturation patterns guided the current research to the etic and the emic topics. Cross-cultural Psychology aims often to universalize its theories and its empirical works, doing an etic approach (Pike, 1954). However, in turn, the emic approach does not aim to generalize (Brislin, 1976). The current research did an emic approach, because acculturation was considered as a very complex phenomenon.

In a broader context than Cross-Cultural Psychology (Osgood, 1967), it is possible to state that to accomplish universality, it is necessary that all cultures should have agency, participation, and debate about what is universal in order to develop a common public sphere (Haber-

mas, 1991). The postmodernist thought goes further than Habermas, because it puts the emphasis on the impossibility to translate cultural content among cultures (Bhabha, 1994). In turn, Spivak (1988) speaks about the necessity of learning with subaltern (discriminated) people.

3.1 Reasons to apply the work of Wenceslaus de Morães

The current research employed the work of Wenceslaus de Morães as a primary source (Ember & Ember, 2009). The Wenceslaus's works (1897, 1904, 1905a, 1905b, 1906, 1916, 1925) have more than one century, Hence they make possible to understand the intercultural relationships beyond the current concerns (Fukuyama, 1992; Huntington, 1996), and at the same time the research will be rooted in them. The author of the present article came from Psychology. However, he considered that History and Anthropology can provide a distant point of view regarding the present topic without dismissing social dominance (Sidanius & Pratto, 1999), ethic concerns and a culture of peace (Christie, 2006).

Psychological research (Finkel, Eastwick & Reis, 2015; Makel, 2014; McGuire, 1973; Simmons, Nelson & Simonsohn, 2011) and particularly acculturation research are facing many problems, and the past can provide partial solutions to the present (Bowskill, et al., 2007; Burman 2007; Cresswell, 2009; Ozer, 2013; Rudmin, 2003a, b, 2009; Rudmin, et al., 2016; Schwartz & Zamboanga, 2008).

Another reason to employ the work of Morães is placed on his lesser ethnocentric point of view. Morães learned more and more the Japanese mindset. He reported two main features of the anthropologic work. The first one is to be alone in a strange cultural environment. The second one is to participate, to observe and to describe it as an outsider (Bernard, 2006; Malinowski, 1958; Mauss, 1926). The point of view of Wenceslau de Morães is close to Montaigne (n/d/1595), because both praised who were different.

On the beginning of the 20th century, Morães worked as a key-informant for the Portuguese culture, because his intercultural contact and learning a second culture (acculturation) enlarged the Portuguese knowledge about the humankind. He was placed on a middle point, being bicultural in the sense of fusion, which gave a sense of ambiguity in a time of nationalistic identities. Morães was not a unique case in the Portuguese culture, for instance, Lévi-Strauss (1998) wrote that

the small book of Luis de Fróis (2001) was the best example of the Proto-Anthropology. Morães had the so-called Portuguese plasticity to learn second cultures (Almeida, 2004; Castro, 2014a, b). According to Gilberto Freyre (1954, 1961, 1986/1933), Fernão Mendes Pinto was the paradigm of the Portuguese plasticity (Souza, 2000). Morães also had cultural empathy, because the book *O culto do chá* (Morães, 1905) was written one year before the classic of Okakura (1906). The book of Okakura (1906) established a cross-cultural comparison regarding the Western culture, and it became a classic of the Japanese thought.

The analyzed works of Morães were *Dai-Nippon, O grande Japão* (1897), *Cartas do Japão I: Antes da guerra - 1902-1904* (1904), *O culto do chá* (1905a), *Cartas do Japão II, Um ano de guerra - 1904-1905* (1905b), *Paisagens da China e do Japão* (1906), *O bon-odori em Tokushima, caderno de impressões íntimas* (1916), *Relance da alma japonesa* (1925). The Morães works were ranging from 1897 to 1925, covering 28 years. So, he wrote about Japan for longer than Lafcadio (1892), and longer than the brief voyage of Loti (1888). The books of Morães were written in a journalistic style, and they were descriptive, but they were written in an intimate way (Morães, 1897).

216

3.2 Applied techniques

The empirical work was qualitative (Bernard, 2006), and it employed content analysis (Allport, 1942; Krippendorff, 2004). On Cross-Cultural Psychology, according to Ward (2001), the main topics on the acculturation research were attitudes, ethnic identity and coping (distress versus eustress). On the current paper attitudes (regarding intercultural relationships and acculturative changes) and ethnic identity were analytical codes employed in the content analysis. Other codes were immigration, imitation, and colonial relationships.

The first sampling started with literature review. When content analysis works with documents, they have to be chosen, doing samples. The researcher chose books of Morães which were available on PDF files. Firstly, the works of Morães were under one first analytical reading. Afterward, the researcher came back to documental sampling, rewriting data by the codes, and reading another time the books by the year of publication. The analyzed data were reduced to manageable and to representative transcriptions until it reached saturation (Krippendorff, 2004). Transcriptions were not translated and added to the current

article. Afterward, it was checked out the different content from each code. Later, it was checked out the associations among codes (Neuendorf, 2002; Smith, 2000), and their implications for the acculturation concept (Goulding, 2002). The works of Morães have more than one more century; hence it is necessary to contextualize them.

3.3 Historical contexts from today and from the time of Wenceslau de Morães

It was necessary to contextualize the research in order to establish diachronic comparisons and to understand the work of Morães, according to the current days. Nowadays, the world is facing climate changes (Lovelock, 1972), it is threatened by nuclear war, and economic exhaustion (Cohen, 2015; Passet, 1979). The economic production is accomplished more and more by robots and by computers (Stiegler, 2015).

The world is interdependent, and it has several major cultural centers. Nowadays, there is a burst of information (Serres, 2012; Stiegler, 2015), and there are easier communications (Hobsbawm, 1995). At the time of Morães newspapers were the main source of information, and television and internet were absent. The geographic knowledge about the planet was completed at the Wenceslau de Morães time, and it started to be globalized. However, time was slower. For instance, letters from Kobe were passing from Vancouver, and they took 30 days to reach Lisbon (Morães, 1904). The perception of space also changed, today the current point of view about the planet includes the regard from outside, and it is observed as an ecosystem (Morin, 2003).

At the time of Morães, Portugal was a monarchy, and a fragile empire (Morães, 1904). The Portuguese industrial development was scarce and Portugal would not dispute with other empires. Morães described some of the Portuguese Asian colonies; East-Timor as wild, and Macau as abandoned and under the influence of Hong Kong. At the time of Morães, industrial and technological changes were perceived aside from the current ecological exhaustion. There was a real belief in progress (Hall, 1992). The colonial relationships should be regarded under that reality. Europeans and Westerns were dominating the course of development. Today, the planet is full of non-places (Augé, 1995), so places without significance and mere locals of passage. Yet, on the Wenceslau de Morães's time, it was populated by nationalistic spaces and identities. Today, the ethnic identity is intertwined (Serres,

2012) and it is formulated beyond the tribe, the family and the State (Bauman, 2004; Lyotard, 1988; Maffesoli, 2014).

Another topic connected with acculturation (learning) and with nationalism was mass education or socialization. In the 19th century, mass education was needed to create national identities. Mass education reduced national diversities and Western colonies were also acculturated by socialization.

History was produced by the point of view of the winners (Goody, 2006). However, today it is necessary to add the point of view of the losers (Goody, 2006; Castro, 2016b). Today, there are more and more persons with double and even with several cultural backgrounds. It may drive to a global historical narrative. Global History (Gruzinski, 1999, 2004; Maalouf, 1999; Subrahmanyam, 2004, 2012) can provide a shared narrative, because it can work as a symbolic artifact (Hughes, 1987; Vygotsky, 1978/1930), and it can still offer a lesser ethnocentric point of view.

4. Empirical outcomes

4.1 Morães's attitudes regarding acculturative changes and intercultural relationships

218

In the current article, it is important to state that violence and discrimination are approached taking into account the work of Elias and Scotson (1994). Violence and discrimination may change according to who is the 'established' and according to who is the 'outsider' at a certain moment and territory. Moreover, it is possible that there are several social actors, and their power positions may change (Foucault, 1966, 1980). Postcolonial and postmodern studies displayed the relationship between power and culture (Bhabha, 1994; Hall, 1992, 1996; Said, 1978; Spivak, 1988). However, Japan was never colonized or dominated by Europeans.

According to Ward (2001), in Cross-Cultural Psychology attitudes are one of the three main topics on the acculturation research. According to Morães (1897, 1905a, 1925), Japan would be separated from the rest of the world. According to him, buy and sell was the best way (and unique) to establish an intercultural contact. Taking into account the pervasive Berry Model (2001), Morães preferred the separation attitude. However, the Berry Model (2001) is assigned for minorities, and the Japanese were a dominant cultural group.

According to Morães (1904, 1905a, b), cultural diversity would be maintained by trading, because it entailed a reduced intercultural relationship. He thought that each culture and civilization should maintain their cultural traits untouched. The Morães attitude seems to be alike the Bhabha (1994) point of view, because, according to the latter, the essential difference should be maintained. However, both authors did not answer to the contradiction. The contradiction appeared due to the increasing intercultural contact. Furthermore, in fact, trading shaped the Japanese cultural changes, and it drove to an aggressive nationalistic reaction. The pervasive multicultural Berry Model (2001) is also contradictory, because it presumes the minority cultural adaptation, but at the same time, it presumes the minority cultural maintenance.

4.2 Imitation as cultural creation

Rudmin (2009) stated that imitation is a main way to learn a second culture, besides getting information, mentoring and instruction. Castro (2014a; b) added rational disputation or arguing, curiosity, observation, listening, reading, traveling and the use of information technologies (Castro, 2016b) as ways to learn a second culture.

219 Morães (1905b) called the Japanese imitation of nationalization, because the Japanese adapted outsider cultural features and sometimes they improved them. The Japanese imitation was a cultural feature already present on the books of Fernão Mendes Pinto and Fróis. Morães (1905a) perceived the Japanese imitation was as a positive feature and almost genetic determined. Yet, imitation was often perceived with prejudice, because who was imitating was not considered as culturally active and creative. However, Tarde (1903) stated that imitation was the main mechanism to explain the origin and innovation of culture, ‘. . . imitations are modified in passing from one race or nation to another. . . ’ (p. 22). According to Tarde (1902, 1903), imitation drives to difference, and not only to repetition. He influenced the works of Bandura and Deleuze. Deleuze wrote that imitation is a, ‘. . . process of repetition understood as the passage from a state of general differences to singular difference . . . ’ (Deleuze, 1994, p. 76). Imitation is maybe the main mechanism that explains the Japanese adaptation and at the same time cultural maintenance. Imitation worked by fusion, and it drove to cultural maintenance, changes and also to diversity.

4.3 Ethnic identity

The end of the 19th century and the beginning of the 20th century

were nationalistic times. Globalization was increasing by imperial and industrial interventions (Clastres, 1974; Hobsbawm, 1977, 1995; Scott, 2009). Race was still a concept and a discursive apparatus, and afterward, it was replaced by the notion of ethnic identity (Lévi-Strauss, 1952).

The ethnic identity is dynamic (Barth, 1969; Phinney & Ong, 2007), and it is a construction over the entire lifespan, and it is also a multidimensional construct that refers to the individual identity or sense of self as a member of an ethnic group. The concept of ethnic identity has three main dimensions. The first dimension is the self-categorization. However, it can be ascribed by other persons or groups. The second dimension is a subjective sense of belonging to the ethnic group, and it is measured by positive or negative direction towards it. The third and main dimension is its development by the exploratory behavior (Phinney & Ong, 2007).

As was mentioned previously, Morães reported as ambiguous ethnic identity. He was taking more and more the Japanese ethnic identity. He married outsiders, converted to Buddhism, learned extensively the Japanese culture by exploratory behavior. Furthermore, he was working as a kind of key-informant for the Portuguese culture.

In the works of Morães, the ethnic identity appeared, because of phenotypes features. Europeans were described and caricatured as blond and red (Barth, 1969; Morães, 1904). He preferred the Japanese ethnic identity. He especially praised the Japanese female in comparison to the European, regardless that he felt discriminated and even racism (Morães, 1897). For instance, he wrote that he was more discriminated than the Chinese persons living in Japan after the First Sino-Japanese War (Morães, 1897).

On the books of Morães, ethnic identity and race were connected with the world competition, and, according to Morães, whites (Western Europeans, North-Americans, and Russians) would recognize that another race performed better than them, i.e., the Japanese. He approved the opinion of Herbert Spencer (Morães, 1905b; Spencer, 1855, 1873), and recommended a separation or segregation attitude regarding Westerns. The English author considered the biological mixtures among Japanese and Westerns as dangerous, and Morães shared that point of view. Therefore, Morães was not sharing the fusion theory of Freyre (1986/1933). It is important to notice that historically the social Darwinism of Herbert Spencer was employed by

Shigetake Sugiura to justify the Japanese superiority.

Morães (1905a) offers a lesser ethnocentric point of view than most of orientalist writers. However, there are contradictions in his narrative, and most of them are related to the social dominance position in the World competition. Portugal had colonies in Asia, i.e., Macau (China), Goa (India), and East-Timor. However, Morães did not declare that the Portuguese colonies should be decolonized. Furthermore, Morães did not provide attention to the Japanese minorities, e.g., the Ainus. Wenceslau de Morães stated that they would disappear (Morães, 1905b). Morães also mentioned another minority; Burakumin (Morães, 1897). However, in fact, Burakumin were not an ethnic minority, because they were discriminated due to their socioeconomic status (Rudmin, 2009). Hafu, i.e., biracial persons were not also praised by Morães. Finally, people from Okinawa were described under the Japanese nationalistic values and power. Therefore, Morães replaced the European by the Japanese power, and he did not offer a valid decolonization. Morães justified the Japanese invasion of Korea and Manchuria by the social dominance position on the humankind competition. He perceived inferior and superior races, maybe because of the humankind competition, and because industrial development and social evolutionist were connected.

Morães praised cultural diversity, as today the multicultural approach preferred it. However, both attitudes are favored reduced intercultural relationships. The multicultural Berry Model (2001) entailed a major contradiction, because contact and learning a second culture were presumed that they did not change the minority culture. A similar contradiction was present on Morães. The question about cultural contact and changes is unsolved. According to Morães, peace would be reached just by trading. However, trading was an important part of the imperial competition. Theories should be adapted to reality and not the opposite, as Touraine wrote, 'The absolute multiculturalist hypothesis is as absurd as that of the cultural homogeneity of a city or country. Intercultural relations are the only reality - and they are what need to be studied, from trampling over the Other to cultural mixing.' (Touraine, 2007, p. 153). The intercultural conflict appeared due to contact. Intercultural conflict may be independent of learning a second culture. For instance, Afro-Americans were assimilated at many domains; however, they are still separated and discriminated. Morães reported a contradiction between his ideals and life, because his own ethnic identity was fused. However, he preferred and praised

minimal intercultural contact for the Japanese culture.

4.4 Colonial relationships

At the time of Morães, the Western empires gained their maximum extension, and Japan was the first non-Western country in the globalized competition. Wenceslau de Morães perceived strategic topics. He understood the importance of war connected with political and economic issues (Clausewitz, 1943/1832). Morães justified the modernization and the militarization of Japan (Morães, 1897) in order to avoid the Western powers. According to Moisi (2009), fear and humiliation are some of the main emotions that are driven foreign policies. In the Japanese case, and according to Morães, fear shaped the Japanese modernization and sense of ethnic and cultural superiorities. However, as Adler (1925) wrote, often the complex of superiority hides a complex of inferiority, and both are connected and overlapped. Therefore, Japan was under a quick modernization, yet it drove to a psychological regression. As Okakura (1906), Morães (1905a, b) thought that the Japanese acculturation and modernization were Western faults. The escalating Japanese social dominance was described as prone to drive to decolonization. According to Morães (1897, 1904, 1905a), the occupation of Taiwan and later of Korea and Manchuria (against Russia) was justified by the Japanese decolonization mission (Morães, 1897). Today, it seems a contradiction. However, Morães did not perceive it, maybe because humankind was in a permanent social dominance competition. The Morães attitude (and the Japanese victimization and blaming other cultures) drove to splitting and projecting. Therefore, to maladaptive defense mechanisms (Freud, 1936) of the paranoid-schizoid position (Klein, 1946). Peace, in the words of Morães, would arrive by limiting the intercultural relationships (just trading). However, as Morães himself reported, the modernization of Japan drove to intense cultural changes, and Morães did not perceive the contradiction.

222

4.5 Immigration

Wenceslau de Morães perceived immigration as a dreadful phenomenon, his position may be perceived as conservative, and far-away from the current humanistic thought (Eco, 2000). However, at the end of the 19th century and at the beginning of the 20th century, the immigration topic was connected with international crime and socioeconomic inequality. In Europe maybe one of the first efforts to control immigration was the Aliens Act of 1905, and it was connected

to international crime (Knepper, 2010). Moreover, in Asia, the traffic of coolies was compared with slavery, because often coolies were illegal and forced (Morães, 1897, 1905a, 1916), and it encompassed persons with low education and low socioeconomic status.

According to Morães (1905b), immigration was an economic problem at two levels. Firstly, it was a consequence of social and economic inequalities at national level (Castro, 2008, 2011). Secondly, at international level countries were engaged in human traffic (Morães, 1897, 1905a, b). Macau and mainly Hong Kong were engaged in immigration traffic and Hong Kong on the opium traffic.

Immigration was also connected to the ethnic identity topic, mainly because Morães praised Spencer and both preferred the separation attitude regarding Westerns, and both disliked the biological mixtures. Morães took the Lamarck ideas about adaptation, he stated that each folk had the own natural environment, thus to live in another natural environment would be dangerous. The opinions of Morães are the advantage to remember readers that immigration may be tricky at national and international levels, aside from the current binary speech (good or bad phenomenon) about the topic.

5. Conclusions and suggestions

Morães provided a lesser ethnocentric point of view than most of orientalist writers, and he reported to learn a second culture. The works that were approaching Westerns and Europeans learning second cultures were uncommon (Castro, 2014a, b, 2015; Geschke, Mummendey, Kessler & Funke, 2010; Rudmin, Villemo & Olsen, 2007; Rudmin, et al., 2016). Willems (1944) and Hallowell (1957) were some of the exceptions on the American Anthropologist.

Richeson and Sommers (2016) reported recent demographic changes in the USA; the white majority is expected to be a minority. After the civil rights movement, the assimilation model was almost dismissed and was replaced by the multicultural model (Glazer, 1997). The multicultural model praises the minority cultural maintenance. However, it implies the existence of the larger society and also encompasses reduced intercultural interactions, which were already present in the North American culture (DeTocqueville, 2002/1835; Myrdal, 1944). In Europe, the demographic changes are also taking place. The European or white majority reaction should be understood as a customary reaction regarding cultural changes and outsider cultures. However, Western responsibilities on colonization should be remembered.

Power positions may change (Foucault, 1980) among cultural groups. Yet, violence and discrimination should be absent in intercultural relationships. The limits of the current liberal tolerance should be placed on discrimination, violence, and asymmetric power relationships. At the United Nations, Lévi-Strauss (1952) stated that the race topic encompassed a deeper problem, i.e., the difficulty to live together.

As was stated at the outset, acculturation is often a complex and contradictory phenomenon. The Morães's work and life are reporting it. At the individual level, Morães reported a bicultural and fusionist life during nationalistic and colonialist times. However, at the social level and on his books, he preferred a reduced cultural relationship among Japan and Westerns, in order to maintain the Japanese culture and global diversity. The current article reported several contradictions placed on the Morães books, mainly on attitudes regarding changes, ethnic identity, and colonial relationships. Morães's contradictions are connected to social dominance, even because the reduced Japanese behavior regarding other cultures drove in fact to violent relationships. The Morães's attitude revealed the current limits of the multicultural model, because contact led to changes, and not only to cultural maintenance. It also revealed the limits of assimilation, because Japan imitated other cultures, but maintained its culture. Furthermore, the current article did not provide a single and final solution for intercultural conflicts and for conflicts driven by acculturative changes, contact, and cultural distance. Acculturation is a dynamic process of cultural creation, and concerns about the own cultural changes are usual and reasonable (if one culture is not aggressing another culture).

224

Perhaps, another effect of globalization, besides the Western demographic changes, will be Global History, a global narrative, because today there are more and more people with several socialization processes. Global History would work as a common framework with respect to diversity and by cultural differences. It is also important to approach Westerns and Europeans learning second cultures, as Morães did. Finally, it is important to state that there is no single pattern of acculturation and that there is no better or worse acculturative preference.

Fecha de recepción: octubre 2016

Fecha de aprobación: enero 2017

REFERENCES

Adler, Alfred. 1925. *The practice and theory of individual psychology*. London: Routledge & Kegan Paul.

Allport, Gordon. 1942. *The use of personal documents in psychological science*. New York: Social Science Research Council.

Almeida, Miguel. 2004. *An earth-colored sea: "Race," culture, and the politics of identity in the postcolonial Portuguese-colored sea*. Oxford, UK: Berghahn Books.

Álvares, Jorge. 1960. "Informação". In Adelino. Calado (ed.), *Livro que trata das cousas da India e do Japão*, Vol. XXIV. Coimbra: Boletim da Biblioteca da Universidade de Coimbra, 99-112. Originally published in 1547.

Arends-Tóth, Judit, and Van de Vijver, Fons. 2006. "Issues in conceptualization and assessment of acculturation". In Marc, Bornstein, and Linda, Cote (eds.), *Acculturation and parent-child relationships: Measurement and development*. Mahwah, NJ: Erlbaum, 33-62.

Augé, Marc. 1995. *Non-places: Introduction to an Anthropology of supermodernity*. London: Verso.

225

Barnard, Alan. 2004. *History and theory in Anthropology*. Cambridge: Cambridge University Press.

Barth, Fredrik. 1969. *Ethnic groups and boundaries. The social organization of culture difference*. Oslo: Universitetsforlaget.

Bastide, Roger. 1971. *As religiões africanas no Brasil*. São Paulo: Pioneira.

Bastide, Roger. 1973. "Les relations raciales en Amérique anglo-saxonne et en Amérique latine". *Académie des sciences d'outre-mer* 33, 215-229.

Bateson, Gregory. 1935. "Culture contact and schizmogogenesis". In *Steps to an ecology of mind; collected essays in Anthropology, Psychiatry, Evolution, and Epistemology*. London: Jason Aronson, 71-82.

Bauman, Zygmunt. 2004. *Amor líquido: Sobre a fragilidade dos laços humanos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.

Benedict, Ruth. 1946. *The chrysanthemum and the sword: Patterns of Japanese culture*. Boston: Houghton Mifflin Company.

Bernard, Russell. 2006. *Research methods in Anthropology: Qualitative and quantitative approaches*. Lanham, MD: Rowman & Littlefield Publishers.

Bhabha, Homi. 1994. *The location of culture*. London: Routledge.

Bloch, René. 2004. "Posidonian thoughts ancient and modern". *Journal for the Study of Judaism* 35, 284-294.

Boas, Franz. 1982. *Race, language, and culture*. Chicago: University of Chicago Press. Originally published in 1940.

Bourhis, Richard., Moise, Léna., Perreault, Stéphane, and Senécal, Sacha. 1997. "Towards an interactive acculturation model: A social psychological approach". *International Journal of Psychology* 32, 369-386.

Bowskill, Matt., Lyons, Evanthia, and Coyle, Adrian. 2007. "The rhetoric of acculturation: When integration means assimilation". *British Journal of Social Psychology* 46, 793-813.

Brégent, Martine., Mokoukolo, René, and Pasquier, Daniel. 2008. "Recherche et classification d'indicateurs d'acculturation à partir du contexte francophone". *Psychologie Française* 53, 51-69.

Brislin, Richard. 1976. "Comparative research methodology cross-cultural studies". *International Journal of Psychology* 11, 215-229.

Buchsenschutz, Olivier. 2004. "Les celtes et la formation de l'Empire romain". *Annales Histoire, Sciences Sociales* 59, 337-361.

Burman, Erica. 2007. "Between orientalism and normalization: Cross-cultural lessons from Japan for a critical history of psychology". *History of Psychology* 10, 179-198.

226

Case, Angus, and Deaton, Anne. 2015. "Rising morbidity and mortality in midlife among white non-Hispanic Americans in the 21st century". *PNAS* 112, 15078-15083.

Castro, Joaquim. 2008. *Os efeitos da aculturação no vaivém da emigração continental: Um estudo de caso em Melgaço*. Dissertação de mestrado não publicada, Universidade Fernando Pessoa, Porto, Portugal. [Unpublished Master Dissertation Universidade Fernando Pessoa, Porto, Portugal].

Castro, Joaquim. 2011. "Os efeitos da aculturação no vaivém da emigração continental: Um estudo de caso em Melgaço". *Revista Portuguesa de Estudos Regionais* 25/26, 67-76.

Castro, Joaquim. 2012. The Portuguese tile in the Rudmin Acculturation Learning Model: A fusion case. In L. Gaiser and D. Čurčić (eds.), *EMUNI, bridging gaps in the Mediterranean research space*. Conference proceedings of the 4th EMUNI Research Souk, 17-18 April. El. Knjiga/Portorož: EMUNI University, 618-625.

Castro, Joaquim. 2014b. O contexto da aculturação português através do modelo de Rudmin: do encontro intercultural com o Japão até ao Luso-Tropicalismo. *Actas dos Dias da Investigação na Universidade*

Fernando Pessoa. Porto: GADI.

Castro, Joaquim. 2015. Towards a Psychology of fusion in the acculturation phenomenon. *Actas dos Dias da Investigação na Universidade Fernando Pessoa*. Porto: GADI.

Castro, Joaquim. 2016a. "Acculturation in the Portuguese overseas experience with Japan: A Rudmin Model application". *Daxiyangguo: Revista Portuguesa de Estudos Asiáticos* 20, 89-120.

Castro, Joaquim. 2016b. "A aprendizagem duma segunda cultura e a identidade étnica dos indígenas brasileiros através duma rede social: estudo exploratório". *Religacion, Revista de Ciencias Sociales y Humanidades* 2, 75-94.

Castro, Joaquim. 2016c. A literature review on the Portuguese emigration literature and acculturation. *Actas dos Dias da Investigação na Universidade Fernando Pessoa*. Porto: GADI.

Castro, Joaquim. 2016d. "The contributions of Gilberto Freyre for the acculturation research". *The Portuguese Studies Review*, (In press).

Castro, Joaquim, and Rudmin, Floyd. 2016e, June. What can contemporary USA learn from the history of Portuguese imperial power in Japan and in Brazil? Paper presented at 39th Annual Conference of the International Psychohistorical Association, New York University.

Chamberlin, A. F. (1905). The contributions of the American Indian to civilization. *Proceedings of the American Antiquarian Society*, 16, 91-126.

Christie, Dan. 2006. "What is Peace Psychology the Psychology of?" *Journal of Social Issues* 62, 1-17.

Clastres, Pierre. 1974. *La société contre l'état*. Paris: Les Éditions de Minuit.

Clausewitz, Carl. 1943. *On war*. New York: Random House. Originally published in 1832.

Coenders, Marcel., Lubbers, Marcel., Scheepers, Peer, and Verkuyten, Maykel. 2008. "More than two decades of changing ethnic attitudes in the Netherlands". *Journal of Social Issues* 64, 269-285.

Cohen, Daniel. 2015. *Le monde est clos et le désir infini*. Paris: Éditions Albin Michel.

Coppens, Yves. 2012. *Le présent du passé au carré: La fabrication de la préhistoire*. Paris: Odile Jacob.

Cresswell, James. 2009. "Towards a post-critical praxis: Intentional sta-

tes and recommendations for change in acculturation psychology". *International Journal of Intercultural Relations* 33, 162-172.

Deleuze, Gilles. 1994. *Difference and repetition*. New York: Columbia University Press. Originally published in 1968.

Deliège, Robert. 2013. *Une histoire de l'anthropologie - écoles, auteurs, théories*. Paris: Éditions du Seuil.

D'Errico, Francesco., Zilhão, João., Michele, Julien., Mominique, Baiffier, and Pelegrin, Jacques. 1998. "Neanderthal acculturation in Western Europe? A critical review of the evidence and its interpretation". *Current Anthropology* 39, 298-311.

DeTocqueville, Alexis. 2002. *Democracy in America, Vol I*. Pennsylvania: The Pennsylvania State University. Originally published in 1835.

Eco, Umberto. 2000. *Cinq-questions-de-morale*. Paris: Éditions Grasset & Fasquelle.

Elias, Norbert, and Scotson, John. 1994. *The established and the outsiders: A sociological enquiry into community problems*. London: Sage Publications. Originally published in 1965.

Ember, Carol, and Ember, Melvin. 2009. *Cross-cultural research methods*. Lanham: AltaMira Press.

228

Eriksen, Thomas, and Nielsen, Finn. S. 2013. *A history of Anthropology: Second edition*. New York: Plutopress.

Foucault, Michel. 1966. *Les mots et les choses : Une archéologie des sciences humaines*. Paris: Gallimard.

Foucault, Michel. 1980. *Power/Knowledge*. Brighton: Harvester.

Freyre, Gilberto. 1959. *A aventura e rotina*. Lisboa: Livros do Brasil.

Freyre, Gilberto. 1961. *Portuguese integration in the tropics*. Lisbon: Tipografia. Silvas.

Freyre, Gilberto. 1986. *The masters and the slaves: A study in the development of Brazilian civilization*. Berkeley: University of California Press. Originally published in 1933.

Fróis, Luis. 1981. *História do japam, Vol. II*. Lisboa: Biblioteca Nacional. Originally published in 1594.

Fróis, Luis. 1982. *História do japam, Vol. III*. Lisboa: Biblioteca Nacional. Originally published in 1594.

Fróis, Luis. 1983. *História do japam, Vol. IV*. Lisboa: Biblioteca Nacional. Originally published in 1594.

Fróis, Luis. 1984. *História do japam*, Vol. V. Lisboa: Biblioteca Nacional. Originally published in 1594.

Fróis, Luis. 2001. *Tratado das contradições e diferenças de costumes entre a Europa e o Japão*. Macau: Instituto Português do Oriente. Originally published in 1564.

Fukuyama, Francis. 1992. *The end of history and the last man*. New York: Free Press.

Glazer, Nathan. 1997. *We are all multiculturalists now*. Cambridge: Harvard University Press.

Glick, Thomas, and Pi-Sunyer, Oriol. 1969. "Acculturation as an explanatory concept in Spanish History". *Comparative Studies in Society and History* 11, 136-154.

Goody, Jack. 2006. *The theft of History*. Cambridge, UK: Cambridge University Press.

Gordon, Milton. 1964. *Assimilation in American life: The role of race, religion and national origins*. New York: Oxford University Press.

Goulding, Christina. 2002. *Grounded theory: A practical guide for management, business and market researchers*. London: Sage Publications.

229 Graves, Theodore. 1967. "Psychological acculturation in a tri-ethnic community". *South-Western Journal of Anthropology* 23, 337-350.

Grenon, Michel. 1995. "La notion d'acculturation entre l'anthropologie et l'historiographie". *Lekton* 2, 13-42.

Gruzinski, Serge. 1999. *La pensée métisse*. Paris: Éditions Fayard.

Gruzinski, Serge. 2004. *Les quatre parties du monde - Histoire d'une mondialisation*. Paris: La Martinière.

Gunn, Geoffrey. 2003. *First globalization: The Eurasian exchange, 1500-1800*. Lanham, MD: Rowman and Littlefield Publishers.

Habermas, Jürgen. 1991. *The structural transformation of the public sphere: An inquiry into a category of bourgeois society*. Cambridge, Massachusetts: The MIT Press. Originally published in 1962.

Hall, Stuart. 1992. *The west and the rest: Discourse and power*. In Stuart. Hall, and Bram, Gieben (eds.), *Formations of modernity*. Cambridge: Polity Press, 275-330.

Hallowell, Alfred. 1957. *The impact of the American Indian on American culture*. *American Anthropologist* 59, 201-217.

Herskovits, Melville. 1938. *Acculturation: The study of culture contact*. New York: J. J. Augustin Publisher.

- Herskovits, Melville. 1967. "Pesquisas etnológicas na Bahia". *Afroásia* 4/5, 89-106.
- Hobsbawm, Eric. 1995. *The age of extremes: The short twentieth century, 1914-1991*. London: Abacus.
- Huntington, Samuel. 1996. *The clash of civilizations and the remaking of world order*. London: Simon & Schuster.
- Janeira, Martins. 1966. *Um intérprete português do Japão – Wenceslau de Moraes*. Macau: Imprensa Nacional, Instituto Luís de Camões.
- Janeira, Martins. 1970. *Japanese and Western literature: A comparative study*. Tokyo: Charles E. Tuttle Company.
- Leal, João. 2011. "The past is a foreign country? Acculturation theory and the anthropology of globalization". *Etnográfica* 15, 313-336.
- Lesser, Alexander. 1933. *The Pawnee ghost dance hand game, a study of cultural change*. New York University Press.
- Lévi-Strauss, Claude. 1952. *Race and history*. Paris: United Nations Educational, Scientific and Cultural Organization.
- Lévi-Strauss, Claude. 1998. Préface. In L. Fróis, *Européens e Japonais: Traité sur les contradictions et différences de moeurs*. Paris: Chandeigne, 7-11.
- Lidin, Olof. 2002. *Tanegashima, the arrival of Europe in Japan*. Copenhagen: Nordic Institute of Asian Studies.
- Loti, Pierre. 1888. *Madame chrysanthème*. Paris: Calmann-Lévy.
- Lovelock, James. 2000. *Gaia: A new look at life on earth*. Oxford: Oxford University Press.
- Lyotard, Jean. 1988. *O pós-moderno*. Rio de Janeiro: José Olympio.
- Maalouf, Amin. 1999. *Les croisades vues par les Arabes. La barbarie franque en terre Sainte*. Paris: J'ai lu.
- Maffesoli, Michel. 2014. *L'ordre des choses, penser la postmodernité*. Paris: CNRS Éditions.
- Makel, Matthew. 2014. "Empirical march: Making science better at self-correction". *Psychology of Aesthetics, Creativity, and the Arts* 8, 2-7.
- Malinowski, Bronisław. 1958. *The dynamics of cultural change: An inquiry into race relations in Africa*. New Haven: Yale University Press. Originally published in 1945.

Markides, Kyriakos & Coreil, Jeanine. 1986. "The health of Hispanics in the Southwestern United States: an epidemiologic paradox". *Public Health Reports* 101, 253-265.

Mason, Leonard. 1955. "The characterization of American culture in studies of acculturation". *American Anthropologist* 57, 1264-1279.

Matsumoto, David. 2002. *The new Japan: Debunking seven cultural stereotypes*. London: Nicholas Brealey Publishing.

Matsumoto, David. 2006. "Culture and cultural worldviews: Do verbal descriptions about culture reflect anything other than verbal descriptions of culture?" *Culture & Psychology* 12, 33-62.

Matsumoto, David, and Yoo, Seung. 2006. "Toward a new generation of cross-cultural research". *Perspectives on Psychological Science* 1, 234-250.

McGee, William. 1898. "Piratical acculturation". *American Anthropologist* 11, 243-249.

McGuire, William. 1973. "The yan and yang of progress in social psychology: Seven koan". *Journal of Personality and Social Psychology* 26, 446-456.

231

Meer, Nasar, and Modood, Tariq. 2012. "How does interculturalism contrast with multiculturalism?" *Journal of Intercultural Studies* 33, 175-196.

Merriam, Alan. 1955. "The use of music in the study of a problem of acculturation". *American Anthropologist* 57, 28-34.

Moisi, Dominique 2009. *La géopolitique de l'émotion: Comment les cultures de peur, d'humiliation et d'espoir façonnent le monde*. Paris: Flammarion.

Montaigne, Michel. n/d. *Essais, livre premier*. Édition du groupe Ebooks libres et gratuits. Originally published in 1595. Retrieved June 22, 2010, from <http://www.ebooksgratuits.com/ebooks.php>.

Morães, Wenceslau. 1897. *Dai-Nippon (O grande Japão)*. Lisboa: Imprensa Nacional.

Morães, Wenceslau. 1904. *Cartas do Japão I: Antes da guerra (1902-1904)*. Porto: Livraria Magalhães & Moniz.

Morães, Wenceslau. 1905a. *O culto do chá*. Kobe: Kobe Herald.

Morães, Wenceslau. 1905b. *Cartas do Japão II: Um ano de guerra (1904-1905)*. Porto: Livraria Magalhães & Moniz.

- Morães, Wenceslau. 1906. *Paisagens da China e do Japão*. Lisboa: Viúva Tavares e Cardoso.
- Morães, Wenceslau. 1916. *O bon-odori em Tokushima (Caderno de impressões íntimas)*. Porto: Livraria Magalhães & Moniz.
- Morães, Wenceslau. 1925. *Relance da alma japonesa*. Lisboa: Sociedade Editora Autor Brandão.
- Morin, Edgar. 1990. *Introduction à la pensée complexe*. Paris: ESF.
- Morin, Edgar. 2003. *Science avec conscience, nouvelle édition*. Paris: Fayard
- Myrdal, Gunnar. 1944. *An American dilemma: The Negro problem and modern democracy*. New York: Harper & Brothers Publishers.
- Navas, M., García, M. C., Sánchez, J., Rojas, A. J., Pumares, P., & Fernández, J. S. (2005). Relative acculturation extended model (RAEM): New contributions with regard to the study of acculturation. *International Journal of Intercultural Relations*, 29, 21-37.
- Neuendorf, Kimberly. 2002. *The content analysis: Guidebook*. London: Sage Publications.
- Nitobé, Inazo. 1914. *Bushido the soul of Japan*. Tokyo: Teibi. Originally published in 1904.
- Okakura, Kakuzō. 1906. *The book of tea*. Duffield & Company.
- Ortiz, Fernando. 1995. *Cuban counterpoint: Tobacco and sugar*. Durham and London: Duke University Press. Originally published in 1940.
- Osgood, Charles. 1967. Cross-cultural comparability in attitude measurement via multilingual semantic differentials. In Martin, Fishbein (ed.), *Readings in attitude theory and measurement*. New York: John Wiley & Sons, 103-116.
- Ozer, Simon. 2013. "Theories and methodologies in acculturation Psychology: The emergence of a scientific revolution?." *Psychological Studies* 58, 339-348.
- Pääbo, Svante. 2013. "Human origins from a genomic perspective". *Scripta Varia* 121, 1-5.
- Park, Robert. 1928. "Human migration and the marginal man". *The American Journal of Sociology* 33, 881-893.
- Pike, Kenneth. 1954. *Language in relation to a unified theory of structure of human behavior - Vol. 1*. Glendale, CA: Summer Institute of Linguistics.

Pinto, Fernão. 1989. *The travels of Mendes Pinto* (Catz, ed.). Chicago: The University of Chicago Press. Originally published in 1614.

Polgar, Steven. 1960. "Biculturalization of Mesquakie teenage boys". *American Anthropologist* 62, 217-235.

Powell, John. 1880. *Introduction to the study of Indian languages: With words phrases and sentences to be collected*. Washington: Government Printing Office.

Redfield, James. 1985. "Herodotus the tourist". *Classical Philology* 80, 97-118.

Redfield, Robert., Linton, Ralph, and Herskovits, Melville. 1936. "Memorandum for the study of acculturation". *American Anthropologist* 38, 149-152.

Richeson, Jennifer, and Sommers, Samuel. 2016. "Toward a social psychology of race and race relations for the twenty-first century". *Annual Review of Psychology* 67, 439-463.

Roux, Patrick. 2004. "La romanization en question". *Annales. Histoire, Sciences Sociales* 59, 287-311.

Rudmin, Floyd. 2003a. Catalogue of acculturation constructs: Descriptions of 126 taxonomies, 1918-2003. In Walter, Lonner., Dale, Dinnel., Susanna, Hayes, and Dadid, Sattler (eds.), *Online Readings in Psychology and Culture* (Unit 8, Chapter 8), (<http://www.wvu.edu/~culture>), Center for Cross-Cultural Research, Western Washington University, Bellingham, Washington USA.

Rudmin, Floyd. 2003b. "Critical history of the acculturation psychology of assimilation, separation, integration, and marginalization". *Review of General Psychology* 7, 3-37.

Rudmin, Floyd. 2009. "Constructs, measurements and models of acculturation and acculturative stress". *International Journal of Intercultural Relations* 33, 106-123.

Rudmin, Floyd., Villemo, Connie, and Olsen, Bror. 2007. "Acculturation of the majority population: How Norwegians adopt minority ways". *Psykologisk Tidsskrift* 11, 43-51.

Rudmin, Floyd., Wang, Bo, and Castro, Joaquim. 2016. "Acculturation research critiques and alternative research designs". In Seth, Schwartz, and Jennifer, Unger, (eds.), *Handbook of acculturation and health*. Oxford: Oxford University Press.

Sabatier, Colette, and Boutry, V. 2006. "Acculturation in Francophone European societies". In Dadid, Sam, and John, Berry (Eds.), Cambridge

- handbook of acculturation psychology. Cambridge: Cambridge University Press, 349-367.
- Said, Edward. 1978. *Orientalism*. New York: Pantheon.
- Schwartz, Seth, and Zamboanga, Byron. 2008. "Testing Berry's model of acculturation: A confirmatory latent class approach". *Cultural Diversity and Ethnic Minority Psychology* 14, 275-285.
- Scott, James. 2009. *The art of not being governed: An anarchist history of upland Southeast Asia*. New Haven and London: Yale University press.
- Serres, Michel. 2012. *Petite poucette*. Paris: Éditions Le Pommier.
- Sidanius, Jim, and Pratto, Felicia. 1999. *Social dominance: An intergroup theory of social hierarchy and oppression*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Simmons, Joseph, Nelson Leif, and Simonsohn, Uri. 2011. False-positive Psychology: undisclosed flexibility in data collection and analysis allows presenting anything as significant. *Psychological Science* 22, 1359-1366.
- Simons, Sarah. 1901. "Social assimilation, I". *American Journal of Sociology* 6, 790-822.
- Smith, Charles. 2000. "Content analysis and narrative analysis". In Harry, Reis, and Charles, Judd (eds.), *Handbook of research methods in social and personality psychology*. Cambridge: Cambridge University Press, 313-335.
- Souza, Teotónio. 2000. *Gilberto Freyre na Índia e o luso-tropicalismo transnacional*. Lisboa: Centro Português de Estudos do Sudeste Asiático.
- Spencer, Herbert. 1873. *The study of sociology*. London: Henry S. King.
- Spencer, Herbert. 1855. *Principles of Psychology*. London: Longman, Brown, Green & Longmans.
- Spicer, Edward. 1954. "Spanish-Indian acculturation in the Southwest". *American Anthropologist* 56, 663-678.
- Spicer, Edward. 1958. "Social structure and cultural process in Yaqui religious acculturation". *American Anthropologist* 60, 433-441.
- Spivak, Gayatri. 1988. "Can the subaltern speak?." In Cary, Nelson and Lawrence. Grossberg (Eds), *Marxism and the interpretation of culture*. Urbana, IL: University of Illinois Press, 271-313.

Stiegler, Bernard. 2015. "Automatic society: The future of work – Introduction". *La Deleuziana* 1, 121-140.

Subrahmanyam, Sanjay. 2004. *Explorations in connected History: From the Tagus to the Ganges*. Delhi: Oxford University Press.

Subrahmanyam, Sanjay. 2012. *The Portuguese empire in Asia, 1500–1700: A political and economic history*. Oxford, Uk: John Wiley & Sons Ltd.

Taft, Ronald. 2007. "Migration: Problems of adjustment and assimilation in immigrants". In Peter, Watson (ed.), *Psychology and race*. New Brunswick, NJ: Aldine Transaction, 223-239.

Tarde, Gabriel. 1902. *Psychologie économique*. Tome premier. Paris: Félix Alcan.

Tarde, Gabriel. 1903. *The laws of imitation*. New York: Henry Holt. Originally published in 1880.

Taylor, Charles. 2012. "Interculturalism or multiculturalism?" *Philosophy & Social Criticism* 38, 413-423.

Touraine, Alain. 2007. *A new paradigm for understanding today's world*. Cambridge, UK: Polity Press.

Vogt, Evon. 1955. "A study of the southwestern fiesta system as exemplified by the Laguna Fiesta". *American Anthropologist* 57, 820-839.

Vygotsky, Lev. 1978. *Mind in society*. Cambridge, MA: Harvard University Press. Originally published in 1930.

Ward, Colleen. 2001. "The A, B, Cs of acculturation". In David, Matsumoto (ed.), *Handbook of culture and Psychology*. New York: Oxford University Press, 411-446.

Webster, Jane. 1996. "Ethnographic barbarity: Colonial discourse and Celtic warrior societies". In Jane, Webster, and Nicholas, Cooper (eds.), *Roman imperialism: Post-colonial perspectives*. Leicester: School of Archaeological Studies, 111-123.

Westphal-Hellbusch, Sigrid. 1959. "Trends in Anthropology: The present situation of ethnological research in Germany". *American Anthropologist* 61, 848-874.

Willems, Emilio. 1944. "Acculturation and horse complex among German-Brazilians". *American Anthropologist* 46, 153-161.

Esclavitud, colonialismo y racismo discursivo en América Latina

Slavery, colonialism and discursive racism in Latin America

Esther Pineda G¹

Universidad Central de Venezuela – VENEZUELA

RESUMEN

En la sociedad contemporánea todo aquel que no forme parte del grupo de los hombres, blancos, heterosexuales y poseedores de recursos, se encuentra bajo la mirada evaluadora y calificadora de la expectativa social. En este contexto es posible afirmar que la percepción del “otro” como diferente va a detonar reacciones determinadas por los procesos de socialización de cada individuo y que al mismo tiempo crean las condiciones para la emergencia de múltiples formas de discriminación. En el caso del afrodescendiente en la sociedad latinoamericana su pertenencia étnica lo coloca de forma inmediata y permanente bajo la posibilidad de ser estigmatizado en los diferentes ámbitos, espacios e interacciones en los cuales se realiza la vida cotidiana; siendo el discurso y el lenguaje uno de los principales y más efectivos instrumentos mediante los cuales se ha transmitido y mantenido la discriminación racial.

Palabras clave: Colonialismo, Racismo, Discriminación racial, Afrodescendientes, Discurso, América Latina.

ABSTRACT

In contemporary society, everyone who is not part of the group of men, white, heterosexual and resourceful, is under the evaluating and qualifying view of social expectation. In this context it is possible to affirm that the perception of the “other” as different will detonate reactions determined by the processes of socialization of each individual and at the same time create the conditions for the emergence of multiple forms of discrimination. In the case of Afro-descendants in Latin American society, their ethnic belonging places them immediately and permanently under the possibility of being stigmatized in the different spheres, spaces and interactions in which daily life is performed; Discourse and language being one of the principal and most effective instruments through which racial discrimination has been transmitted and maintained.

Key words: Colonialism, Racism, Racial Discrimination, Afro-descendants, Discourse, Latin America.

¹ Doctora en Ciencias Sociales, Magister en Estudios de la Mujer y Socióloga egresada de la Universidad Central de Venezuela. Fundadora y directora de EPG Consultora de Género y Equidad.
Correo: estherpinedag@gmail.com

La institución esclavista y la colonización de América Latina

Contrario a lo que tradicionalmente se ha hecho creer, -que la esclavitud se fundamenta en criterios de carácter racial, es decir, diferencias de tipo biológicas- la esclavitud surgió en diversos escenarios socio-territoriales y se consolidó como una institución universal en el mundo antiguo, como una relación de clases sociales. La organización de la sociedad de forma jerárquica colocó a unos pocos en la situación de poseedores de bienes, recursos y riquezas; y a otros muchos en condición de desposeídos, al ser privados de la posibilidad de tenencia de aquellos definidos como “bienes escasos”, entre los cuales es posible considerar la tenencia de la tierra y medios productivos. De esta forma aquellos poseedores de los recursos arbitrariamente adquiridos (por medio del saqueo, hurto, apropiación, matanzas e invasiones), apelaron al sometimiento y sistemática explotación de aquellos desposeídos en pro del mantenimiento, conservación e incremento de los recursos a través del uso de la fuerza y coacción física, a lo que se llamaría esclavitud.

Estos sujetos esclavizados por ser económicamente “inferiores” laboraron en los diferentes ámbitos de producción sin remuneración económica, política o socio-cultural alguna, siendo sometidos al trabajo a cambio de un precario y limitado sustento, solo el necesario para el mantenimiento de su existencia y la continuidad del trabajo. A partir de esta dinámica se consolidó una economía fundamentada en la explotación, dando paso a la institucionalización de una clase ociosa dependiente del trabajo ajeno. El referido régimen esclavista nació en Mesopotamia, se desarrolló en Egipto, trasladándose después a India y China, en occidente apareció en Grecia y más tarde en Roma donde alcanzó su máximo desarrollo, pues de acuerdo al historiador Alemán Theodor Mommsen:

En todos los Estados de la Antigüedad, el cáncer de la esclavitud roía las fuerzas de la sociedad en proporción a su grado evolutivo, pues el poder y la riqueza de un Estado llevaban consigo inevitablemente un aumento desproporcionado del número de esclavos (Mommsen en Naudon, 1987: 27).

De acuerdo a Patterson (1992) el sistema esclavista en la antigua Grecia se caracterizó por la reducción a esclavitud de los deudores griegos que no podían cancelar sus deudas y, aún más, la nueva costumbre de vender al extranjero, como esclavos, a los griegos endeudados. Ahora

bien, el sistema esclavista en Roma no fue muy distinto, pues para un agricultor plebeyo tener deudas significaba perder sus tierras y convertirse en esclavo para la explotación de su mano de obra en los latifundios. Los esclavos empleados en los hogares romanos eran en general bien tratados pero los explotados en los latifundios arrastraban una existencia subhumana, marcados en la frente y encadenados, eran conducidos al trabajo a latigazos, no teniendo ni un momento de reposo; motivo por el cual las rebeliones no se hicieron esperar:

Desde el siglo VI a.e.c. el gobierno romano tuvo que mandar tropas contra grupos de esclavos fugitivos que saqueaban los campos. En tiempos de los Graco el problema cobró palpitante actualidad, estallando rebeliones esclavas en distintos lugares. Durante el consulado de Mario, en tanto cimbrios y teutones amenazaban la existencia de Roma, los esclavos de Sicilia aprovecharon la ocasión para sublevarse contra sus opresores (137-132 a.e.c), acaudillados por Euno. Cuatro ejércitos romanos fueron vencidos, uno tras otro, durante casi siete años, hasta que reprimieron al fin la rebelión, vengándose con crueldad: se dice que fueron crucificados no menos de 20 mil esclavos. Pero treinta años más tarde estallaba otra sublevación similar, Encabezada esta vez por Salvio. Cuatro años necesitaron los romanos para sofocarla, pereciendo casi todos los esclavos. Sin embargo, la insurrección de esclavos más grades y peligrosa que conoció Roma no se produjo hasta el año 74 a.c. bajo la dirección del famoso gladiador Espartaco (Naudon, 1987: 27).

Durante la Alta Edad Media también existió la esclavitud; -no obstante, a diferencia de las sociedades antiguas- los códigos germánicos prescribían la esclavización como pena de muchos delitos (violaciones de leyes o derechos). Existen indicios de que la esclavitud era algo relativamente común, en especial en España, Italia y el Mediterráneo Oriental, sin embargo, con frecuencia el proceso de invasión y esclavitud en América es presentado como un hecho aislado, desvinculado de los procesos de invasión y el sistema esclavista antecesor. El sistema esclavista feudal desarrollado principalmente en España, Italia y el Mediterráneo Oriental creó las condiciones por medio de las cuales a partir del trabajo no remunerado de la gran mayoría -de la expoliación y latrocinio de sus tierras y recursos- se erigieron imperios económicos, los cuales monopolizaron para sus límites territoriales y los miembros de su clase el poder político, económico, social y cultural.

Los procesos bélicos entre las grandes potencias europeas producidos principalmente por sus intereses expansionistas, tuvieron como consecuencia el declive económico de estos países y la puesta en riesgo del sostenimiento de la monarquía como modelo político imperante. Es a razón de ello que surge como alternativa la exploración de nuevos territorios con el objetivo de expandir sus espacios de dominación y en búsqueda de inagotables tesoros prometidos a través de mitologemas transmitidos en la historia mediante el relato oral y escrito. Es en este contexto que se desarrolla la ocupación violenta del continente americano, el genocidio de los pueblos originarios como respuesta a la resistencia ejercida, y la posterior penetración del continente africano -previamente constituido en área de influencia de los imperios europeos- para trasladar también de manera violenta a la población africana, quienes se convertirían en la mano de obra a explotar en el continente americano para la expoliación de los recursos que permitirían mantener el imperio europeo.

Este genocidio de los pueblos indígenas originarios de América y de los pueblos de África, aunada a la esclavización de estos últimos, requirió una justificación para su ejercicio y puesta en práctica por parte de los colonos esclavizadores; se hizo necesaria la diferenciación, la construcción de otredades, los “otros” indígenas, los “otro” africanos, que desde la perspectiva colonial fueron desprovistos de humanidad y por tanto de capacidades éticas, intelectuales, morales, relacionales y organizativas.

240

A lo largo del proceso histórico social de la humanidad, han sido múltiples y diversas las explicaciones que se han intentado dar para comprender el fenómeno del racismo y la discriminación racial, uno de los argumentos señalados con más énfasis han sido aquellos de carácter biológico; sin embargo, este hecho puede explicarse como consecuencia de relaciones económicas ligadas a un modo de producción específico, es decir, como lucha de clases, en el contexto de una infraestructura económica, condicionante de una dinámica social antagonica y desigual. Como bien afirmase Eric Williams (2011) la esclavitud en el Caribe ha sido estrechamente identificada con «el negro», dando así un giro racial a lo que, básicamente, constituye un fenómeno económico; sin embargo, la esclavitud no nació del racismo, por el contrario, el racismo fue la consecuencia de la esclavitud pues, las diferencias raciales hacían más fácil justificar y racionalizar la esclavitud negra:

He aquí, pues, el origen de la esclavitud de los negros. La razón era económica, no racial; no tenía nada que ver con el color del trabajador, sino con los bajos costes de su trabajo. Comparado con el trabajo de los indios y de los blancos, el del esclavo negro era eminentemente superior. (...) Los rasgos del hombre, su cabello, color y dentadura, sus características «sub-humanas», tan ampliamente comentadas, fueron sólo las posteriores racionalizaciones que se emplearon para justificar un simple hecho económico: que las colonias necesitaban trabajo y recurrían al trabajo de los negros porque era el más barato y el mejor (Williams, 2011: 49).

Los pueblos originarios de América y África fueron considerados inferiores, salvajes, amenazadores, con lo cual se justificó su dominio y explotación. Ahora bien, contrario a la concepción generalizada y transmitida en las diferentes etapas del proceso histórico social, la racialización, inferiorización y supeditación colonial no fue superada con la abolición de la esclavitud en América, por el contrario, se legitimó y naturalizó a través de otros espacios, discursos y mecanismos. Como afirma Wade (2000) este proceso de racialización ha atravesado tres grandes momentos históricos y contextos sociales que han favorecido su mantenimiento, entre estos:

1.La etapa de naturalización de las diferencias, 2.La era del racismo científico, 3.La etapa de construcción social de la raza que enfatiza aspectos culturales, económicos y políticos. De este modo, los múltiples y diversos agentes socializadores y aparatos ideológicos entre los que destacan el pensamiento religioso, filosófico y científico, contribuyeron a trasladar la discriminación racial desde la dimensión económica -que constituyera su génesis- hacia los diferentes ámbitos de la vida social; estos hechos en su conjunto sentaron las bases para la construcción, legitimación, propagación y mantenimiento del racismo en la sociedad contemporánea.

El discurso racista en la sociedad contemporánea

El racismo como bien afirma Christian Geulen (2010) ni es natural ni universal ni metahistórico, es una creación de la cultura y del pensamiento humanos, por tanto, un fenómeno histórico. El racismo se define entonces como un fenómeno ideológico, expresado en la creencia de que ciertos individuos son superiores o inferiores a otros en virtud de estas diferencias raciales, constituido por prácticas sociales discri-

minoritarias y relaciones de abuso de poder (Campbell, 2003; Giddens, 2000 y Van Dijk, 2001); favoreciendo la construcción de prejuicios y estereotipos que garantizan el mantenimiento y reproducción de la racialización de los “otros” y su consecuente discriminación en los diferentes ámbitos de la vida cotidiana.

Estos prejuicios según Ashmore (1970) contienen cuatro características fundamentales, entre ellas: 1. Es un fenómeno intergrupal. 2. Es una orientación negativa hacia el objeto del prejuicio, puede implicar agresión, evitación u otras conductas negativas. 3. Es injusto e incurre en una generalización excesiva. 4. Es una actitud. Empero, la discriminación racial en todas sus formas ha sido reconocida por los instrumentos e instancias internacionales como una negación de los derechos humanos, a las libertades fundamentales y la dignidad humana, por ello, las prácticas de racismo explícito son consideradas cada vez más en la sociedad contemporánea como políticamente incorrectas, lo cual ha creado las condiciones para que el racismo se realice con manifestaciones más sutiles, casi imperceptibles, las cuales facilitan su penetración y perdurabilidad en el entramado social, entre ellas:

1. El racismo simbólico: Según Van Dijk (1988) esta forma de racismo se distingue por su carácter indirecto y su sutileza, así como, por la estrategia generalizada de negar la prevalencia del racismo estructural. Esta forma de racismo para Mc.Conahay & Hough (1976) no se expresa en términos de inferioridad ni segregacionismo de los miembros del grupo minoritario sino a través de símbolos ideológicos y conductas simbólicas, que transmiten los sentimientos de que los negros están violando los valores importantes o que están haciendo demandas ilegítimas de cambios en el status quo.

2. El infraracismo: el cual de acuerdo a Wieworka (1994) consiste en un discurso muy cotidiano que se caracteriza por ser inconsciente. Es decir, la expresión es infraracista cuando esa característica identitaria es resaltada por encima de otras o mencionada de manera innecesaria, y comúnmente va relacionada en el discurso con una característica buena que viene a disimular el destacado racista del comentario.

3. El racismo automático: el cual Rita Segato (2003) define como irreflexivo, naturalizado, culturalmente establecido y que no llega a ser reconocido o explicado como atribución de valor o conjunto de representaciones ideológicas. Para la autora la acción silenciosa del racismo automático que actúa por detrás de las modalidades rutinarias de discriminación hacen del racismo un paisaje moral natural,

costumbrista y difícilmente detectable, motivo por el cual incontables gestos microscópicos y rutinarios de discriminación y maltrato moral son naturalizados como normales, aceptables y cotidianos.

4. El racismo axiológico: que según Rita Segato (2003) se expresa a través de un conjunto de valores y creencias que atribuyen predicados negativos o positivos a las personas en función de su color de piel. En este caso, la actitud racista alcanza una formulación discursiva, es más fácil de identificar, pues excede el gesto automático, repetitivo y de fondo racista inadvertido.

No obstante, las múltiples y diversas manifestaciones de racismo documentadas con frecuencia se realizan en el discurso, específicamente en el discurso racista, el cual según Eugenio Zaffaroni (1997) consiste, ante todo, en una devaluación de la víctima acompañada de una ampliación de la legítima defensa y del estado de necesidad. Este discurso racista desde su perspectiva se apoya principalmente en la jerarquización biológica y la cosmovisión conspirativa; paradigmas que aunque han perdido fuerza en la sociedad contemporánea, continúan reproduciéndose, transmitiéndose y realizándose en los discursos y las representaciones:

El discurso racista, junto con las otras prácticas (no verbales) discriminatorias, contribuye a la reproducción del racismo como una forma de dominación étnica o racial. Lo habitual es que se lleve a cabo mediante la expresión, confirmación o legitimación de las opiniones, actitudes e ideologías racistas del grupo étnico dominante. Aunque existen otros tipos de racismo en otras muchas partes del mundo, la forma de racismo más corriente e históricamente devastadora ha sido el racismo europeo contra los pueblos no europeos (Van Dijk, Sf: 9).

Así mismo, este discurso prejuiciado y prejuicioso, no habrá de ser unidimensional, para el autor, habrá de manifestarse principalmente en dos modalidades, entre ellas:

1. El discurso racista dirigido a los “otros” étnicamente diferentes: Este discurso con frecuencia se realiza de forma descubierta utilizando expresiones ofensivas, derogatorias, insultos, groserías u otras formas de discurso que explícitamente expresan y promulgan la superioridad y falta de respeto. Debido a que estas formas descaradas de discriminación verbal son generalmente consideradas “políticamente incorrectas”, la mayoría de los discursos racistas dirigidos a los miembros del

grupo étnico dominado tienden a convertirse en sutiles e indirectos. Los miembros del grupo minoritario se tienen que enfrentar diariamente con este tipo de habla racista no por lo que hacen o dicen, sino únicamente por lo que son, es decir, por ser diferentes al pertenecer a otro grupo. De este modo, están sujetos a una forma acumulativa y agravante de acoso racista que constituye una amenaza directa a su bienestar y calidad de vida.

2. El discurso racista sobre los “otros” étnicamente diferentes: Este tipo de discurso va a diferenciarse del anterior al realizarse con otros miembros del grupo dominante, cuando en sus conversaciones se refieren a los “Otros” étnicos o raciales. La característica general de este tipo de discurso racista se resume en una imagen negativa de “Ellos”, combinada frecuentemente con una representación positiva de “Nosotros” mismos. El corolario de esta táctica es mitigar una representación positiva de los “Otros”, así como también evitar la posible imagen negativa de nuestro propio grupo. Algo típico para este segundo caso de discurso racista es la negación o mitigación del racismo.

Además de ello, según Teun Van Dijk (1980) los discursos racistas generalmente se encuentran constituidos por:

1. Ideologías: entendidas como sistemas generales, compartidos por grupos amplios o culturas. Esto significa que deben ser adquiridas (aprendidas) y cambiadas en contextos sociales, tales como la escuela, comunicación de masas e interacción diaria.
2. Creencias: son unidades de conocimiento que no tienen o no pueden ser enfrentadas a algún otro criterio independiente de verdad (que puede ser cultural e históricamente variable).
3. Opiniones: creencias en las que los componentes evaluativos juegan un papel. Las opiniones generales pueden, si son adoptadas por un grupo cultural, formar el sistema de valores de ese grupo. Desde el momento en que las opiniones o valores generales estén relacionados con la acción humana hablaremos generalmente de normas.
4. Actitudes: organizadas alrededor de un núcleo conceptual, generalmente representando un tema socialmente relevante, cosa, persona, grupo o evento. Las actitudes se llaman sistemas “complejos” porque organizan varias clases de información cognitiva. Una actitud étnica, por ejemplo, acerca de los “negros” puede contener creencias: “Los negros son holgazanes, musicales”, opiniones: “Los negros deberían permanecer separados de los blancos”, y conocimientos: “Los negros

viven en ghettos, son pobres”, etc.

Estos discursos cargados de ideologías, creencias, opiniones y actitudes potencialmente prejuiciadas y estereotípicas son significativamente efectivos porque se construyen sobre la base de elementos de la vida cotidiana, experiencias personales e imaginarios colectivos; además son transmitidos por los agentes socializadores como la familia, la escuela, la iglesia, los medios de comunicación y los grupos de pares desde los primeros años de vida, hecho que limita las posibilidades de resistencia del sujeto ante el mensaje discriminador. De acuerdo con Van Dijk (1999), las dificultades de los sujetos para resistir al control y el dominio ejercido por el discurso, radican en que:

1. Los receptores tienden a aceptar las creencias (conocimientos y opiniones) transmitidas por el discurso de las fuentes que consideran autorizadas, fidedignas o creíbles, tales como los académicos, los expertos, los profesionales o los medios de confianza.
2. En algunas ocasiones, los participantes están obligados a ser receptores del discurso, por ejemplo, en la educación y en muchas situaciones laborales. Las lecciones, los materiales de aprendizaje, las instrucciones de trabajo, y otros tipos de discurso necesitan en tal caso ser atendidos, interpretados y aprendidos como lo pretenden sus autores organizativos o institucionales.
3. En muchos casos no existen otros discursos o media que provean informaciones que permitan derivar en creencias alternativas.
4. Los receptores pueden no poseer el conocimiento y las creencias necesarias para desafiar los discursos o la información a que están expuestos.

Otro elemento que influye en la reproducción, mantenimiento y legitimación de los discursos racistas, son las premisas que en estos discursos se desarrollan, los cuales por una parte exaltan las distancias y diferencias, así como, el carácter “negativo” y contraproducente de estas otredades; pero al mismo tiempo reproducen afirmaciones que evocan al asistencialismo en un intento por evadir las acusaciones de racismo, lo cual favorece la penetración del mensaje en sus receptores. En estos discursos afirma Van Dijk (1988), se hacen presentes las siguientes estrategias:

1. La diferencia: Las minorías (inmigrantes, negros, etc.) son diferentes, vienen de una región diferente del mundo, tienen una cultura diferente (lenguaje, religión, costumbres), tienen un aspecto diferente

y actúan diferente. Ellos no pertenecen al “nosotros” y en realidad no pertenecen a nuestro país. Por lo tanto, deben ser tratados de manera diferente.

2. La competencia: Ellos han venido a vivir aquí y a trabajar a nuestras expensas (y no contribuyen a nuestro bienestar social común). Son una carga y ocupan nuestros espacios, ciudades, casas, empleos, seguridad social y educación por lo que nuestra propia gente ya no tiene más recursos nacionales suficientes y se transforma en las víctimas reales de su presencia. Debemos, por lo tanto, oponer resistencia a esta competencia desleal y dar prioridad a nuestra propia gente.

3. La amenaza: Su competencia no constituye una simple amenaza económica, o cultural, sino que también su comportamiento amenaza nuestra seguridad y nuestro bienestar. Se nos imponen a nosotros y a nuestro país entrando y residiendo ilegalmente. Son agresivos y violentos y son los actores principales en el escenario de las drogas. Ellos son los que nos amenazan (especialmente a nuestras mujeres y ancianos) por medio de ataques y robos.

4. Los problemas: Su presencia o sus prácticas son sinónimo de problemas en todos los campos sociales. Nunca están satisfechos, protestan y manifiestan ante reglamentos razonables. Crean conflictos y dividen a nuestra sociedad. Aún más, provocan discriminación entre algunos de nosotros. No solamente causan problemas sino que además tienen todo el tiempo problemas en el empleo o en la educación. La mayoría de estos problemas surgen, sin embargo, de sus propias actitudes culturales o personales hacia la educación y el trabajo: ellos no se esfuerzan lo suficiente. Nosotros les damos todas las oportunidades.

5. La ayuda: A pesar de todo, nosotros nos sentimos responsables ya sea porque alguna vez los invitamos a venir y a trabajar para nosotros, ya sea porque vienen desde nuestras colonias. Si tienen problemas, debemos ayudarlos; si causan problemas, tenemos que tratar de entenderlos y mostrarles nuestra moral (cristiana). Por lo tanto, bajo estrictas condiciones, les permitimos que se les puedan unir aquí miembros de su familia, les damos bienestar social si no tienen trabajo y empleamos a mucha de nuestra gente en organizaciones que trabajan mucho para asistirlos. Patrocinamos y ejecutamos investigaciones para dar cuenta de sus problemas e iniciamos programas especiales para que sus conclusiones puedan llevarse a cabo. Nuestra sola recompensa será su amor, su agradecimiento y su cooperación, y nuestra única esperanza es que acepten nuestras condiciones, costumbres, reglas y reglamentaciones.

6. La propia presentación: A pesar de las diferencias, de la competencia y de las amenazas que nos separan de “ellos”, tenemos la firme voluntad de ayudarlos y esto muestra que no es posible que seamos prejuiciosos o racistas. Los que dicen que lo somos mienten o exageran. Y esa gente (también) crea problemas, divide a nuestra sociedad, traiciona a su propio país, gente y cultura. Desafortunadamente, el prejuicio, la discriminación y el racismo existen entre algunos pocos marginales, gente ignorante que no sabe lo que hace. Estos pueden ser ignorados: nuestra democracia es lo suficientemente fuerte para manejar a esa gente. Sus organizaciones racistas no deben ser prohibidas porque vivimos en un país libre y la prohibición los forzaría a transformarse en ilegales (underground).

Aunado a ello, según Van Dijk (2001) la dominación racista ejercida contra el sujeto estigmatizado a través de estas premisas discriminatorias, puede acentuarse mediante:

1. Estructuras no-verbales: como un gesto despectivo, un titular o aviso destacado que acentúa significados negativos sobre “Ellos”.
2. Sonidos: una entonación insolente, levantar la voz.
3. Sintaxis: al enfatizar la responsabilidad sobre la acción, por ejemplo, a través de oraciones activas versus pasivas.
4. Léxico: al seleccionar palabras que pueden ser más o menos negativas sobre “Ellos”, o positivas sobre “Nosotros”. Por ejemplo: “terrorista” versus “luchador por la libertad”.
5. Significado local (de una oración): Por ejemplo, siendo vago o indirecto sobre nuestro racismo, y detallado y preciso sobre sus crímenes o conductas impropias.
6. Significado global del discurso (temas): seleccionando o acentuando asuntos positivos para “nosotros” (como ayuda y tolerancia), y negativos para “ellos” (tales como crimen, desviación o violencia).
7. Esquemas (formas convencionales de organización global del discurso): presencia o ausencia de categorías esquemáticas estándar, tales como resolución en un esquema narrativo, o una conclusión en un esquema argumentativo para acentuar nuestras buenas cosas y sus malas cosas.
8. Dispositivos retóricos: como metáfora, metonimia, hipérbole, eufemismo, ironía, con el propósito de centrar la atención en la información positiva/negativa sobre Nosotros/Ellos: por ejemplo, acusaciones

tendientes a derogar a Ellos, o defensas que legitimen nuestra discriminación.

9. Interacción: interrumpir exposiciones de Otros, terminar reuniones antes de que los Otros puedan hablar, discrepar con los Otros, o no responder a sus preguntas, entre muchas otras formas de discriminación interaccional directa.

Son todas estas concepciones, prácticas, premisas y expresiones dirigidas a “los otros”, en este caso, afroamericanos en el contexto de racialización, las que construyen, determinan y reproducen los discursos y representaciones sobre esta población; definen sus experiencias de discriminación en la vida cotidiana, pero también, sus experiencias y procesos de emancipación, resistencia y transformación social.

Racismo discursivo y control social en América Latina

Los europeos durante el proceso de colonización en América Latina asumieron que mediante la asignación de un lenguaje discriminatorio sería posible institucionalizar, transmitir y mantener el racismo. En este contexto el lenguaje sin duda se constituyó como un elemento significativo en el proceso de construcción de una sociedad jerarquizada, instaurándose como elemento de fomento, legitimación e institucionalización de las desigualdades; de este modo el término “negro”, fue empleado para denominar a las personas africanas secuestradas y esclavizadas, así como, a sus descendientes nacidos en territorio americano; no obstante, dicha nominación cumpliría una clara y definida función social, la cual sería: diferenciar a todo individuo no europeo, descalificarlo y subordinarlo por el color de su piel. “Lo negro” fue asociado al mutismo, la invisibilidad, la ignorancia, a la noche y en consecuencia a la oscuridad, como lugar por naturaleza inhóspito, desolado, desapacible y lleno de vicios, en efectiva contraposición a lo blanco, por ello, no es azaroso que en el lenguaje cotidiano y representaciones icnográficas de la región “lo negro” se encuentre estrechamente asociado a tipificaciones envilecedoras, vinculado a lo malo, la desgracia, la desdicha, lo perjudicial: El mercado negro (contrabando, venta, distribución o intercambio clandestino e ilegal de bienes y servicios), el jueves negro (desplome de la bolsa de valores de Nueva York), humor negro (satirización de situaciones sociales oscuras, dolorosas, polémicas), un futuro negro, gato negro (símbolo de mala suerte), dinero negro (aquel proveniente de actividades delictivas), magia negra (brujería), entre otros; los cuales son solo una muestra del carácter significativamente vilipendiado de la negritud.

Así mismo, el lenguaje ejerce un carácter coactivo, normativo y sancionatorio de la conducta considerada “desviada” de la expectativa social; el lenguaje avista la equivocación del sujeto tipificado como “negro” y alertará a los opresores del intento de este por igualarse. De este modo el lenguaje construyó un sistema de sanciones capaces de regular las dinámicas sociales fundadas en lo racial, entre ellas, según Anthony Giddens (2000):

1. Sanciones positivas las cuales ofrecen recompensas a la conformidad.
2. Sanciones negativas que ofrecen castigo por un comportamiento rebelde e inconformista. Estas sanciones podrían originarse en el seno de estructuras: Formales, es decir, impuestas por un cuerpo o institución garante de la normatividad, pero también en aquellas informales, como reacciones surgidas desde los individuos o colectivos, menos organizados, espontáneos ante la falta de conformidad.

Se hizo entonces frecuente en América Latina la institucionalización, aplicación, desarrollo y manifestación de las sanciones a través de la expresión popular; en el caso específico que nos ocupa, la condición racializada y discriminatoria de los descendientes de africano, no se haría esperar la emanación de exclamaciones como: “negro que no es pretencioso no es negro”, cuya intención primaria fue la de develar toda aquella conducta del negro “salvaje” que pretendiese igualarse a la del blanco “civilizado”. En el entramado relacional latinoamericano no se dejan pasar desapercibidos los intentos de valoración, auto-reconocimiento y dignificación de los descendientes de africanos esclavizados, por el contrario ha sido y es aún en la actualidad, criticada con vehemencia, al no corresponderse a la imagen prejuiciada y expectativa que de ellos y ellas se tiene. En estas sociedades modernas, jerarquizadas en donde la expectativa del grupo dominante es la manifestación de inferioridad del otro socialmente estigmatizado, se ha preconfigurado el deber ser social del afrodescendiente, el cual ha de ser: sumiso, dócil, obediente, y sobre todo conformista, agradecido de poder participar en el núcleo interactivo civilizado, gracias a la labor del colono explotador.

En la actualidad el maltrato, la humillación y la ridiculización de “los otros” considerados diferentes la más de las veces se realiza a través del lenguaje, el cual se manifiesta a través de refranes, chistes y trivialidades. Además de ello, de acuerdo a Goffman (1963) en el discurso co-

tidiano son utilizados como fuente de metáforas e imágenes términos específicamente referidos al estigma, (en el caso que nos ocupa como negro, nigger, mulato) sin recordar por lo general de su significado real, pero que contribuyen a la reproducción y legitimación de estereotipos y prácticas de discriminación. Estas expresiones según Camacho (2006) están tan interiorizadas que muchas veces son aceptadas y reproducidas por los mismos afectados.

Las personas afrodescendientes con frecuencia también se encuentran expuestas a situaciones de burlas, ofensas y denigración por el color de su piel, sus rasgos, su cabello; todo aquello que evoque y visibilice su herencia africana, considerada desde el pensamiento dominante como inferior y primitivo. Además, para Goffman (1963) en la medida que la interacción se da con un desconocido, las probabilidades de ser estigmatizado son más altas. Este racismo desarrollado en el contexto del espacio público puede caracterizarse como una forma de violencia moral, la cual:

Es todo aquello que envuelve agresión emocional, aunque no sea ni consciente ni deliberada. Entran aquí la ridiculización, la coacción moral, la sospecha, la intimidación, la condenación de la sexualidad, la desvalorización cotidiana de la persona, de su personalidad y sus trazos psicológicos, de su cuerpo, de sus capacidades intelectuales, de su trabajo, de su valor moral. Y es importante enfatizar que este tipo de violencia puede muchas veces ocurrir sin ninguna agresión verbal, manifestándose exclusivamente con gestos, actitudes, miradas (Segato, 2003: 115).

Pero además, para Segato (2003) estas manifestaciones de racismo se sustentan en la rutinización de procedimientos de crueldad moral, que trabajan sin descanso la vulnerabilidad de los sujetos considerados “subalternos”, impidiendo que se afirmen con seguridad frente al mundo y corroyendo cotidianamente los cimientos de su autoestima. Así mismo, el lenguaje, también ha servido como escenario para la discriminación cordial pero selectiva.

Se ha producido un abandono progresivo de las manifestaciones más insultantes del prejuicio, hasta tal punto que ciertas muestras de discriminación contra los miembros del grupo minoritario se consideran hoy desfasadas y de mal tono. Por desgracia, eso no significa que el prejuicio haya desaparecido o se haya evaporado. Lo que sucede, más bien, es que su expresión se ha hecho más sutil” (Morales, 1996: 17).

Este racismo sutil según Huici (1996) tiene un carácter encubierto y es una de las formas de racismo de mayor consistencia y predominancia en la sociedad contemporánea al caracterizarse por: 1.La defensa de los valores tradicionales, que implica la acusación a los miembros de la minoría de no actuar en formas aceptables, es decir no atenerse a las normas y valores de la mayoría. 2.La exageración de las diferencias culturales. No se apela a factores genéticos sino a diferencias culturales, que serán la causa de la posición desventajosa. 3.La negación de respuestas emocionales positivas hacia los miembros del exogrupo. No se trata de manifestar sentimientos negativos hacia los miembros de la minoría sino, de forma indirecta, de no expresar afecto positivo. Ahora bien, una de las particularidades del racismo latinoamericano es que al no desarrollarse de forma explícita, “por su sutileza, su carácter difuso y su omnipresencia, su eficacia es máxima en el control de las categorías sociales subordinadas” (Segato, 2003: 114). No obstante, al instrumentalizarse a través del lenguaje, los chistes, refranes, apodos, la evitación, la duda, la sospecha, la condescendencia, el cuestionamiento, la omisión, la invisibilización, la desatención, la postergación, entre otras prácticas naturalizadas y cotidianizadas; crea las condiciones para que este tipo de discriminación se realice con total impunidad.

251

Conclusiones

El proceso de racialización, estigmatización e inferiorización de las personas africanas y sus descendientes nacidos en las Américas tuvo una génesis en el proceso colonizador, posteriormente justificado y legitimado a través del discurso religioso, filosófico y científico. Además de ello, lograría su mantenimiento y continuidad al naturalizarse en el entramado sociocultural mediante su incorporación en el proceso de socialización y su cotidianización en las diferentes instituciones sociales y espacios de sociabilidad. En la actualidad, las personas afrodescendientes continúan siendo víctimas de manera individual y colectiva de la discriminación racial, la cual es ejercida principalmente a través de discursos descalificadores y racistas en los diferentes espacios, situaciones e interacciones de las cuales participan, entre las que destacan el ámbito familiar, laboral, educativo, pero también en las relaciones interpersonales y los imaginarios transmitidos y reproducidos a través de los medios de comunicación, información y difusión masiva.

Este racismo discursivo si bien en oportunidades se instrumentaliza de forma explícita, su expresión más frecuente ha sido y continúa siendo la solapada; es decir, a través del lenguaje, chistes, refranes, apodos, los gestos, la evitación, la duda, la sospecha, la ridiculización, la condescendencia, el cuestionamiento, la omisión, la invisibilización, la desatención, la desmoralización, la minimización; entre otras expresiones estereotípicas naturalizadas y cotidianizadas que en ocasiones pasan inadvertidas, lo cual favorece que este tipo de discriminación se realice con total impunidad. Ante ello se hace necesario profundizar los esfuerzos de investigación para visibilizar los elementos y estrategias racistas presentes en el lenguaje y el discurso latinoamericano, a fin de deconstruir los presupuestos negativos y descalificadores que sobre los afrodescendientes en dicho discurso se expresa.

Fecha de recepción: enero 2017
Fecha de aprobación: marzo 2017

252

REFERENCIAS

Ashmore, Richard. (1970) Prejudice: causes and cures. En: Social psychology: Social influence, attitude change, group processes and prejudice. Massachusetts. Addison Wesley.

Camacho, Nirva. (2006) Familia afrovenezolana, endorracismo y auto-reconocimiento. Caracas. Ministerio del Poder Popular para la Educación.

Campbell, Epsy. (2003) El Impacto Económico del Racismo y Sexismo sobre las Mujeres Afrodescendientes de América Latina y El Caribe. La Paz. Reunión de Expertas de la CEPAL para la Construcción de Indicadores de Género en el Análisis de la Pobreza.

Geulen, Christian. (2010) Breve historia del racismo. Madrid. Alianza Editorial.

Giddens, Anthony. (2000) Sociología. Madrid. Alianza Editorial.

Goffman, Erving. (2006) Estigma. Buenos Aires. Amorrortu Editores.

Huici, Carmen. (1996) La psicología social de las relaciones intergrupales y del prejuicio. En: Del prejuicio al racismo: Perspectivas psicosociales. Cuenca. Publicaciones de la Universidad de Castilla-la mancha.

McConahay, John & Hough, Joseph. (1976) Symbolic racism. Journal of social issues, 32, 2, 23-45.

Morales, Francisco. (1996) El prejuicio racial como actitud negativa. En: Del prejuicio al racismo: Perspectivas psicosociales. Cuenca. Publicaciones de la Universidad de Castilla-la mancha.

Naudon, Carlos. (1987) La ruta del socialismo a través de la historia. Revoluciones y revolucionarios. Caracas. El Centauro Ediciones.

Patterson, Orlando. (1993) La libertad en la construcción de la cultura occidental. Santiago de Chile. Editorial Andrés Bello.

Segato, Rita. (2003) Las estructuras elementales de la violencia. Ensayos sobre género entre la antropología, el psicoanálisis y los derechos humanos. Buenos Aires. Universidad Nacional de Quilmes Editorial.

Van Dijk, Teun. (Sf) Discurso racista. Recuperado en: <http://www.discursos.org/oldarticles/Discurso%20racista.pdf>

Van Dijk, Teun. (1980) Algunas notas sobre la ideología y la teoría del discurso. Revista Semiosis, 5, Julio-Diciembre, 37-53.

Van Dijk, Teun. (1988) El discurso y la reproducción del racismo. *Revista Lenguaje en Contexto*, 1, 1-2, 131-180.

Van Dijk, Teun. (1999) *El análisis crítico del discurso*. Barcelona. An-thropos.

Van Dijk, Teun. (2001) Discurso y racismo. *Revista Persona y Socie-dad*, 3, Diciembre, 191-205.

WADE, Peter. (2000) *Raza y etnicidad en Latinoamérica*. Quito. Edi-ciones Abya-Yala.

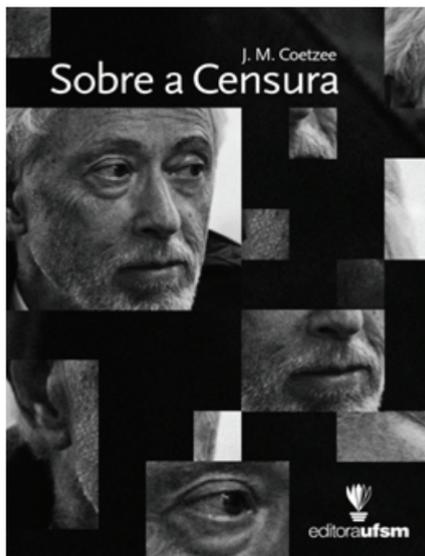
Wieviorka, Michel. (1994) Racismo y exclusión. *Estudios Sociológicos*, 34, Enero-Abril, 37-47.

Williams, Eric. (2011) *Capitalismo y esclavitud*. Madrid. Traficante de sueños.

Zaffaroni, Eugenio. (1997) El discurso racista: eficacia de su estructura. *Cuaderno del Instituto Vasco de Criminología*, 11, Diciembre, 259-265.



Reseñas



SOBRE A CENSURA¹

John Maxwell Coetzee

Rodrigo Conçole Lage²

No dia 18 de abril de 2013 o escritor sul-africano John Maxwell Coetzee, prêmio Nobel de Literatura de 2003, pronunciou uma conferência, de pouco mais de cinquenta minutos, no Salão de Atos da UFRGS. O livro aqui resenhado é uma transcrição dela. Não é a primeira vez que temos esse tipo de publicação no Brasil. Quando, por exemplo, o filósofo Jean-Paul Sartre ministrou uma conferência na cidade de Araraquara, no estado de São Paulo, em 1960, ela foi publicada com o título *Sartre no Brasil: A conferência de Araraquara*, uma coedição da Editora UNESP e da Paz e Terra. Publicar esse tipo de material é uma medida louvável por permitir a divulgação de textos que, de outra forma, seriam conhecidos por um público muito limitado.

Sobre a censura é um pequeno livro composto do texto de Coetzee, do posfácio de Kathrin H. Rosenfield e Lawrence Flores Pereira, tradutor do texto, e de uma bibliografia. O escritor inicia seu texto falando de seu espanto ao saber que na Austrália, quando se mudou para lá em

¹ COETZEE, John Maxwell. *Sobre a censura*. Santa Maria: Editora UFSM, 2013.

² Graduado em História (UNFSJ). Especialista em História Militar (UNISUL). Professor de História da SEEDUC. E-mail: Rodrigo.lage@yahoo.com.br.

2002, o governo dava apoio financeiro aos artistas; enquanto na África do Sul, o que ele “fez na vida dos escritores foi impedi-los de escrever”. Na sequência, faz um breve resumo sobre a atuação da censura em seu país, destacando o fato de que já vinha estudando a questão e que, em 1996, publicou um livro sobre o assunto: *Giving Offense: Essays on Censorship*. Destaca a importância da obra *A política da literatura*, de Peter MacDonald, para a renovação de seu interesse sobre o assunto, e de como as pesquisas de MacDonald e de Hermann Wittenberg vão promover uma mudança no modo como o autor e sua geração entendiam a atividade dos censores.

O material produzido por esses pesquisadores o levou a mudar o modo como via a atuação da censura e sua ideia de quem eram os censores, ponto central de sua conferência. Ele divide o regime do *apartheid* em duas fases (utópica e de *Realpolitik*), destacando o papel da censura como parte “dos instrumentos de controle social” (COETZEE, 2013: 8). Descreve suas funções, dividindo-a em “um braço moral e um braço político” (COETZEE, 2013: 9), destacando a importância de cada um nas diferentes fases do regime e como. Termina esse assunto fazendo um balanço da censura na Inglaterra, Austrália e África do Sul. Na sequência, trata do modo como três de seus livros foram tratados pelos censores, descreve como foram liberados e, posteriormente, teve acesso aos relatórios.

258

Discute os pareceres dados, diz quem eram os censores (conhecia alguns), e procura entender o motivo dessa liberação. Tais reflexões levaram a uma mudança no como enxergava os censores e suas motivações. O que o levou a uma melhor compressão de como foi privilegiado. Termina sua fala analisando o fato que, mesmo com outra cara, a censura ainda existe. Na sequência, temos um posfácio dividido em duas partes, não menos importante que a conferência porque contribui para um melhor conhecimento do modo com trabalhou o assunto. Identificando na obra de Coetzee a importância da prática da reflexão teórica, associada à autobiografia, os autores seguem o mesmo princípio. Primeiramente, fornecem informações sobre o regime do *apartheid*, complementares ao que foi dito pelo escritor.

Dados que servem de ponto de partida para a análise detalhada de seus estudos sobre a censura, presentes em *Giving Offense*. Abordam igualmente, ao longo do texto, a presença desse tema em alguns romances. Isso nos permite ver a evolução de suas ideias sobre o assunto. A pri-

meira parte termina com uma discussão sobre o que foi dito a respeito dos censores e do caráter paradoxal do modo como Coetzee os vê, um misto de censura e elogio. Na segunda, o foco está no que foi dito em alguns de seus romances, destacando sua preocupação com as novas formas de censura. Discute-se também a relação entre a crítica a censura e suas reflexões sobre o ato de escrever. Abordam também as críticas de Nadine Gordimer ao livro *Desonra*, interpretando-as como uma “forma sutil de censura” (COETZEE, 2013: 51).

Por fim, a partir duma polêmica surgida na ocasião, comentam como, para Coetzee, a forma com que certos assuntos são tratados é contra-producente. É, portanto, uma importante obra para o estudo da censura e das ideias do escritor.



Religación

Revista de Ciencias Sociales y Humanidades
Journal of Social Sciences and Humanities
Revista de Ciências Sociais e Humanas

DOSSIER

ENTRE GOLPES Y RESISTENCIAS: CULTURA, POLÍTICA Y VIOLENCIA EN AMÉRICA LATINA

Correo: michelgsilva@yahoo.com.br

Editor: Dr. Michel Goulart da Silva

Fecha límite de envío: 15 de junio 2017

CALL FOR PAPERS

En votación celebrada el 31 de agosto de 2016, el senado votó por la expulsión definitiva de la Presidenta Dilma Rousseff. Esta votación coronó el proceso de movilización de sectores conservadores de la sociedad, a través de la articulación jurídica y parlamentaria que intentó derrocar al gobierno encabezado por el Partido de los Trabajadores (PT), que había asumido el control por primera vez en 2003. En el proceso que llevó al derrocamiento del gobierno se movilizaron no solamente el odio explícito a las organizaciones de izquierda y movimientos sociales, sino también a la condición de mujer de la Presidenta electa.

Este dossier pretende reunir artículos que traten sobre las experiencias de golpes de estado en América Latina y su relación con la cultura de la violencia en diferentes países. A principios del siglo XXI, podemos ver experiencias de derrocamiento de gobiernos elegidos democráticamente, como en Venezuela (2002). Sin embargo, el proceso que resultó en el golpe de estado en países como Paraguay (2012) y Brasil (2016) son diferentes del modelo de los golpes que se produjeron en el continente, como en Chile (1973) y en Argentina (1976), donde los protagonistas fueron las fuerzas armadas. En los procesos golpistas más recientes no se evidenció el uso político explícito de las fuerzas de represión, sino de acciones de las instituciones del Estado que buscan

provocar una crisis y deslegitimar a los gobiernos elegidos. Estos procesos evidencian que todavía permea en las sociedades de los diferentes países de América Latina una cierta cultura de violencia. Ya sea por el uso de la fuerza, o por maniobras jurídicas o parlamentarias, las acciones golpistas dejan ver que las diferencias políticas pretenden resolverse por la violencia física o simbólica. Por otra parte, las operaciones golpistas expresan una intolerancia en relación a diferencias políticas que, en caso de que existan o se tornen explícitas, puedan ser resueltas por la caída de uno de los lados y no a través del debate público de ideas. Esta cultura de la violencia se expresa también en la perspectiva de algunos sectores conservadores que propugnan la destrucción de posiciones progresistas, asemejándose a las posiciones clásicas del fascismo.

» Temas de especial interés para este dossier:

- Concepto de golpe de estado y de sus particularidades en América Latina;
- Relación entre cultura política y cultura de la violencia;
- Análisis de los procesos políticos que condujeron al derrocamiento de gobiernos;
- Gobiernos de izquierda y experiencias golpistas en América Latina;
- ¿Cómo están representados las experiencias golpistas en el arte y la cultura?



Revisa todas las convocatorias abiertas en:
<http://revista.religacion.com/convocatorias.html>

Más información a:
info.religacion@gmail.com

Normas Para Presentación De Trabajos

ARTÍCULOS

El carácter de los artículos debe ajustarse a las siguientes características:

» En la primera página de los documentos enviados para publicar debe aparecer:

- Título del trabajo (El cual se presentará en el idioma original y en inglés, si el idioma original es el inglés o portugués entonces deberá aparecer el título también en español) Máximo 18 palabras.
- Nombre completo del autor/autores, y, al pie de la página sus grados académicos, cargo e institución a la que pertenecen y su dirección electrónica.
- Si envía un artículo por primera vez, se deberá añadir una semblanza del autor de máximo cinco líneas.)

263

»Debe incluirse un resumen de los principales planteamientos en el idioma original y su equivalente en inglés (abstract) cada uno entre 120 y 150 palabras, además de cuatro a seis palabras clave en ambos idiomas (key words)

»Los artículos deben tener una extensión mínima de 4000 y máxima de 7000 palabras (sin contar bibliografía), a un espacio, en tamaño de página A4. El estilo de fuente a utilizar será Times New Roman de 12 puntos.

»Las referencias completas se incluirán al final del artículo de acuerdo a la American Psychological Association (APA).

Ejemplo

Citas:

(Habermas, 2008: 150)

Referencias Bibliográficas: Deberá aparecer al final del documento y en orden alfabético.

Libros:

Habermas, Jürgen. (2008) Entre razón y religión: Dialéctica de la secularización. México. Fondo de Cultura Económica

Anderson, Charles & Johnson (2003). The impressive psychology paper. Chicago. Lucerne Publishing.

Revistas:

González Socha, Daniela; Cruz Galvis, Carolina. (2016). La construcción de paz en la agenda de política exterior de Colombia y la Unión Europea. *Religación. Revista de Ciencias Sociales y Humanidades*, 1, Marzo, 27-38.

La copia en soporte electrónico debe presentarse como un documento único en Microsoft Word y deberá ser enviado al correo: info.religacion@gmail.com

Todos los artículos de esta revista podrán ser publicados en otras revistas bajo el permiso del autor y sólo se deberá citar el artículo en esta revista como “Publicado por primera vez en Religación. Revista de Ciencias Sociales y Humanidades” Los artículos publicados, así como su contenido son responsabilidad de cada autor. Religación no se hace responsable por algún tipo de plagio parcial o total. El Consejo Editorial se reserva el derecho último a decidir sobre la publicación de los artículos, así como el número y la sección en la que aparecerá. La revista se reserva el derecho de hacer correcciones menores de estilo.

264

Los autores/as que publiquen en esta revista aceptan las siguientes condiciones:

- Los autores/as conservan los derechos de autor y ceden a la revista el derecho de la primera publicación, con el trabajo registrado bajo la licencia de atribución-no obras derivadas de Creative Commons, que permite a terceros la redistribución, comercial o no comercial, de lo publicado siempre y cuando la obra circule íntegra y sin cambios.

- Los autores/as pueden realizar otros acuerdos contractuales independientes y adicionales para la distribución del artículo publicado en esta revista (p. ej., incluirlo en un repositorio institucional o publicarlo en un libro) siempre y cuando indiquen claramente que el trabajo se publicó por primera vez en Revista Religación. En caso de reproducción deberá constar una nota similar a la siguiente: Este texto se publicó originalmente en RELIGACIÓN. Revista de Ciencias Sociales y Humanidades N° --, sección ----, número de páginas, año de publicación.

RESEÑAS

Religación, recibirá reseñas de libros y eventos de interés de la revista. Esta sección consiste en un espacio para textos inéditos, que aborden nuevas publicaciones, describiéndolas, analizándolas y atribuyéndolas un valor en el ámbito de la disciplina.

Las reseñas de libro no tendrán más de 750 palabras, y la reseña de eventos no tendrá más de 500 palabras.

Los requisitos para la presentación de reseñas serán:

- Título del libro o nombre del evento en Mayúscula sostenida
- Nombre del Autor o la entidad patrocinadora del evento
- Lugar y fecha de publicación o de desarrollo del evento
- Nombre de quien realizó la reseña
- Deberá adjuntarse en formato JPG (buena calidad), la imagen de la carátula del libro o cartel publicitario del evento.
- El archivo del escrito deberá ser escrito en formato Microsoft Word, el tipo de letra será Times New Roman, tamaño 12, a un espacio.

265

ENSAYOS FOTOGRÁFICOS

Ser una obra inédita, que se enmarque en las áreas y políticas de la revista:

» Título en español e inglés

»Fotografías: Preferible enviar en resolución 300 ppp, entre 8 y 10 fotografías, cada una con un título o nombre.

»Deberá escribir un texto en estilo libre, en el que el autor presenta y argumenta su postura frente al ensayo en un máximo de 400 palabras.

»Añadir una semblanza del autor de máximo 5 líneas.



Religación

Revista de Ciencias Sociales y Humanidades