CIDES - UMSA

umbrales

Revista del Postgrado en Ciencias del Desarrollo

24

Diciembre 2012

Emplazamientos y transposiciones en los estudios culturales latinoamericanos

Dra. María Teresa Rescala Nemtala
RECTORA

Ing. Carlos España Vásquez
VICERRECTOR

M.Sc. Cecilia Salazar de la Torre
Directora - CIDES

Obrajes, Av. 14 de septiembre Nº 4913, esquina Calle 3
Telf/Fax: 591-2-2786169 / 591-2-2784207
591-2-2782361 / 591-2-2785071
cides@cides.edu.bo
www.cides.edu.bo

Umbrales Nº 24
Emplazamientos y transposiciones en los estudios culturales latinoamericanos

La Revista "Umbrales" es una publicación semestral del Postgrado en Ciencias del Desarrollo, unidad dependiente del Vicerrectorado de la Universidad Mayor de San Andrés. Tiene como misión contribuir al debate académico e intelectual en Bolivia y América Latina, en el marco del rigor profesional y el pluralismo teórico y político, al amparo de los compromisos democráticos, populares y emancipatorios de la universidad pública boliviana.

Consejo editorial:
– Cecilia Salazar, M.Sc. en Ciencias Sociales e investigadora de CIDES-UMSA
– Maya Aguiluz, Ph.D. en Sociología e investigadora de CEIICH-UNAM
– Ivonne Farah, M.Sc. en Ciencias Sociales e investigadora de CIDES-UMSA
– Fernanda Wanderley, Ph.D. en Sociología e investigadora de CIDES-UMSA
– Manigeh Roosta, Ph.D. en Educación e investigadora de CIDES-UMSA
– Patricia Urquieta, M.Sc. en Literatura Latinoamericana e investigadora de CIDES-UMSA

Responsable de la publicación: Maya Aguiluz Ibargüen
Cuidado de edición: Patricia Urquieta C.
Portada: *Seres bicéfalos.* David Vargas Pérez

© CIDES-UMSA, 2012

Primera edición: diciembre 2012

D.L.: 4-3-27-12
ISSN: 1994-4543
Umbrales (La Paz)
ISSN: 1994-9987
Umbrales (La Paz. En línea)

Producción: Plural editores

Impreso en Bolivia

Índice

Emplazamientos y transposiciones en los estudios culturales latinoamericanos. A modo de introducción
Maya Aguiluz Ibargüen 9

El debate replicante: imaginarios políticos y culturales

Reimaginando el 'Hemisferio Sur': Reflexiones sobre la naturaleza del Estado-nación
Ileana Rodríguez 27

Renovada importancia de los estudios desde y sobre Nuestra América
Horacio Cerutti Guldberg 47

Sobre los orígenes de eso que llamamos modernidad: un mar de discusión
José Guadalupe Gandarilla Salgado 55

El Estado es sólo la punta del iceberg. Consideraciones teóricas sobre la crisis del Estado neoliberal y el giro a la izquierda en América Latina
Audun Solli 85

Analítica de las subjetividades: palabra y memoria

Los afrodescendientes y sus organizaciones en 'Nuestra América': olvido y memoria de las banderas panafricanistas y racialistas
Ricardo Melgar Bao 107

El testimonio como memoria de futuro
Silvia Soriano Hernández 139

Recuerdos del presente. La casa de los conejos. Una mirada lateral a la experiencia de la militancia y la violencia política en Argentina
Gilda Waldman M. 155

Políticas del nombre en el territorio de los estudios latinoamericanos

Modernidades alternativas: una discusión desde Bolivia
Ivonne Farah y Mauricio Gil 173

Estudios Queer: Una mirada desde/hacia América Latina
María Amelia Viteri 203

Excepcionalidad de la violencia
Maya Aguiluz Ibargüen 219

Interrogando las fronteras del conocimiento sociológico: globalización, descolonización y don
Paulo Henrique Martins 251

Reseñas

A propósito de una novela reciente de Edmundo Paz Soldán
Reseña de *Norte*
(Barcelona: Random House Mondadori, 2011, 282 pp.)
Maritza J. Alexandra Saavedra Galindo 271

Veedores/as, escritores/as y viajeros/as: un acercamiento
a la relación entre imperio, explotación económica y literatura
Reseña de *Ojos Imperiales*, *Literatura de viajes y transculturación*
de Mary Louise Pratt (2a. edición, aumentada,
Fondo de Cultura Económica, México, 2010, 471 pp.)
María Laura Ise 275

Umbrales 24, 2013, pp. 9-23

Emplazamientos y transposiciones en los estudios culturales latinoamericanos. A modo de introducción.

Maya Aguiluz Ibargüen (CEIICH-UNAM)

En cerca de treinta años de conjunciones o deslizamientos de la subalternidad y el marxismo cultural a las poscolonialidades, de éstas a las intervenciones descolonizadoras y las perspectivas biopolíticas en varios campos de las ciencias sociales y las humanidades, inclusive en los estudios sociales de la ciencia y las tecnologías, las distintas versiones que anidan y separan posturas epistémicas y políticas de los estudios latinoamericanos han acumulado un repertorio conceptual y categorial suficiente y un andamiaje crítico que no sólo distingue un corpus de pensamiento y literatura latinoamericanos, sino que ha sido capaz de animar la producción específica de su autoconcepto de acuerdo con las trayectorias y anclajes de sus redes institucionales y sociales y con las temperaturas políticas de la región.

En ese amplio marco latinoamericanista, si bien tienen lugar los campos de investigación ocupados de los acoplamientos entre los Estados, las transformaciones económicas y los programas de desarrollo y mejora social, cada vez también tienen mayor cabida las configuraciones de estudios abocados a diferentes dimensiones de la realidad y el espacio regional que vienen segregando, conectando y cartografiando partes y relaciones entre las partes de la diversidad de mundos de Latinoamérica.

En contraste con este movimiento de prácticas académicas e intelectuales, dentro de países particulares, en conjuntos de ellos o en geografías subregionales han cobrado presencia formas de desconexión entre los

mecanismos institucionales de gobierno y el ritmo de agregación de aspiraciones, malestares y desposesiones de las poblaciones que vuelven a signar las bases de las formaciones estatales planteándose más políticas y agendas de seguridad nacional y regional y pocas acciones de bien-estar, reposicionándose en estas condiciones las cuestiones relativas a qué, cuánta y hasta dónde la soberanía y cuáles soberanías democráticas tienen posibilidad de coexistir.

Desde mediados de 1990, a la mencionada densificación de lo latinoamericano y la constante producción de diferencias contribuyeron las diseminaciones y articulaciones críticas que hicieron leer, por ejemplo, los textos sobre colonialismo interno o la tesis de la complejidad del pensar social de Pablo González Casanova con las primeras traducciones de la Escuela de la subalternidad poscolonial, y su tratamiento singular en el diálogo sur-sur, posibilitado por el trabajo de Silvia Rivera Cusicanqui y Rossana Barragán. Con estas legibilidades, se anudaron otras también procedentes de la infraestructura político e ideológica de la década de 1970, cuando las izquierdas militantes y los círculos culturales e intelectuales acogieron en distintas coyunturas y recibieron una obra fragmentaria, o más bien, la textualidad de un grupo vario de voces como Terry Eagleton y Fredric Jameson, y un poco antes Walter Benjamin, que circularon en español desde Argentina y Venezuela, despuntando en los márgenes de las publicaciones periódicas de teoría y crítica literaria que en el cono sur impulsaron figuras como Beatriz Sarlo, Carlos Altamirano y Ricardo Piglia. Con igual influjo las lecturas de Louis Althusser, Nicos Poulantzas y Antonio Gramsci coparon los circuitos intelectuales y políticos latinoamericanos.

Al comenzar el 2000 la irrupción de lo local y la doble conciencia de la diferencia cultural constituyeron los lugares de convergencia de actores, movimientos y saberes prácticos. El rasgo antiglobalizador y alternativo de lo latinoamericano tomó fuerza entonces con las aportaciones concretas del estudio del capitalismo histórico y los sistemas mundo de Immanuel Wallerstein.

Paralelamente a las vialidades reflexivas abiertas por "la geopolítica del conocimiento" y "la colonialidad del poder" de los trabajos de Walter Mignolo (1995 y 2001) y Aníbal Quijano (1992 y 2001), entre un nutrido

grupo, confluyó en ese horizonte decolonial el acercamiento del pensamiento deseurocentrizador de la teología política de Enrique Dussel y la teoría crítica de la modernidad desde el *ethos* barroco latinoamericano elaborada por Bolívar Echeverría.

En este ambiente de producción participaron igualmente las tesis del colombiano Arturo Escobar al erosionar la fachada de un discurso desarrollista largamente alentado y proyectar la organización de vida ecocomunitaria de las culturas originarias y las resistencias asociativo-populares como modelos sociales alternos al capitalismo.

En el curso de dichas interrogaciones del conocimiento y los saberes latinoamericanos, la apelación a la crítica ha funcionado como recurso discursivo y como método de la genealogía del presente, en la cual se co(n) funden los significados del término en tanto técnica y en cuanto arte (desde el platonismo antiguo: *kritiké techne*) y que han inaugurado una práctica y una comprensión del mundo, ampliadas y diversas (Raunig, 2007). Este arte de la crítica o crítica técnica tiene que ver hoy con la vida social en su conjunto y con las economías culturales: los modos en que se instalan los miedos, las hospitalidades junto con un clima paradójico de tolerancia al odio y los extrañamientos.

Como se reiteraba al comenzar el 2000, la sobredeterminación del académico intelectual latinoamericano parecía modulado por un doble signo: por una parte, el productor es a su vez producido en este ordenamiento cognitivo, se trata de una posición en esa retícula y proceso de creación de valor y, por otra parte, su producción habría de suponer una constante distinción entre conocimiento heteronormado y la operación de su propio pensamiento, que es algo que implica una contrapostura frente a prácticas normativamente disciplinarias, líneas de fuga y cuestionamientos utópicos (Kauffmann, 2011).

La tesis productor-producido circuló de manera más o menos reiterada entre varios latinoamericanistas –Alberto Moreiras, William Thayer y otros– pero fue puesta de relieve en un escrito de Gareth Williams, historiador y –si vale el término– "mexicanólogo" (Williams, 2009: 4) en un contexto en que esa relación pivoteaba el rumbo y el autoconcepto del trabajo académico de y sobre nuestro espacio sociohistórico y cultural.

Toda vez que en tiempos de un cierre acelerado de institucionalización global del sistema de educación, investigación y formación de conocimiento (que se rige por parámetros compartidos y contrastables) y de una lógica de reconversión geocultural de la economía y la política mundial, de los poderes mundiales, que fue exacerbada en los años dos mil por la retórica del terror y la amenaza del otro-dentro, el artículo de Williams ["*Deconstruction and Subaltern Studies, or, a Wrench in the Latin Americanist Assembly Line*" (2009)] –cuyo título unía el pensamiento deconstructivo y postestructuralista con los discursos subalternista-gramsciano– resulta ilustrativo respecto de lo que él mismo llama una suerte de jaloneo teórico en el interior de los estudios latinoamericanos, provocado por una "malalectura" del postestructuralismo que concluyó en una especie de desbandada de los estudios culturales latinoamericanos que en ese tirón empezaron su diseminación; primero su bifurcación en dos o tres corrientes culturales, a veces imbricadas entre sí, otras veces diferenciadas según los énfasis, más políticos en una corriente y más culturalistas en otra.

Situando lo anterior, el por entonces llamado Grupo de Estudios Subalternos Latinoamericanos, surgido en 1994, e impulsado por John Beverley e Ileana Rodríguez y desarticulado hacia 1998, representó originariamente el polo más gramsciano de los estudios culturales ocupado de la formación de los bloques históricos y la conectividad democratizadora de movimientos sociales y de acciones colectivas emergentes, frente a lo que hoy se recuerda como el polo de la deconstrucción y el postestructuralismo (Beasley-Murray, 2009) que ya tenía una versátil presencia en las humanidades en varios puntos de la región, y que en la actualidad se recompone bajo la matriz teórica de lo poshegemónico.

Lo interesante del ejercicio de Williams es el modo en que da cuenta de la retícula inescapable del sistema-mundo universitario y académico, donde se insertan nuestras maneras latinoamericanas de conocer y las particulares lógicas de sobrevivencia dentro de un sistema mayor regido por los postulados y dinámicas tecnocientíficas en el contexto de una crisis multidimensional del capitalismo cognitivo y global que asomaba sus cauces al comenzar el primer decenio del siglo XXI, o lo que era un momento en que urgía dar cuenta política y epistemológicamente de la

espectacularidad de la violencia planetaria y de la ofensiva de un cambio radical del mundo.

Para aquella década, otra crisis global, la del calentamiento planetario, abrió las tierras y removió mares y ríos devastando formas de vida y especies, incluida la humana. Al finalizar el año 2009, el historiador Dipesh Chakrabarty retomó el impacto para pensarla como una antesala de la transformación de los seres humanos en agentes geológicos. Con la era del antropoceno –(denominada así, de manera informal, por el Nobel Paul Crutzen en el 2000) que se inició hace no mucho, al concluir el siglo XVIII, cuando junto con la invención de la máquina de vapor, los científicos descubrieron los niveles de gas metano y dióxido de carbono en partículas de aire congelado–, surgen las condiciones históricas para pensar colectivamente en una "política de la naturaleza" (Latour) mediante la cual quizá sea factible la emergencia de comunidades que, a diferencia del mito de una identidad global inclusiva de particularidades, entiendan el presente como un tiempo de catástrofe, o el tiempo de la urgente construcción de un sentido compartido para la historia humana (2009: 16).

Antes de llegar a esta conclusión, casi programática, el mismo Chakrabarty lanzó una famosa autoevaluación sobre la geopolítica del saber que trabajada desde los estudios subalternos y poscoloniales postulaba una pauta de historicidad cognitiva, por decirlo de algún modo, puesto que partiendo de un contrarrelato a la espacialización epistémica del mundo propone una *provincialización* de Europa (2000; edic. esp. 2008) en un momento en que la crisis profunda y multidimensional del capitalismo global todavía no atentaba contra una de las invenciones de fines del pasado siglo ni la propia constitución del proyecto regional de la Unión Europea se ponía en entredicho por la virulenta crisis de sus propios márgenes, es decir, el sur como la posibilidad de una región política y económicamente integrada como la Unión Europea.

Lo que Chakrabarty prefiguró a manera de una invitación descolonizadora de los legados del pensamiento occidental, considerando a su vez imposible desdibujar del todo la composición crítica de la arquitectura epistémica moderna, fue poblar los espacios otros (la diferencia histórica) en partes del mundo contemporáneo que a lo largo de la primera modernidad

capitalista y los proyectos imperiales del siglo XIX fueron concebidas y conservadas dentro del régimen de saber/poder moderno. La interpretación explicativa de la diversidad de mundos de vida invisibilizados y perdidos en un largo trazo histórico es parte de lo que Chakrabarty y Homi Bhabha han denominado *historias afectivas*: un entramado de tradiciones hermenéuticas y culturales que se producen con un especial cuidado puesto en el detalle de la vida humana y social.

En ese ya largo curso de intervenciones sobre el terreno y las orillas de los estudios latinoamericanos, varios retornos signaron los estudios respecto de las sedimentaciones de lo cultural, las praxis culturales, las culturas políticas y las intersecciones de los estudios literarios con los procesos de formación de subjetividades políticas, por citar algunas modalidades de las investigaciones sobre cultura. Tuvo lugar un ascenso de los análisis de las relaciones entre cultura y poder y de las políticas de la identidad, pero también hubo una saturación de constructivismo social, que logró reunir en un ensamblaje único las distintas tesis sobre la construcción social de las diferencias, del género, del cuerpo, de la subjetividad cualquiera, o las dinámicas de inclusión-exclusión en la región.

No obstante la fructífera inserción de enfoques como éste, junto con sus limitaciones, la revaloración de la subjetividad, del sujeto, del sentido actoral de la acción social, así como la recuperación de las categorías de experiencia, el papel de la narrativa en la formación de identidades, las olas del diálogo entre historia y memoria que en nuestro contexto se asoma en las modalidades de intervención de la memoria cultural y las políticas de memoria pública, el relevamiento del testimonio y el rol del testigo y el reposicionamiento del cuerpo, la corporalidad y los incorporamientos como lugares de enunciación de una biopolítica afirmativa, han venido configurando zonas de indagación e interrogación dentro de los procesos sociales viejos, nuevos o de reciente escalamiento.

La marginalidad o las inclusiones excluyentes de las poblaciones en las sociedades democráticas, las migraciones asociadas a nuevas formas de vínculos transnacionales de afectos, divisiones sociales del trabajo marcadas por el género y la identificación sexual, se suman a las trayectorias migrantes forzadas por las condiciones de pobreza o la conversión de hombres y

mujeres jóvenes en poblaciones excedentes y precarias, vulnerables a las actividades ilegales y el tráfico de cuerpos, los conflictos sociales y la violencia.

Consciente de las múltiples conexiones de los estudios culturales latinoamericanos, este número de la revista Umbrales prefirió ocuparse de los procesos culturales y de la vitalidad de las coexistencias diversas en la región dando cabida a ensayos y artículos en los cuales la dimensión de la cultura contemporánea es entendida e interpretada desde la perspectiva de quienes participan de ella y empieza por hacer que los relatos cuenten. Sheyla Benhabib ha insistido en esta idea debido a dos razones complementarias, que en parte compartimos, porque las relaciones sociales se forman en la doble hermenéutica: identificamos lo que hacemos por medio de un relato de lo que hacemos (Benhabib, 2006: 31).

Colaboraciones en el presente número

El número 24 de la revista Umbrales se alimentó de este horizonte de cuestionamientos y deslizamientos en los estudios latinoamericanos y se integró con un grupo de artículos de diversa composición y origen, todos ellos resultado de tradiciones de pensamiento crítico, formaciones de saber latinoamericano y constelaciones trans/interdisciplinarias. Algunos provocarán en los y las lectoras una sensación de vuelta hacia aquellos tirones ideológico-académicos de distintas épocas o despertarán el interés por campos u objetos heurísticos de la investigación teórica y empírica.

La primera sección ***El debate replicante: imaginarios políticos y culturales*** empieza con una rica exposición sobre la espacialidad latinoamericana en la cual la teoría literaria de la obra clásica de Frederic Jameson es un leit motiv de la convocatoria de Ileana Rodríguez en "Reimaginando el 'Sur hemisférico': Reflexiones sobre la naturaleza del Estado-nación". Le sigue la elocuente palabra de "Renovada importancia de los estudios desde y sobre 'Nuestra América'", una reflexión filosófica de Horacio Cerutti, que parte e invoca el llamado martiniano de una nostridad.

José Guadalupe Gandarilla comienza "Sobre los orígenes de eso que llamamos modernidad: Un mar de discusión" con un epígrafe del geógrafo

francés del siglo XIX, Eliseo Reclus, evocando no solamente la identificación unitaria de la geografía y la historia en la célebre definición que hiciera el también anarquista acerca de la geografía como la historia en el espacio y la historia como la geografía en el tiempo. Su texto es también una visita a un espacio transatlántico como el archipiélico, lugar de formaciones de manglares, árboles crecidos en las zonas intermareales, tolerantes a la sal, y cercanos a las desembocaduras de los ríos en varias latitudes tropicales como en el Caribe. Espacialidad donde se estableciera una especie de fábrica flotante donde confluyeron los capitalistas colonizadores, los barcos esclavos, la lógica del enclaustramiento productivista y las plantaciones, además de haber nacido la confrontación racializada de la supremacía blancoide sobre las líneas de color.

"El Estado es sólo la punta del iceberg. Consideraciones teóricas sobre la crisis del Estado neoliberal y el giro a la izquierda en América Latina", de Audun Solli, es una inmersión a la cuestión del Estado que en la década reciente ha vuelto a plantearse desde los vínculos entre la forma estatal, la economía y el lugar del primero en su función productiva de clases sociales. Particular relevancia ha cobrado la definición de Estado integral o ampliado en que Antonio Gramsci reparó una vez que en su estancia converge una relación social capaz de organizar toda la sociedad.

La forma acabada de este proceso le tomó a Gramsci una elaboración compleja, en parte asentada sobre la evolución política del modelo de la revolución francesa, de la cual se desprende, en el Cuaderno 6 (vol. 3) de *Los cuadernos de la cárcel*, la fórmula estatal según la cual "*Estado = sociedad política + sociedad civil*" (ver Bianchi, 2011), que ha generado lecturas más o menos demarcadoras del momento jacobino que sirviera de apoyatura histórica a dicha formulación.

En este enunciado, si bien la historia política ha constatado la experiencia estatal donde un sujeto político (como relación social) puede presentarse como fuerza moral e intelectual, entonces el carácter de la definición estatal, más que en el momento de inclusión de la sociedad política y la sociedad civil (en el Estado integral), se despeja a través del movimiento que une y separa los dos extremos de la igualdad Estado y sociedad civil.

En la segunda sección ***Analítica de las subjetividades: palabra y memoria***, el texto del antropólogo e historiador Ricardo Melgar Bao, "Los

afrodescendientes y sus organizaciones en 'Nuestra América': olvido y memoria de las banderas panafricanistas y racialistas", devela algunas de las condiciones del surgimiento de la cuestión negra en el interior del espacio discursivo del marxismo latinoamericano. El artículo de Melgar Bao, proviniendo de uno de los conocedores de la historia del comunismo en nuestra región, muestra aunque sea brevemente el influjo ideológico cultural desplegado por la Unión Soviética en la región latinoamericana, una vez que se conformó la Internacional Comunista (el *Komintern*, por su expresión rusa), pocos años después de la Revolución de 1917, en cuyo espíritu se fundaron buena parte de los partidos comunistas latinoamericanos.

En el marco de lo que fuera una de las iniciativas transnacionales de gran alcance a comienzos del siglo pasado, la presencia del debate local sobre el cruce de identidades basadas en la categoría de clase social y el ascenso de la condición racial, particularmente visto desde la posición de la negritud *archipiélica*, no puede desligarse de la Internacional que se propuso organizar a la izquierda en distintos países y, a pesar de quedar disuelta por voluntad de Stalin, llegó a decantarse como una estrategia política ideológica de promoción revolucionaria, luego de finalizada la Segunda Guerra Mundial.

Bajo la forma de una pieza de "historia intelectual", Melgar Bao rotura ese imaginario que a lo largo del siglo XX se fue gestando en las llamadas historias nacionales durante la Guerra Fría (1960-1990), periodo durante el cual éstas contribuyeron a justificar el papel de los Aliados y el Ejército Rojo a través de la circulación de las imágenes prístinas del triunfo de la libertad, la emancipación del yugo totalitario, la heroicidad de los comandos militares y las bondades del colectivismo socialista o del individualismo y el liberalismo a ultranza que se distribuyeron a un lado y a otro del Atlántico hasta dar forma a las narrativas históricas que predominaron en Occidente y el Este del mundo.

Domitila Barrios (Domitila Chungara) (1937-2012) habló en presente de cara a los otros, sus escuchas; y de qué manera hacerlo sino con el testimonio de los tiempos pasados, de la experiencia vivida o la imaginada, como un impulso que trasciende el contexto de la entrevista, porque *Si me permiten hablar*... rompió el cerco de la entrevista para co-fundirse con una operación social. La mexicana Silvia Soriano, en "El testimonio como

memoria de futuro", se introduce nuevamente en aquel libro testimonio producido al final de los novecientos setenta por el dueto Chungara-Viezzer, para ocuparse del movimiento textual del "hablar en futuro de los recuerdos" (Soriano).

Sobre la estructura narrativa que articula los tropiezos de la oralidad, incluso a veces puntualizando los intervalos del habla, sus interrupciones, el recuento testimonial sitúa el presente a manera de una superficie donde la gestión de lo decible (el testimonio) traslada los sentidos del pasado, resignificándolos. En efecto, en este particular paradigma el horizonte de la experiencia pasada lleva a cabo una mudanza politizadora: no solamente quien testimonia atraviesa situaciones y acontecimientos produciendo un relato de sí, sino también sus lecturas se desplazan en el juego de la diferición y la repetición del habla, de la lengua, de la resonancia de lo inscrito en aquel libro clásico de dos voces compartiendo un solo libro.

"Recuerdos del presente. La casa de los conejos. Una mirada lateral a la experiencia de la militancia y la violencia política en Argentina", el texto de Gilda Waldman M., reorganiza una narrativa de la memoria recurriendo a un relato de casa que cuenta el retorno de una hija de la violencia política argentina de la era dictatorial. Se trata de un tiempo de la memoria "de un pasado como nueva identidad que preña las cosas [...] y abre otro orden de secuencias" –como advirtiera una editorial de la revista argentina, *Pensamiento de los confines*, que dirigió Nicolás Casullo desde 1995 hasta su muerte. Y como un legado de la publicación, del mismo Casullo, los años de aquellas partes de aquella guerra se sostienen sobre un horizonte impensado porque aún falta reflexionar sobre "las respuestas postergadas, las mitológicas sociales, los imaginarios y bestiarios inaudibles, la subjetividad íntima de una época, sus grutas intelectuales, el eros, la sexualidad, lo filial, lo impronunciable del matar y de la muerte, lo invisible a los ojos: la vida en sí" (Confines, 2005: 50).

Al ocuparse del trabajo sobre la memoria en Argentina desde la fuerza evocadora y ficcional de una novela, Waldman da cuenta de la específica experiencia de la sociedad argentina en un esfuerzo político y colectivo por desmontar las memorias históricas únicas y visibilizar las experiencias socavadas en las luchas políticas y violencias del pasado.

Políticas del nombre en el territorio de los estudios latinoamericanos intitula un tercer apartado de la revista. Aquí Ivonne Farah y Mauricio Gil colaboran con el artículo "Modernidades alternativas: una discusión desde Bolivia" que irrumpe sobre el desgaste de la cuestión de la modernidad, simple y llana, para arribar al debate de la pluralización de las existencias sociales modernas, de las modernidades múltiples, cuya emergencia procede de la conciencia de las determinaciones del lugar y las historias locales sobre las condiciones de producción del conocimiento social. Por eso, habrá que subrayar, el hiato entre una modernidad autorreferida y cualquier otra modernidad (que como cualquiera supone la definición de su diferencia con respecto a sus pasados y horizontes de posibilidad futura) que se realiza porque constituye parte de las "geopolíticas del conocimiento" o, en mi opinión, de cómo los multicitados lugares enuncian su pensamiento crítico aun cuando –como dicen los autores– este segundo se produzca tanto en el Norte o en el Sur, con lo cual querríamos concluir que los saberes, conocimientos, son enunciados geopolíticos desde que existe una disposición geográfica y una asimetría de mundos en ella.

Emplazado a modo de un debate de las modernidades múltiples y el desgaste sobre la emergencia de historias locales y afectivas, en este trabajo se elabora una reflexión sobre el paradigma ético del Vivir Bien con sus matices y variaciones que lo convierten en una experiencia social reconocida por la afectividad que sostiene con el mundo, puesto que las diversas acepciones del vocablo aymara "*suma qamaña*": "vivir en paz", "vivir a gusto", "convivir bien", "vida dulce" o "criar la vida del mundo con cariño" darían a la vida un "sentido más pleno: biológico, humano y espiritual en el Cosmos entendido como universo que incluye la Madre Tierra y las comunidades sociales".

Cuando los discursos se hacen de nuevos conceptos como éste, seguramente no se está modificando la palabra y los actos de habla pero, sin duda, cada término incluido en el universo de nuestras comprensiones y en nuestras estructuras intersubjetivas vienen de las prácticas del mundo, como vivir bien proviene de los mundos de la *praxis* originaria.

Con su artículo "Estudios Queer: Una mirada desde/hacia América Latina", María Amelia Viteri se hace cargo de ensamblar localmente las secuencias de las políticas de la diversidad que han desmontado la cultura

normada y las regulaciones del deseo y el amor erótico. Desde Ecuador se preocupa poco del uso de la palabra inglesa 'queer', en lugar de la cual se han empleado varios equivalentes: torcido, raro y otros, sin quedar fijada ninguna traducción en el horizonte de nuestras lenguas.

Lejos de sugerir alguna alternativa, quizá porque su diseminación transnacional ha estado marcada también por la inclusión de ese término como una sustantivación del movimiento teórico y político y su práctica discursiva repele su estabilización en un campo con códigos establecidos. La velocidad de sus dominios críticos reposa en su carácter de dispositivo crítico desde el surgimiento de las interrogaciones *queer* (que también se dice "cuir") en el interior de los estudios de género y los feminismos. Viteri plantea entonces *lo* '*queer*' como un comienzo "para mirar tanto su tránsito como sus re-significaciones –supeditada a un contexto y espacio particular– (que) se torna tanto en un ejercicio académico, como en uno político".

Como cuestionamiento radical al binomio clásico 'sexo-cultura' que colocaron distintivamente como clave de las luchas feministas, entre otras posturas, los estudios queer se nutrieron también del constructivismo que finalmente ha conducido a poner de relieve la performatividad del cuerpo, su continua definición histórica y cultural, así como su descentramiento genital, lo cual amplió el espectro de la sexualidad hacia la constitución polimorfa de los cuerpos y la dimensión erótica del cuerpo en su totalidad (Nieto, 2004: 16).

Pero como lo afirmó en otro lugar la misma Viteri, lo queer deviene en espacio donde se asientan las experiencias de elementalidad del cuerpo, su deseo y su mutua afectación situadas siempre en las fronteras de la contingencia histórica, renegociando ahí el juego lúdico y placentero de haber traspasado los límites, de haberse jugado el ser, para redefinir las relaciones establecidas con las formas institucionalizadas de familia, nación o ciudadanía (Viteri, Serrano y Vidal-Ortiz, 2011: 48).

"Excepcionalidad de la violencia", de Maya Aguiluz Ibargüen, parte de la "guerra contra el narcotráfico" desplegada en México desde el 2007 y se sirve de este eslógan para contextualizar el rasgo excepcional de la violencia en general, y en particular la de este país. Más que una explicación pormenorizada, este artículo presenta *la muerte asesina* como un vector de

subjetivación en el imaginario social contemporáneo y como un componente de la cultura, cuya fuerza de lo real marca la ausencia y la todavía imposibilidad de duelo en la sociedad mexicana.

Finalmente, "Interrogando las fronteras del conocimiento sociológico: globalización, descolonización y don", del sociólogo brasileño Paulo Henrique Martins, hace honor al "Ensayo sobre el don". Con la donación que Marcel Mauss hizo por los años 1923 y 1924, incluida en la obra editada por Claude Levi-Strauss, *Sociología y antropología*, consideró que la relación establecida mediante los actos del dar y el recibir, la base del intercambio, constituía el componente generador de la socialidad humana, por tanto, su punto de partida se ha comprendido como un polo opuesto a las hipótesis de la violencia y el miedo como factores productivos de la vida social y la comunidad política. MAUSS es asimismo el movimiento teórico y académico (por sus siglas en inglés, Movimiento Anti-Utilitarista en las Ciencias Sociales) que con Martins en nuestra región animan un debate poscolonial.

Cierran este número un par de reseñas de libros, por una parte, la de una novela del prolífico escritor boliviano Edmundo Paz Soldán, que debemos a la colombiana Maritza J. Alexandra Saavedra Galindo; por otra, la argentina María Laura Ise retoma *Ojos Imperiales* (2010 [1992, edic. orig. en inglés]) de Marie-Louise Pratt, a propósito de la manera como se instaló en la tierra colonizada la mirada naturalista, inscrita en el registro de viajeros y expedicionarios de la tierra incógnita, mirada que funcionó como una máquina simbólica (andro-logocéntrica) de distinciones culturales.

Referencias

Benhabib, Seyla
2006 [2002]. *Las reivindicaciones de la cultura. Igualdad y diversidad en la era global.* trad. Alejandro Vassallo. Buenos Aires: Katz.

Beasley-Murray, Jon
2009 "Hegemony, posthegemony and related matters", enero 26, http://posthegemony.blogspot.mx/2009/01/wrench.html (consulta realizada el 30/05/2012).

Bianchi, Álvaro
2011 "Estado y sociedad civil en Gramsci" (trad. Andrés Méndez), en: *Revista Herramienta*, núm. 34 (Buenos Aires), en línea: http://www.herramienta.com.ar/revista-herramienta-n-34/es-ta-do-y-so-cie-dad-ci-vil-en-grams-ci (consulta realizada el 8/04/2011).
Chakrabarty, Dipesh
2009 "The Climate of History: Four theses" en: *Eurozine*, www.eurozine.com (consulta realizada el 25/11/2009).
2008 [2000]. *Al margen de Europa. Pensamiento poscolonial y diferencia histórica*. Barcelona: Paidós.
Editorial
2005 *Pensamiento de los confines*. núm 16, (Buenos Aires), junio.
Gutiérrez Rodríguez, Encarnación
2006 "Traduciendo posiciones. Sobre coyunturas postcoloniales y entendimiento transversal" (trad. Pedro Férez). *Transversal*, multilingual webjournal (junio), http://eipcp.net/transversal/0606/gutierrez-rodriguez/es (consulta realizada el 27/09/2011).
Kaufmann, Therese
2011 "Arte y conocimiento: rudimentos para una perspectiva descolonial" (trad. Raúl Sánchez Cedillo),*Transversal*, multilingual webjournal (agosto), http://eipcp.net/transversal/0311/kaufmann/es (consulta realizada el 27/09/2011).
Mignolo, Walter
1995 "Herencias coloniales y teorías postcoloniales" en: González Stephan, Beatriz (comp.), *Cultura y tercer mundo. Vol. 1: Cambios en el saber académico*. Caracas: Editorial Nueva Sociedad.
2001 "Introducción" en: Mignolo, Walter (comp.), *Capitalismo y geopolítica del conocimiento*. Buenos Aires: Duke University, Ediciones del Signo.
Nieto, José Antonio
2004 "Reflexiones en torno al resurgir de la antropología de la sexualidad" en: Nieto, J. A. (ed.), *Antropología de la sexualidad y diversidad cultural*. Madrid: Talasa, 2-26. También en http://caosmosis.acracia.net/wp-content/uploads/2008/07/antropologia-

de-la-sexualidad-y-diversidad-cultural.pdf (consulta realizada el 15/08/2011).

Quijano, Aníbal

1992 "Colonialidad y modernidad-racionalidad" en: Bonilla, Heraclio (comp.), *Los conquistados*. Bogotá: FLACSO-Ecuador/Tercer Mundo Editores.

2001 "Colonialidad del poder. Cultura y conocimiento en América Latina" en: Mignolo, Walter (comp.), *Capitalismo y geopolítica del conocimiento*. Buenos Aires: Duke University, Ediciones del Signo.

Wikipedia

2011 "Manglar", http://es.wikipedia.org/wiki/Manglar

Williams, Gareth

2009 "Deconstruction and Subaltern Studies, or, a Wrench in the Latin Americanist Assembly Line" en: http://faculty.arts.ubc.ca/jbmurray/blog/williams_wrench.pdf (consulta realizada el 15/08/2010).

Moreiras, Alberto

2001 *The Exhaustation of Difference. Politics of Latin American Cultural Studies*. Durham, NC: Duke University Press.

2012 "¿Puedo madrugarme a un narco? Posiciones críticas en la Asociación de Estudios Latinoamericanos" en: *Frontera D*, Revista Digital, 27 de junio, http://www.fronterad.com/?q=node/5697 (consulta realizada el 30/08/2012).

Raunig, Gerald

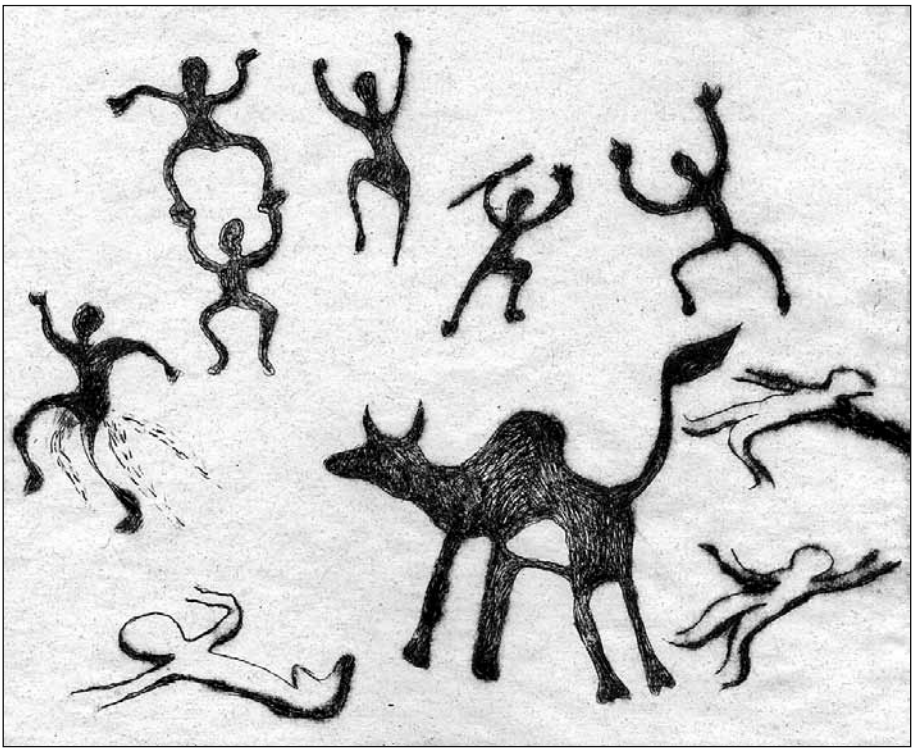
2008 "¿Qué es la crítica? Suspensión y recomposición en las máquinas textuales y sociales", trad. Raúl Sánchez Cedillo en: *Transversal*, *revista multilingüe*, abril, Viena: Instituto Europeo para las Políticas culturales progresivas (EIPCP). http://eipcp.net/transversal/0808/raunig/es/#_ftn2 (consulta realizada el 27/09/2011).

Viteri, María Amelia; Serrano, José Fernando; Ortiz, Salvador

2011 "Introducción" al dossier ¿Cómo se piensa lo 'queer' en América Latina? en: *Iconos. Revista de Ciencias Sociales*, núm. 39 (FLACSO-Ecuador), enero.

Tema central:

Emplazamientos y transposiciones en los estudios culturales latinoamericanos



"Corrida del Toro" David Vargas Pérez

Umbrales 24, 2013, pp. 27-45

Reimaginando el 'Hemisferio Sur': Reflexiones sobre la naturaleza del Estado-nación[1]

Ileana Rodríguez[2]

Resumen

En este artículo se discuten las cuatro disyunciones esenciales en la definición de "hemisferio sur", a saber: la 'disyunción espacial' que plantea Fred Jameson, la 'disyunción étnica' de Javier Sanjinés y José Rabasa, la 'disyunción de los nuevos movimientos sociales' de Arturo Escobar y la 'disyunción del lenguaje' de Claudia Llosa. Muy consciente de que las bien establecidas narrativas imperial, colonial y nacionalistas tuvieron éxito al retratar al "Hemisferio Sur" a partir de las nociones de indigenismo, ruralidad, corrupción, política anti-democrática, grandes recursos naturales no explotados, criminalidad, tráfico, migración y similares, el punto de

1 Título original: *Reimagining the 'Hemispheric South': Reflections on the Nature of the Nation-state*. Agradecemos a la autora por permitir la traducción de su artículo. Traducción de Héctor Romero Soto (Posgrado Estudios Latinoamericanos-UNAM). Revisión de Maya Aguiluz Ibargüen (CEIICH-UNAM) y Ricardo Gutiérrez Vargas (Posgrado Estudios Latinoamericanos-UNAM).

2 Ileana Rodríguez es profesora en The Ohio State University donde ejerce como "Humanities Distinguished Professor of Spanish". Sus áreas de especialización son la Literatura y Cultura Latinoamericana, Teoría Postcolonial, Estudios Feministas y Subalternos con énfasis en Literatura Centroamericana y del Caribe. Últimos libros: *Debates Culturales y Agendas de Campo: Estudios Culturales*, *Postcoloniales*, *Subalternos*, *Transatlánticos*, *Transoceánicos* (2010); *Liberalism at its Limits: Illegitimacy and Criminality at the Heart of the Latin American Cultural Text* (2009); *Transatlantic Topographies: Island*, *Highlands*, *Jungle* (2005). Como editora: *Estudios Transatlánticos: Narrativas Comando/Sistemas Mundos: Colonialidad/Modernidad*, con Josebe Martínez (2010); Latin American Subaltern Studies Reader (2001); *Cánones literarios masculinos y relecturas transculturales. Lo trans-femenino/masculino/queer* (2001).

partida es la suposición relativamente común de que el concepto "sur" se derrama sobre reconfiguraciones políticas del espacio natural, "Sur" quiere decir "frontera", territorios amplios y grandes, flexibles y disponibles, y da lugar a replanteamientos pragmáticos de las fronteras ya sea de forma militar, política, económica o por vía electrónica. Una lectura crítica del "Hemisferio Sur" va más allá de un pensamiento determinista y también más allá de estas narrativas imperial, colonial y nacionalista que mostraron "el Sur" en términos de pobreza única, como la otra cara de lo que es el desarrollo.

Palabras clave: *Hemisferio Sur; disyunciones latinoamericanas; narrativas nacionales, políticas y culturales; espacios políticos y naturales.*

Abstract

In this paper, I discuss four disjunctions essential to the definition of the 'Hemispheric South', namely, Fred Jameson's 'spatial disjunction', Javier Sanjinés and José Rabasa's 'ethnic disjunction', Arturo Escobar's 'new social movements disjunction', and Claudia Llosa's 'language disjunction'. I am well-aware that well-established imperial, colonial, and nationalist narratives have obtained consensus in portraying the 'Hemispheric South' in narratives of indigeneity, rurality, corruption, anti-democratic politics, untapped and rich natural resources, criminality, trafficking, migrating and the like. My starting point is the relatively common assumption that the concept 'South' spills over into political reconfigurations of the natural space. 'South' stands for the notion of 'frontier,' the possibility of wider, ample, supple, available territories, pragmatic redrawing of borders militarily, politically, economically, and electronically. A critical reading of the 'Hemispheric South' goes beyond a deterministic thinking, portraying 'the South' in terms of unique poverty–a very generative concept, the flip side of which is development.

Keywords: *Hemispheric South, Latin American disjunctions, national, political and cultural narratives, political and natural spaces.*

> *By the beginning of World War I Europe and America held 85 percent of the earth's surface in some sort of colonial subjugation. This, I hasten to add, did not happen in a fit of absentminded whimsy or as a result of a distracted shopping spree*
>
> Edward Said, (1990: 71)[3]

Permítanme empezar este artículo con dos imágenes: la primera es aquella que se divisa al aterrizar en Santiago de Chile por primera vez y se ve la imponente cordillera de los Andes con sus altas montañas cubiertas de nieve flanqueando esta ciudad, como si la guardaran de todos los males posibles; la segunda sobrevino cuando una amiga me dio un consejo justo antes de tomar un vuelo desde el mismo Santiago hacia Buenos Aires: "pedí un asiento en el lado derecho del avión", me dijo, y añadió: "para que podás ver el Aconcagua, la montaña más alta de la cordillera". Ambas son imágenes conmovedoras de mi educación primaria y de los libros escolares – memorias á la Pierre Nora. Pero no es precisamente sobre geografía sobre lo que quiero hablar en esta ocasión aunque el título de este ensayo invoque la geografía de inmediato, una de las disciplinas más importantes en la averiguación de lo que se denomina 'Hemisferio Sur', el Sur austral donde está comprendida Latinoamérica, sino también porque esta es una ficción fundacional muy productiva.

Desde que Cristóbal Colón extravió su camino hacia las Indias, el 'Hemisferio Sur' ha sido un *locus* de identidades equívocas; por regla general, una vasta expansión natural de tierra para ser explorada; un *locus amoenus* favorable para las inversiones y ganancias, al lado de utopías orientalistas, fuentes de la eterna juventud, tierra prometida, pero también, a veces, de opuestos como la esperanza y la degradación, la riqueza y la miseria puesta en venta en los estudios europeos, como José Rabasa ha demostrado con vigor en uno de sus escritos, al cual me referiré más adelante (Rabasa, 2010).

3 "Al inicio de la Primera Guerra Mundial, Europa y Estados Unidos conservaban el 85 por ciento de la superficie de la tierra bajo una especie de subyugación colonial. Esto, me apresuro a añadir, no sucedió de forma desorientada o como resultado de una distraída salida de compras súbitas" (Said, 1990: 71).

He discutido ampliamente sobre este tema en mi libro *Transatlantic Topographies: Island, Highland, Jungle* (Rodríguez, 2004), donde revisé una amplia gama de textos culturales dedicados a roturar el 'Hemisferio Sur' como una naturaleza al servicio de proyectos de investigación y desarrollo. Muchos de nosotros, quizá todos, nos estamos alejando de esa tradición académica determinista y, dentro de nuestros respectivos campos, gran parte de nuestras agendas actuales de investigación está dirigida a las relaciones transatlánticas, transoceánicas o transcontinentales.

Estamos hoy frente a un universo vertiginoso y radicalmente cambiante, cuyos desafíos son monumentales y para los cuales, aun cuando la producción de conocimiento ha alcanzado niveles sin precedentes, no tenemos respuestas. Gran parte de nuestra producción en curso se encuentra empeñada en superar los límites imaginables o, al menos, intentar transgredir las fronteras disciplinarias. No hace muchos años fui sorprendida por las propuestas teóricas formuladas por tres destacadas mujeres: Whaneema Lubiano, Norma Alarcón y Gayatri Ch. Spivak (Lubiano, 1996: 64-75; Alarcón, 1996: 127-148 y Spivak, 1999). Lubiano habló de los efectos devastadores de la utilización de las mismas categorías de pensamiento que nos oprimen para liberarnos; Alarcón argumentó contra el hecho de que nuestras categorías de pensamiento fueran robadas y reabsorbidas en general por los intelectuales del primer mundo, y Spivak señaló que nuestros mejores amigos intelectuales europeos eran, al mismo tiempo, nuestros peores enemigos. Predicciones muy inquietantes.

Soy consciente de que esta manera de expresarse era parte de aquel pasado académico perteneciente a la época de la organización comunitaria y del deseo de construir solidaridades étnicas, de género y de clase. También sé que esto pertenece al clímax del desconstruccionismo –esa lógica circular donde cada término mostró tener una injerencia parasitaria dentro de sí mismo, creando lógicas aporísticas que llevaban a callejones sin salida, como experimentamos dolorosamente durante los días dorados del subalternismo. Sin embargo, los tipos de investigación desarrollados por estas mujeres identificaron los síntomas de lo que ahora ya pasó.

En este ensayo presentaré cuatro momentos que discuten la idea del 'Hemisferio Sur', apelativo que he preferido al de hemisferio austral. Es cierto que las narrativas imperiales, coloniales y nacionalistas han establecido

un consenso bien definido para representar 'el Sur', en términos de pobreza: un concepto generador cuyo anverso es el de desarrollo. Pero en el emplazamiento de mi texto, voy a presentar propuestas de intelectuales provenientes del 'Hemisferio Sur'.

Sé que 'el Sur' ha sido entramado en narrativas indigenistas, rurales, de corrupción, de políticas antidemocráticas, de biodiversidad y de recursos naturales sin explotar, de malos hábitos, de criminalidad, de tráficos ilegales, de migraciones, o lo que ustedes puedan imaginar en términos de abyección. ¿Se aplica lo anterior al Sur de los Estados Unidos de la misma manera que 'al Sur' más allá de las fronteras de la nación norteamericana? Presumo que todos compartimos la suposición de que el concepto 'Sur' ha sido vertido en reconfiguraciones del espacio natural efectuadas por lo político; así, 'el Sur', como noción de 'frontera', se encuentra tanto en los deseos expasionistas que tornan las territorialidades porosas, flexibles y disponibles, como en la delimitación pragmática de nuevas fronteras militares, políticas, económicas y electrónicas. ¿Todos sabemos esto, no es así? Entonces, digamos amén.

Escena I: El "Hemisferio Sur" como una 'disyunción espacial': la naturaleza liminar del nacionalismo

Hay un pasaje en el texto *Imperialism and Modernism* de Fredric Jameson (1990: 43-68) donde define el significado de colonialismo como aquel momento en el cual "un segmento estructural significativo del sistema económico en su conjunto se ubica en un más allá [¿en 'el Sur'?], más allá de las metrópolis, fuera de la vida cotidiana existencial de la madre patria, en colonias de ultramar cuyos mundos y experiencias de vida –bastante diferentes a las de las potencias imperiales– siguen siendo desconocidas e inimaginables para el sujeto del poder imperial, cualquiera que fuese su pertenencia a una clase social" (1990: 51).

Cautiva en la expresión *disyunción espacial*, esta experiencia es útil para nosotros en este contexto en la medida que es un intento por discernir lo que 'el Sur' realmente significa y cómo apunta hacia un más allá de la nación y, por supuesto, del Estado-nación. También es útil porque, con

unos pocos cambios significativos, se puede aplicar al presente momento de globalización y neoliberalización, siempre y cuando podamos substituir 'colonialismo' por globalización, aun cuando encontrar un equivalente al término metrópolis es más difícil.

Lo importante aquí es cómo el conocimiento deviene accesible para todos y cómo lo que es 'natural', en el sentido irónico que Gertrude Stein da a esta palabra, se convierte en 'desnaturalizado', 'ajeno'. Vale la pena citar el pasaje de Stein que cita Jameson. Oigamos lo que dice:

> Si vives una vida cotidiana y es enteramente tuya, y llegas a ser dueño de todo lo que está fuera de tu vida cotidiana además y es todo tuyo, tú naturalmente empiezas a explicarlo. Tú naturalmente continúas describiendo tu vida cotidiana, que es toda tuya, y tú naturalmente empiezas a explicar cómo tú eres dueño de todo además. Tú naturalmente empiezas a explicártelo a ti mismo y tú naturalmente empiezas a explicarlo a aquellos que viven tu vida cotidiana quienes son dueños de ella contigo, todo lo demás fuera, y tú naturalmente se lo explicas de tal manera a aquellos de quienes tú eres dueño (Stein, 1985, citada por Jameson, 1990: 66 –mi traducción).

Esto no es solamente un juego de palabras. Es el trabajo de una mente inteligente mostrándonos cómo las mismas palabras pueden ser reacomodadas para decir algo más de lo que dicen. Además de esta naturalización que poetiza Stein, lo importante también es que uno no puede explicárselo a uno mismo, o naturalizar otras clases sociales, el sufrimiento colonial y la explotación; o, en tal caso, la conexión estructural entre –*esto y eso*–, en nuestro caso, Norte y Sur, para continuar con el uso de la metáfora. Y lo que es más importante es que el término 'disyunción espacial' se refiere a aquello que "no puede nunca ser totalmente reconstruido" no importa "el ensanchamiento de la experiencia personal", o la 'intensidad del autoexamen', o 'la deducción científica', "ya no digamos las conexiones estructurales entre esto y aquello (esto es, Norte y Sur), entre el espacio ausente y la vida cotidiana en la metrópoli" (Jameson, 1990: 51).

La 'disyunción espacial' es un hecho que por supuesto abarca plenamente las intuiciones teorizadas por las escuelas subalternas que sostienen que hay algo irremediablemente irrecuperable en el subalterno, que la figura

'subalterna' de hecho abarca y transmite precisamente lo que no puede ser aprehendido. Supongo que esto puede ser gran materia de discusión.

Observemos que estamos aquí ante dos métodos distintos que alcanzan el mismo fin. Porque, en el gesto de Jameson, el subalterno no está en cuestión; lo que está en cuestión es el sujeto metropolitano, su alta cultura modernista y sus literaturas nacionales. Para demostrar su argumento, Jameson lee un pasaje representando el espacio en *Howards End* (1910) de E. M. Forster. En dicho pasaje Jameson encuentra la palabra infinito y al examinarla propone que Forster no está hablando del paisaje inmediato, de la casa solariega de nuestro padres, sino de un vasto espacio más allá: ese "momento de un estilo propiamente modernista como uno en el cual una apariencia de significado (en nuestro caso el Sur espacial o el Sur como espacio) es puesto al servicio de una percepción física… el trabajo de algún nuevo lenguaje modernista en nuestros cuerpos y aparato sensorial que es su precondición" (1990: 54-55). El 'infinito', Jameson sugiere, es esa vasta expansión más allá de la nación; un lugar en el cual la nación deviene una 'dimensión metafísica' y *locus* de lo desconocido.

La otra cara de este asunto es que el sentido y sensibilidad nacional, "impulsado[s] por la ambición de realizar su esencia intrínseca en alguna forma concreta y tangible" (Deane, 1990: 8), ya no están a nuestro alcance, salvo como excepción o exceso, ya que una nación únicamente se define como una topografía circunscrita y autocerrada. Por lo tanto, el nacionalismo es una ambición perturbada por problemas "suficientemente intratables en sí mismos… intensificados al punto del absurdo, cuando una autoconcepción nacionalista se imagina a sí misma como el modelo ideal al cual todas las otras deben conformarse" (Deane, 1990: 8; ver Chatterjee, 1993).

Por consiguiente, en cuanto a nuestro tema corresponde, el término 'infinito' –en su cabal acepción– supone la incapacidad estructural del ojo (del 'Yo' individual) de ver, comprender, captar o transmitir adecuadamente lo colonizado puesto que lo colonizado se encuentra estructuralmente ocluido. La noción de 'infinito', o el límite del sistema mismo, ofusca la conciencia nacional, la hace virar hacia adentro. Y el estilo, concretamente el estilo modernista, o lo que llamamos tal, es un lenguaje espacial, el del inquilino que ocupa el lugar de lo irrepresentable en los dos sentidos que

Spivak le da a la cuestión de la representación: 'hablar por' y 'hablar en vez de'. La 'disyunción espacial' cancela la noción de totalidad (lo universal). El infinito solamente posa como percepción.

Escena II: El "Hemisferio Sur" como una 'disyunción étnica': la naturaleza liminar de la cultura

En el trabajo de Javier Sanjinés, *Rescoldos del pasado*, la formación nacional y la desconstrucción de la nación se discuten dentro de los parámetros de la modernidad y la historia lineal, dos códigos maestros que permitieron a las comunidades europeas triunfar y a las latinoamericanas fracasar (Sanjinés, 2009). La formación de la nación fracasó en América Latina porque desde un comienzo se dio una colisión frontal entre la gente de origen europeo, los criollos blancos descendientes de los conquistadores españoles, y aquellos que descienden de las comunidades aborígenes. A esto llamo 'disyunción étnica', que separa con violencia lo cívico de la nación étnica. Por disyunción étnica o 'contemporaneidad no contemporánea', para decirlo con palabras de Ernst Bloch, esto es, la presencia simultánea de lo no moderno dentro de lo moderno, ciertamente atormenta las ideas occidentales, la constitución de naciones democráticas y constitucionalistas, y la realización de la propia modernidad, progreso lineal y *telos* histórico desde el principio. Ascuas o residuos y catacresis, metáforas y figura retórica que organiza el texto de Sanjinés, refieren a la división entre dos naciones, una adherida a la escritura, a la palabra letrada e impresa, occidental y 'democrática', que equivale a la nación cívica o 'comunidad imaginada' por Benedict Anderson; la otra, adherida a la nación étnica, obstinadamente resistente, inalcanzable e irrepresentable. El gesto de Sanjinés consiste en rescatar el pasado de un tipo de trama ignominiosa, para recobrar las experiencias anteriores, indispensables y valiosas, para entender los procesos históricos. Su esfuerzo es conectar el presente con experiencias pasadas, 'el aquí, ahora' crucial para entender la desconstrucción de la nación.

Cualquier lectura de los pensadores fundacionales del siglo XIX en Chile y Argentina–liberales como Sarmiento, Lastarria y Bilbao–, filtrados

a través de las epistemologías críticas del subalternismo y las teorías sobre la colonialidad del poder y el saber, deja en claro que su tarea consistió en separar lo cívico de la nación étnica, abriendo una brecha entre las expectativas futuras y las tradiciones pasadas en sus países. La revolución de independencia, por tanto, desde esta crítica subalternista, es vista como una pérdida de la conciencia histórica y la continuación del pensamiento colonialista. Los criollos no pudieron construir una historia en conformidad con una variedad de ritmos y temporalidades, tampoco pudieron considerar una amplia variedad de vectores necesarios para alcanzar el desarrollo deseado de la nación moderna. Así, segregaron etnia y nación, y apartaron la política de su dimensión cultural. Los límites de su práctica teórica fueron recogidos por los movimientos sociales indígenas a través del tiempo y, en sus manos, la construcción de la nación se convirtió en drama, comedia, lo grotesco y lo abyecto. La oclusión étnica en el pensamiento oligárquico bloqueó la conciencia de la estructura del sistema.

Aquí, dos puntos teóricos resultan importantes: uno, el cambio del concepto de gente al de multitud y, dos, de la historia lineal al mito. La multitud se concibe como un actor espontáneo, radicalmente inmanente, una entidad desterritorializada y un sujeto emancipador sinónimo a lo a-nacional e incluso anti-nacional. Siendo un concepto contrario a toda forma de organización social sujeta a los principios racionalistas, la multitud es el límite absoluto impuesto a toda narrativa que construya lo nacional, 'lo nacional-popular', y así inaugura un relato descentrado que hace que los conceptos maestros sean inoperantes.

El cambio de la linealidad histórica al mito se efectúa mediante el reconocimiento de los poderes movilizadores del segundo. El mito trasciende al modernismo, rearticula el poder de las masas indígenas y pone en escena la historia en movimientos como el de los Canudos, grupo inspirado por un pietismo anacrónico que se resistió a la participación en los movimientos históricos dirigidos por el positivismo. La integración de los Canudos significaba nada menos que su completo exterminio. Arcaico, prepolítico, de inspiración milenarista, los Canudos representan el exceso, la fuerza diabólica y desenfrenada del 'Ello', un nomadismo sin capacidad territorial y un actuar destructivo para la cultura dominante, una forma radical de

desarmar el nivel simbólico de la realidad, apuntando a una condición del ser más allá del Estado y la historiografía liberal.

En la misma línea de la 'disyunción étnica', la obra de José Rabasa *Without History: Subaltern Studies, The Zapatista Insurgency and the Specter of History* (2009), pone a los lectores en contacto con mundos indígenas, sus epistemes culturales, estrategias y tácticas políticas en relación con formas de hegemonía y dominación occidentales y nacionales. El autor delínea continuidades teóricas a través de diferentes temporalidades y zonas geográficas, examina en detalle la transformación y el perfeccionamiento de conceptos y muestra diferentes significados de la historia en su relación con las formas de vida indígenas. La pregunta de Rabasa es cómo la historia como disciplina ha entramado a los indígenas. Su respuesta es que lo ha hecho mediante los procesos de subalternización.

Aprendemos esto mediante una lectura del pasado pre-colombino en oposición a la historiografía mexicana, o en las 'historias naturales' pedidas prestadas a las historias de Fernández de Oviedo, José Acosta y Bernardino de Sahagún en las cuales los 'tipos sociales' se representan como especies zoológicas y las formas de vida indígenas se aproximan a todo tipo de bestiarios. Las mismas tecnologías sirven en el análisis de los comunicados zapatistas como una estrategia orientada a borrar las voces indígenas, desvanecer el carácter subalterno de la organización y poner a flotar dudas acerca de la credibilidad de insurgencias lideradas por ellos.

Estas tecnologías resaltan la complicidad de los intelectuales con el dominio y el poder desde las *ordenanzas* hasta la más reciente escritura de ficción. Los textos eluden, discapacitan y traducen figuras idiomáticas, voces y reclamaciones subalternas en conceptos de poder. El resultado es que esa historia subalterna se nos escapa inevitablemente, pues los documentos históricos no entienden las voces, los escritos y las demandas indígenas. La tarea de Rabasa, entonces, consiste en documentar los estilos de resistencia indígena desde los rechazos pasivos a la occidentalización hasta las rebeliones armadas. Enseguida, analiza cómo se narra esta resistencia.

Algunos de los momentos más pedagógicos del texto se relacionan a las tensiones y estrategias en la recolección del pasado que van desde el formato de interrogatorios a la inscripción real de lo indígena en los textos

coloniales. Rabasa contrapone las historiografías coloniales a las indígenas, como las de Hernando Alvarado Tezozómoc y las de Domingo de San Antón Muñón Chimalpahin Quahtlehuanitzin, que responden a la expropiación del pasado por los historiadores misioneros. Tezozómoc y Chimalpahin realizan su vocación histórica como representantes del evanescente lenguaje de las comunidades y, en sus escritos, la mezcla de códigos da cuenta de una inscripción dual.

Por lo tanto, estos sujetos se constituyeron de acuerdo a múltiples órdenes de registro y por las tensiones que implica dar testimonio de una civilización destruida. Recordar es (re)incorporar: reunir nuevamente los miembros del cuerpo. La identidad cristiana de Tezozómoc y del Chimalpahin subraya una forma duplícita, una ambivalencia del sujeto cuyo tono irónico se hace notorio en frases como 'yo soy cristiano', significando 'no realmente'. La doble inscripción en las equivalencias entre los calendarios mesoamericano y gregoriano, esto es, la yuxtaposición de las fechas *ce acatl*, un carrizo, y 1519 es un caso de subversión interna.

Pero ¿qué significa *sin historia*?[4] La preposición '*sin*' implica una anfibología, una ausencia y un afuera; trata de un antes que no puede ser fundacional de eventos humanos porque es nada, porque carece de archivos, porque solo tiene sentido dentro de la historia universal, dirigida por el cristianismo. ¿Qué si uno decide permanecer apóstata? ¿Cuál es la posibilidad de contar una historia que haga justicia a quienes se sitúan fuera de los límites, en un mundo verdaderamente plural, heterogéneo, donde todos caben, un mundo de multiplicidad, sin traducciones o contradicciones, donde exista la posibilidad de estar fuera del discurso occidental?

Las obras presentadas anteriormente ponen en tela de juicio la idea de lo nacional, la primera de ellas al introducir la noción de 'disyunción espacial', mientras las otras dos lo hacen a través de la de 'disyunción étnica'. Para Jameson, el estilo moderno de la novela reveló la imposibilidad de asir el infinito, mundos allende mar; para Sanjinés y Rabasa se trata de la incapacidad de entender la pluralidad. Pasemos ahora a la tercera escena.

4 Remitirse también a las acepciones de Ranajit Guha y Dipesh Chakrabarty, particularmente a la historia de los pueblos sin historia y a la historia de los tiempos de los dioses.

Escena III: El "Hemisferio Sur" como una 'disyunción de movimientos sociales': la naturaleza liminar del neoliberalismo

La tercera escena se centra en la diferencia de los movimientos sociales. La premisa de Arturo Escobar en su artículo, "Latin America at a Crossroads" (2010: 1-65) es que las políticas establecidas por los gobiernos de Ecuador, Venezuela y Bolivia son contrahegemónicas; intentan reinventar la democracia y el desarrollo.[5] El 'Hemisferio Sur' se percibe aquí como una masa híbrida, una formación social fracturada y conflictuada que está siendo definida por teorías críticas procedentes de multiplicidad de historias, trayectorias y prácticas que confrontan y negocian el modelo neoliberal. Clave para esta nueva era es que los Estados se abran a las demandas de los movimientos sociales y mantengan sus políticas redistributivas y anti-neoliberales, y para los movimientos sociales, desarrollar infraestructuras que puedan conferirles una oportunidad razonable para competir en el rediseño de la vida social en base a criterios no liberales y postcapitalistas, conservando su autonomía.

Es esencial considerar que Escobar establece una diferencia entre los Estados y los movimientos sociales y argumenta que mientras los Estados no

5 Véase también el trabajo de Luis Tapia, quien sostiene que: Para construir un Estado plurinacional tiene que haber naciones. Un modo de ver el proceso de organización y unificación que se ha dado tanto en tierras bajas como en tierras altas, es pensarlo como procesos de articulación rearticulación de naciones, es decir, constitución de sujetos, de colectividades, de comunidades, de sociedades que están orientadas a que sus formas de autoridad y autogobierno también sean parte del Estado. Aquí cabe pensar que la nación es un modo de traducir a términos modernos un proceso de articulación y unificación política que pretende articular vida económica, vida social, reproducción social y formas de gobierno en relación a territorios históricos, es decir, formas de totalización o de retotalización en relación a largos tiempos de dominación y fragmentación en muchos casos. No todas las culturas pueblos que habitan en territorio boliviano se están concibiendo a sí mismas como naciones, pero hay muchas que han tenido mayor capacidad de unificación en lo interno y de articulación de fuerzas en los dos grandes ámbitos del país, que se están concibiendo a sí mismas como naciones, como un modo de posicionarse como sujetos y totalidades sociales, que demandaron la reforma del Estado boliviano. Este largo rodeo en tanto reconstrucción de proceso histórico y de constitución de sujetos en el país, se lo hizo precisamente para señalar este punto básico y fundamental (Tapia, 2010).

parecen aventurarse más allá de las formas alternativas de la modernización, los discursos y las estrategias de algunos movimientos sociales sugieren posibilidades radicales de formas sociales postliberales, postdesarrollistas y postcapitalistas. La hipótesis de su trabajo es que el neoliberalismo no puede modernizar al 'Hemisferio Sur', de aquí que los movimientos sociales activen ontologías relacionales, indígenas y afroamericanas. La lista de propuestas abarca desde reformas pragmáticas, giros hacia la izquierda, plurinacionalismos, democracia directa y sustantiva, desarrollo endógeno centrado en la calidad de vida de las poblaciones, autonomía territorial y cultural y así sucesivamente. La cuestión consiste en cuán plausible es que la región avance más allá de la idea de una modernidad única y universal, hacia un conjunto más plural de modernidades.

Escobar cita una serie de posiciones que van desde afirmar que la lucha es epistémica, acerca del carácter del conocimiento mismo y la cultura y no solamente sobre la inclusión social, hasta propuestas sobre la transformación total de la sociedad liberal y proyectos político-culturales que desbordan los criterios modernistas. Así, el discurso inaugural del 15 de enero de 2007 del presidente del Ecuador, Rafael Correa, hace un llamado por "el rápido, profundo y radical cambio del actual sistema político, económico y social, un sistema perverso, que ha destruido nuestra democracia, nuestra economía y nuestra sociedad". Por su parte, Álvaro García Linera, vicepresidente boliviano, comentó en 2007 que 17 ó 18 de las constituciones de Bolivia sólo intentaron copiar la última moda institucional francesa, estadounidense, europea. Y, en mi propio trabajo, *Liberalism at its limits*…, sigo esta misma lógica de análisis acerca de las categorías para pensar el 'Hemisferio Sur' (Rodríguez, 2009).

Lo importante para Escobar son las características comunes, es decir, un avance hacia la democracia sustantiva, integral y participativa; una postura política y económica antiimperialista y antineoliberal; el reconocimiento de estados pluriculturales y plurinacionales y modelos de desarrollo que impliquen una dimensión ecológica, el abandono de los partidos políticos tradicionales, incluyendo viejos partidos de izquierda, el fortalecimiento del Estado, la creación de un conjunto de nuevos bloques regionales e institucionales, desde UNASUR, el Banco del Sur y el ALBA, a una propuesta de

una moneda común. Todos parecen coincidir en que la liberalización del comercio y los flujos de capital, la privatización de activos estatales, desregulación, libre mercado y las reformas laborales dinamizaron algunos sectores de exportación, pero los costos humanos no tienen precedentes: crecimiento del desempleo y del sector informal, debilitamiento de los vínculos entre comercio internacional y producción nacional, mayor desigualdad estructural entre sectores de la economía, tremendo impacto ecológico (es decir, la expansión de monocultivos como la soya, palma de aceite, eucalipto y caña de azúcar como agro combustible), fuerte incremento en los niveles de pobreza y desigualdad.

Lo que todos estos teóricos afirman es que repensar el 'Hemisferio Sur' implica una discusión seria sobre la modernidad. Todas las categorías de la modernidad están en peligro, las universales parecen haber sido reemplazadas por las pluriversales y el 'Hemisferio Sur' fue rebautizado como *Abya Yala*.[6] Lo que está sobre la mesa de discusión son temas como: a) las modernizaciones alternativas, basadas en modelos de desarrollo anti-neoliberal hacia economías postcapitalista y b) los proyectos descoloniales, basados en diferentes conjuntos de prácticas que apuntan hacia la misma dirección que los anteriores. Estas opciones deben buscarse a nivel del Estado, de los movimientos sociales y en el nexo de sus interacciones. Una y otra vez, la pregunta parece ser la misma, es decir: ¿es posible pensar más allá de las categorías establecidas por la euromodernidad, el liberalismo y el capitalismo? ¿Existen nuevos conjuntos de economías sociales, comunales y aún criminales fuera del capitalismo? ¿Cuál es el conjunto de poderes sociales alternativos al Estado? ¿Qué yace más allá de las formas no capitalistas de la economía y de las definiciones de la sociedad no liberales, de las formas de poder diferentes al Estado y sus matrices de organización social?

Piensen con seriedad, ¿de verdad podemos imaginar alternativas a estos modos de organización de lo social bien establecidas y consensuadas?

6 *Abya Yala* es la autodenominación adoptada en tanto '*pueblos originarios*' en oposición a la eurocéntrica '*pueblos indígenas*' [ambas expresiones en cursivas, en español en el original], al concluir la II Cumbre Continental de los Pueblos y Nacionalidades Indígenas celebrada en Quito en 2004. Abya Yala, expresión del pueblo Kuna, de Panamá, literalmente significaría "Tierra en plena madurez" o "Tierra en sangre vital".

¿Pueden estas formas dominantes ser efectivamente dejadas de lado de tal manera que otras experiencias sociales gocen de un espacio para respirar y tengan la oportunidad de ser consideradas en todo lo que valen? Lo que parece estar tomando la delantera es la instalación de todo lo que constituye prácticas híbridas, el reconocimiento de otras formas sociales y políticas proponiendo una diversidad asociativa de prácticas capitalistas combinadas con prácticas no-capitalistas. Con esto doy paso a una última escena.

Escena IV: El "Hemisferio Sur" como 'disyunción lingüística': sociedades multiculturales y multiétnicas

La teta asustada, dirigida por Claudia Llosa (2009), es una película que empieza con una pantalla en negro y una mujer cantando en quechua. Para un público hispanohablante esto es una sorpresa, agradable para algunos de nosotros que disfrutamos la música y las bendiciones del multiculturalismo pero de mensaje totalmente ininteligible y sin posibilidad de traducción. *La teta asustada* nos sitúa, a los hispanohablantes, fuera de cualquier concepción convencional de la nación peruana porque en ella el 'Hemisferio Sur' es ocupado por las lenguas indígenas. Un marco oscuro también ocluye nuestra idea convencional de lo que es una película, nos pone frente a ver nada. No vemos nada, no entendemos nada. ¿No es ésta acaso metáfora radiante y oximorónica del interruptus que constituye la nación, lo no-nacional, lo más allá de la nación o lo que usted desee?

Lo que nos permite la entrada a esa realidad ocluida son los subtítulos. Definitivamente un exceso, una excrecencia para cualquier nacional que entiende la lengua nacional, ¿no diría usted? Los subtítulos son para los sordos o para los extranjeros. Nuestra inmediata posición de sujeto, temo, es precisamente esa, la de sordo o la de extranjero, porque por mucho que sepamos que en Perú una gran parte de la población habla quechua, igual nos sorprende el comienzo de la película. Para el público culto, la anticipación estética es de gran placer.

Desde el principio, la historia cantada nos explica el porqué del título. *La teta asustada* es la metáfora de una historia de violencia perpetrada contra

las comunidades indígenas del Perú, quechua-hablantes, en este caso de la región de Ayacucho. Una mujer prematuramente vieja agoniza cantando en detalle el agravio sufrido. Nos canta que además de ser violada, le obligaron a comerse el pene de su marido condimentado con pólvora. La niña, protagonista de la historia, bebe de la teta de su madre la leche cuando ella está asustada; bebe la leche del susto, de ahí el título de la película.

Lo que resulta estéticamente más productivo es que gran parte de la película se habla en quechua con lapos ocasionales al castellano, la lengua oficial del Perú. De este modo, aun cuando espacialmente reconocemos estar situados en el 'Hemisferio Sur', en una nación 'latinoamericana' ¿no estamos acaso lingüísticamente fuera de ella? Además de la fuerte afirmación de la lengua obtenida en la película, el hecho de que la protagonista principal permanezca en estado catatónico y únicamente vuelva a la vida cuando canta en quechua; que el entramado de la película gire en torno a formas propias o impropias del entierro de la madre muerta, son todos signos de una nación interrumpida.

La muerta no debe yacer seis pies bajo tierra, sino ser llevada de regreso a sus tierras ancestrales que nunca sabemos dónde exactamente se encuentran. Y esto no se consigue porque la muerte es un evento civil mediado por dinero, un bien escaso entre las comunidades de quechuas y cholas del Perú. Aun más, la metáfora central de la película es la autoinflingida prevención de la violación infantil. La protagonista se ha insertado una papa en la vagina cuyas raíces se han extendido al útero para así no tener progenie, para así evitar ser violada. Una defensa natural contra las políticas sociales habituales contra las mujeres indígenas es puesta en escena. Pero, ¿quién violó a la madre y quién mató al padre, quién mutiló el cuerpo e institucionalizó el canibalismo en una mujer abatida y lastimada? Para estas preguntas no hay respuestas. Creemos que fue un grupo armado, el ejército nacional o un frente de liberación nacional –acaso ¿los senderistas?

No la catacresis sino una ambigüedad es la que anula las posibilidades de una nación multiétnica, ya sea capitalista o socialista. Que Llosa sea un nombre ilustre en el Perú y que Claudia Llosa sea la sobrina de Mario Vargas Llosa, premio Nobel de literatura en 2010, es decidor de la cultura

nacional. El hecho de que tanto la sobrina como el tío vivan en España también es una aseveración de lo mismo. No obstante, el cambio de las letras (o de la ciudad letrada) a la imagen (al mundo del cine) también es una fuerte afirmación sobre la nación. Pero, preguntamos, ¿los indígenas continúan siendo un pretexto estético, un tropo, una metáfora para una estética postmoderna de la construcción o la desconstrucción de la nación, una 'disyunción espacial, étnica y lingüística' simultáneamente? ¿Acaso esto demuestra la naturaleza paradójica de los paradigmas fundacionales, alguna esperanza para la representación de las sociedades indígenas, o el arte y la cultura asociadas a los movimientos sociales? ¿Es el afán de esta intervención traer el juego a casa?

Antonio Gómez, un estudioso de la cinematografía, afirma que en esta historia existe un punto desde el cual podemos seguir preguntándonos por lo nacional. Porque el problema de la protagonista está relacionado con las formas de sociabilidad, la corrupción de la confianza básica en el mundo y en los otros. Este es un sujeto que no puede establecer ningún tipo de relación política; es una individualidad totalmente aislada, improductiva. La película ¿propone acaso que el fatalismo, un tropo literario pedido prestado al indigenismo por la producción fílmica, es trasmitido de padres a hijos casi en forma genética y al cual la protagonista no sabe cómo responder? ¿Es su falta de agencia la falta de agencia de los indígenas peruanos, una vez más la manifestación de lo mismo en un formato diferente? Peor aún, la cuestión de la sociabilidad ha cambiado de lugar y ha migrado de la sierra a los barrios miseria de la Lima urbanizada, donde el modelo básico de relación social sigue siendo familiar y comunitario, con la responsabilidad estatal substraída. El comunitarismo indígena se encuentra en otros sitios, desconocidos para nosotros en la película, el lugar donde la madre debe ser enterrada.

Pero, ¿acaso el cuerpo de la madre, que se convierte en responsabilidad de la chica únicamente, prueba la ausencia de lo comunal? Si la joven hubiera regresado al sitio original de lo comunal, ¿habría cambiado la política de la película? Y, ¿de qué manera este retorno afectaría las narrativas de la nación? ¿Cómo la narrativa de una joven intelectual criolla, de la era post,

resuelve la cuestión de la nación y su representación? ¿Podríamos esperar una suerte de anti –o no– gesto de la joven protagonista; podríamos entonces, siguiendo la figura de la catacresis, considerar la posibilidad de coautoría como un tipo de producción multicultural o incluso pensar en la posibilidad de que Llosa no rescata a la niña sino al revés?

La respuesta a todas estas preguntas, me temo, concuerdan con el presupuesto principal de Antonio Cornejo. Leyendo este texto a su luz, tanto la voz como la mirada que cuentan la historia en esta película y, probablemente su público consumidor, sigue siendo el letrado, quien, a decir de Cornejo, escribe en el aire. Ciertamente no quiero decir que los indígenas permanecen en su mismo lugar. Puedo decir que se han desplazado, pero no a qué posición. *La teta asustada* recibió el Oso de Oro 2009 en la 59a. emisión del Festival de Berlín. La incomodidad de la protagonista, Magaly Solier, durante la ceremonia de entrega del premio me hace sentir incómoda, pero si se hubiese sentido bien, me habría disgustado.[7] El quechua, no obstante, aún ahí sigue reteniendo su lugar y adueñándose del escenario; quizá una lengua que no se entiende pero una lengua de todas maneras.

Dicho esto habrá que preguntarse qué comunidades son constituidas por el quechua y otros centenares de lenguas originarias. Seguramente debemos formular muchas preguntas más, todas las cuales, por ahora, en este escrito, quedan en suspenso. Espero que otros puedan encontrar respuestas satisfactorias a las mismas. Yo aquí dejo escritos cuatro escenarios que interrogan la definición de 'Hemisferio Sur'. Espero que su espíritu cumpla con las expectativas de campo de hoy.

7 Las palabras de Magaly Solier en quechua fueron: "A todas las mujeres, a todas las mujeres del Perú y del mundo, a todas les digo que no tengan miedo de decir lo que sienten, sean como Fausta". Y éste su cantar: "Cuando era pequeñita me caí, y mi mano me rompí, y ahí me cantaste. Cantemos, cantemos, lo que es hermoso cantemos, nuestro dolor, escondamos para olvidarlo. Mamita, cántame Mamita" (ver http://www.klaketa.net/?p=1467&lang=ES#more-1467) [N. de la E.]

Bibliografía

Alarcón, Norma
1996 "Conjugating Subjects in the Age of Multiculturalism" en: Newfield, Christopher; Gordon, Avery. *Mapping Multiculturalism*. Minneapolis: University of Minnesota Press.

Deane, Seamus
1990 "Introduction" en: Eagleton, Terry; Jameson, Fredric; Said, Edward W. *Nationalism*, *Colonialism and Literature*, Minneapolis, MN: University of Minnesota Press.

Escobar, Arturo
2010 "Latin America at a crossroads" en: *Cultural Studies*, vol. 24, núm. 1, 1-65. También en línea: http://dx.doi.org/10.1080/09502380903424208

Chatterjee, Partha
1993 [1986]. *Nationalist Thought and the Colonial World. A Derivative Discourse*. Minneapolis: University of Minnesota Press.

Llosa, Claudia, dir.
2009 *La teta asustada*, (guión). Coproducción Perú-España. 93 min.

Lubiano, Wahneema
1996 "Like Being Mugged by a Metaphor" en: Newfield, Christopher; Gordon, Avery. *Mapping Multiculturalim*, Minneapolis: University of Minnesota Press.

Rabasa, José
2009 *Without History: Subaltern Studies, The Zapatista Insurgency and the Specter of History*. Pittsburgh, PA: Pittsburgh University Press.

Rodríguez, Ileana
2009 *Liberalism at its limits*, Pittsburgh, PA, Pittsburgh University Press.
2004 *Transatlantic Topographies: Island, Highland, Jungle*. Minneapolis: Minnesota University Press.

Said, Edward W.
1990 "Yeats and the Decolonization" en: Eagleton, Terry; Jameson, Fredric; Said, Edward W. *Nationalism*, *Colonialism and Literature*. Minneapolis: University of Minnesota Press.

Sanjinés, Javier
2009 *Rescoldos del pasado: conflictos culturales en sociedades postcoloniales*. La Paz: Programa de Investigación Estratégica en Bolivia (PIEB).
Spivak, Gayatri Chakravorty
1999 *A Critique of Postcolonial Reason: Toward a History of the Vanishing Present*. Cambridge, MA. y Londres: Harvard University Press.
Stein, Gertrude
1985 "What is English Literature?" en: *Lectures in America*. Boston, MA: Beacon.
Tapia, Luis
2010 "Consideraciones sobre el Estado plurinacional" en: *Bolivian Research Review/RevistaE*, vol. 8, núm. 2, octubre-noviembre. http://www.bolivianstudies.org/journal/8.2/index.php

Umbrales 24, 2013, pp. 47-53

Renovada importancia de los estudios desde y sobre Nuestra América[1]

Horacio Cerutti Guldberg[2]

Resumen

Se justifica la perspectiva filosófica de los estudios latinoamericanos si se toma en cuenta la intrínseca dimensión práctica y política del filosofar 'nuestroamericano'. Esto fue lo que advirtió en su tiempo y en sus términos José Gaos, cuando designó este filosofar como pensamiento.

Palabras clave: *Filosofar, pensamiento, Historia de las ideas, historicidad.*

1 He usado como base para este trabajo mi comunicación en la mesa redonda sobre "Importancia y actualidad de los estudios latinoamericanos" en las Primeras Jornadas "Memoria, Pertinencia y Autonomía del Pensamiento Crítico en América Latina y el Caribe" con motivo del cincuentenario del Centro de Estudios Latinoamericanos de la FCPyS (UNAM) el 10 de marzo de 2010, a la cual fui invitado por el Dr. José María Calderón Rodríguez, a quien agradezco su gentileza y su autorización para editarlo en Bolivia. He actualizado y realizado ligeras modificaciones del texto para esta edición.

2 Investigador del Centro de Investigaciones sobre América Latina y el Caribe (CIALC) de la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM). Ha sido Presidente de la Asociación Filosófica de México y Coordinador del Programa de Posgrado en Estudios Latinoamericanos de la UNAM. Doctor *Honoris Causa* por la Universidad Ricardo Palma, Lima, Perú (2006) y por la Universidad de Varsovia, Polonia (2010). Sus libros más recientes: *Filosofando y con el mazo dando*, Madrid, 2009; *Y seguimos filosofando…*, La Habana, 2009; *Utopía es tarea y compromiso responsable*, Monterrey, 2010; *Doscientos años de pensamiento filosófico Nuestroamericano*, Bogotá, 2011.

Abstract

The Latin American philosophical studies perspective can be justified if the intrinsically practical and political dimension of philosophy from 'our America' is considered. This was noticed in his own time and terms by José Gaos, when he referred to this philosophizing as thought.

Keywords: *Philosophizing, thought, History of ideas, historicity.*

Los estudios críticos y propositivos desde y sobre Nuestra América adquieren renovada importancia en el marco de la coyuntura actual. Caracterizarla acabadamente excede el limitado espacio de este modesto aporte, pero resulta indispensable, aunque más no sea, brindar un mínimo bosquejo donde destaquen ciertos aspectos decisivos para poder ubicar los énfasis que sugerimos y las respuestas y aportes exigibles a estos estudios.[3]

Los terremotos de Haití y Chile, además de su costo humano irreparable y dolorosísimo, han reiterado la llamada de atención sobre las dimensiones institucionales de la organización política, sobre las primacías militares ante las necesidades humanas y sobre las injerencias externas con diversas modalidades. La situación de Haití exige repensar la situación geopolítica completa de la región, por si alguna duda quedaba. Todo esto en el marco de la crisis financiera mundial, ante la cual el "imposible" predicado dogmáticamente durante tres décadas por el neoliberalismo ('no intervención del Estado en el mercado') ha quedado sin sustento y hasta en ridículo. Esta relación impropia entre Estado y mercado se sigue reiterando en los marcos de democracias cada vez más delegativas e impresentables. Y el ambiente general aparece 'matizado' por la presunta 'normalización' del golpe de Estado en Honduras, los avances de la derecha en diversos países: Panamá, Costa Rica, Chile, etc.; las siete bases en Colombia, la IV Flota, el discurso de Obama en su visita a Chile y las intervenciones en Libia.[4]

3 Hemos trabajado la cuestión epistemológica de los Estudios Latinoamericanos en múltiples ocasiones desde hace años. Remitimos al trabajo reciente que dedicamos al tema como "25 años después: tareas pendientes" (Cerutti, 2006: 563-585).

4 Sobre Honduras, después de la vuelta de Zelaya, conviene revisar lo que en su momento señaló José Luis Balcárcel en su texto "Estados Unidos, otro zarpazo" (Balcárcel, 2009: 1-2).

En fin, indicios múltiples y claros de un esfuerzo por retener y hasta retrotraer los avances tan esperanzadores logrados por los movimientos sociales en sus luchas fecundas de estos últimos años. Todo esto coloca sobre la mesa de la discusión cuestiones decisivas, algunas en buena medida inéditas y otras con largos y densos antecedentes en la región. Sólo por mencionar tres de extremada complejidad y con enunciados muy provisionales y poco unívocos: ¿crisis o colapso?, ¿populismos o revoluciones?, ¿recolonizaciones, agudización de la dependencia, imperialismo?[5]

En medio de esta coyuntura deseamos cargar el énfasis, aunque parezca mentira, en los estudios filosóficos.[6] Comenzando por una cuestión aparentemente obvia, pero que requiere, más que nunca, justificación adecuada. ¿Se justifica la dimensión filosófica en los Estudios Latinoamericanos? Sí, siempre y cuando se tome en cuenta con la seriedad y el rigor debidos la dimensión intrínsecamente práctica y política de ese filosofar.[7] Dimensión práctica que fuera destacada muy oportunamente por José Gaos, cuando propuso la noción de "pensamiento" para referirse a este filosofar práctico o aplicado, no por eso menos riguroso, pertinente y crítico.

Al contrario, mucho más, si cabe enfatizarlo. Una dimensión política inherente al filosofar, no su presunto 'objeto' en alguna subespecialidad o una pura toma de posición ideologizada, la cual conduciría a un pensamiento planfletario y 'retórico' –si es que cabe usar este último término en sentido peyorativo, dado que alude a una disciplina que mucho valoramos, aunque

5 Las siguientes sugerencias bibliográficas podrían servir de apoyo para el enfoque pertinente de estas cuestiones: Eduardo Saxe-Fernández y Bryan González Hernández, "Colapso mundial y el nuevo *nomos* de la tierra" (2009: 91-146); también sobre el concepto de "populismo" (Cerutti, 2009); el texto sobre neopopulismos de Roberto Follari (2008: 11-27) y la obra clásica de Gregorio Selser (2010).

6 Sobre este tema remitimos a: "Situación del filosofar desde Nuestra América hoy" (Cerutti, 2012), "La crítica del presente", ponencia en el simposio sobre "Filosofía Latinoamericana. Memoria, crítica y utopía" dentro del 53 Congreso Internacional de Americanistas, 18 al 24 de julio de 2009; "Tareas de la filosofía mexicana hoy", conferencia inaugural del Congreso Nacional de Filosofía (México), 27 de enero de 2010; "En defensa de la filosofía", conferencia en el marco del coloquio "En defensa de la filosofía" desarrollado en la Universidad Autónoma de Guerrero, Chilpancingo (México), 22 de junio de 2009.

7 Para un resumen de esta dimensión nodal, remito a mi contribución: "Filosofía política nuestroamericana" (Cerutti, 2010b: 409-414).

ya se la estudie poco–, manipuladamente instrumentalizado. Si este filosofar de la tradición nuestroamericana debe ser reconocido y receptado como práctico y político, entonces no cabría la menor duda de que la inclusión de su estudio en el marco de los Estudios Latinoamericanos cumpliría un papel insoslayable.[8]

Pero, eso no es todo. Si el énfasis lo cargamos en la reconstrucción, recepción, valoración y reconocimiento pleno del pensamiento –en el sentido estrictamente filosófico gaosiano de la noción ya apuntado– de nuestros pueblos originarios y de nuestra tercera raíz (echando mano de estas nociones, a sabiendas de que estos términos conllevan de por sí connotaciones discutibles) constituye, más todavía, una tarea y un aporte central. ¿Cómo sería posible ignorar estas filosofías, pensamientos, cosmovisiones, saberes con todas sus cargas epistémicas, simbólicas, míticas, utópicas, plasmadoras de la cotidianidad, de las memorias y de los futuros deseables, cuando han sido sus mismos/as sujetos quienes han protagonizado los cambios expectantes que hoy nos rodean, felizmente, en la región? Todo ello requiere un esfuerzo teórico de gran alcance para rastrear fuentes, antecedentes, comparar con otras regiones (Asia y África, principalmente), etcétera.

Si a ello le añadimos las funciones propias de ciertas (sub)disciplinas filosóficas como la filosofía de la educación, la estética, la filosofía de la religión, la ética, la filosofía de la historia, la filosofía de la cultura, la filosofía de la ciencia, la filosofía jurídica, las filosofías de género y la antropología filosófica, estaríamos indicando aportes convergentes muy relevantes de este tipo de reflexiones a todo lo proveniente de las disciplinas humanísticas y de las ciencias sociales. Y es que cuestiones tan decisivas para Nuestra América como las relacionadas con los derechos humanos, el constitucionalismo renovado, las morales cuestionadoras y emergentes, una educación liberadora, las sensibilidades sociales, el protagonismo histórico, las identidades, la integración, los desafíos ecológicos, etc. reciben también aportes desde la reflexión filosófica.

8 Releídas al paso de los años, resultan muy sugestivas las reflexiones elaboradas a finales de los setenta y en los ochenta del siglo pasado por el filósofo y académico boliviano Mario Miranda Pacheco (1925-2008), *Sobre el oficio del latinoamericanista. Pláticas y reflexiones* (Miranda, 2010). Ver también mi reseña (Cerutti, 2011b: 170-172).

Sólo mediante el estudio acucioso de estos antecedentes, reformulando y reconceptualizando lo requerido para lograr aportes pertinentes a las tareas de la coyuntura, se hará fecunda esta enseñanza. A la vez, no podrán ignorarse las dimensiones del pensamiento feminista y todas las variantes de la filosofía de género, así como las relaciones complejas entre mito y logos, entre razón e inteligencia, entre tiempo y espacio, entre oralidad y escritura, entre discursividad y *praxis*.

Todo esto presupone la convergencia y asimilación fecundante de los conocimientos, hipótesis, enfoques y logros de otras disciplinas humanísticas y de las ciencias sociales. La filosofía no puede avanzar por sí sola, aislada, encerrada en sí misma con soberbia esterilizante (Cerutti, 2002 y Cerutti, 2010a). A la vez, tampoco puede ignorar su propia historicidad y, mucho menos, descuidar la contextualización de sus diversos posicionamientos. De ahí su conjugación intrínseca con la Historia de las ideas, la cual lo ha sido, desde sus comienzos, siempre de ideas filosóficas.[9]

Y es que sin un enfoque holístico, no simplista o reductivamente generalizador, sino inclusivo y totalizador, será inviable una práctica efectiva de transformación revolucionaria como la que la región y el mundo reclaman en estos tiempos henchidos de potencialidades y, al mismo tiempo, aparentemente inerciales y rutinarios hasta el agobio.[10] De nosotros dependerá impulsar estudios fecundos con enfoque nuestroamericano y asumir responsabilidades públicas ineludibles, si queremos de veras concretar cotidianidades y presentes de dignidad, respeto y plenitud humana auténticamente tales.

9 Cf. mi *Hacia una metodología de la historia de las ideas (filosóficas) en América Latina* (Cerutti, 1997); también el libro *Historia de las ideas latinoamericanas ¿disciplina fenecida?* (Cerutti y Magallón, 2003).

10 Para una visión de conjunto de los últimos dos siglos de filosofar en la región, en el intento por ubicarnos en la situación actual, remito a mi libro *Doscientos años de pensamiento filosófico Nuestroamericano* (Cerutti, 2011).

Bibliografía

Balcárcel, José Luis
2009 "Estados Unidos: otro zarpazo" en: *Nuestra América en Marcha*. Boletín de la Asociación por la Unidad de Nuestra América, México. Segunda época, n° 12, octubre-diciembre, pp. 1-2.

Cerutti, Horacio
2012 "Situación del filosofar desde Nuestra América hoy" en: Santana, Adalberto (coord.), *Filosofía, historia de las ideas e ideologías en América Latina*. México: Posgrado en Estudios Latinoamericanos-UNAM.

2011a *Doscientos años de pensamiento filosófico Nuestroamericano*. Bogotá: Ediciones desde abajo, 135 pp.

2011b "Reseña al libro *Sobre el oficio del latinoamericanista. Pláticas y reflexiones* de Mario Miranda Pacheco" en: *Latinoamérica. Revista de Estudios Latinoamericanos*. México, Centro de Investigaciones sobre América Latina y el Caribe-UNAM, núm. 52, pp. 170-172.

2010a *Philosopher depuis notre Amérique. Essai de problématisation de son modus operandi*. Préface de Arturo Andrés Roig. Traduit de l'espagnol par Kande Mutsaku et Marcos Cueva. Révision: Françoise Perus. París, L'Harmattan, 226 pp.

2010b "Filosofía política nuestroamericana" en: Fornari, Aníbal; Pérez Zavala, Carlos; Wester, Jutta (comp.), *La razón en tiempos difíciles. Homenaje a Dorando J. Michelin*i. Río Cuarto (Argentina), Fundación ICALA/Universidad Católica de Santa Fe, pp. 409-414.

2009 "Populismo" en: Pablo González Casanova (coord.), *Conceptos y fenómenos fundamentales de nuestro tiempo*. México: Instituto de Investigaciones Sociales-UNAM, en: http://conceptos.sociales.unam.mx/leer_trabajo.php?id_trabajo=469&categoria=p&b=cat&id_concepto=55

2006 "25 años después: tareas pendientes" en: Varios autores, *Los estudios sobre América Latina y El Caribe: nuevos temas y perspectivas*. México, Centro Coordinador y Difusor de los Estudios Latinoamericanos-UNAM, pp. 563-585. Publicado también

como "Los estudios sobre América Latina y El Caribe. 25 años después: tareas pendientes" en: *Anales*, Universidad de Cuenca, Ecuador, Tomo 52, junio 2007, pp. 11-22.

2002 *Filosofar desde Nuestra América. Ensayo problematizador de su modus operandi*. Prólogo de Arturo Andrés Roig, Colección Filosofía de Nuestra América, México, Miguel Ángel Porrúa/Centro Coordinador y Difusor de los Estudios Latinoamericanos y Centro Regional de Investigaciones Multidisciplinarias-UNAM, 202 pp.

1997 *Hacia una metodología de la historia de las ideas (filosóficas) en América Latina*. Introducción de Rafael Moreno Montes de Oca, Colección Filosofía de Nuestra América, México DF: Miguel Ángel Porrúa/CCYDEL-UNAM, 2a. edic., 214 pp.

Cerutti, Horacio; Magallón Anaya, Mario

2003 *Historia de las ideas latinoamericanas ¿disciplina fenecida?* México DF: Juan Pablos/Universidad de la Ciudad de México, 181 pp.

Follari, Roberto

2008 "Los neopopulismos latinoamericanos como reivindicación de la política" en: *Cuadernos Americanos*. México, Centro de Investigaciones sobre América Latina y el Caribe, UNAM, Segunda época, año XXII, vol. 4, núm. 126, octubre-diciembre, pp. 11-27. También en www.cecies.org

Miranda Pacheco, Mario

2010 *Sobre el oficio del latinoamericanista. Pláticas y reflexiones*. Prólogo de Ricardo Melgar Bao. México, Secretaría de Prensa y Propaganda del STUNAM/Cubo Ediciones/Proyectos Culturales "Víctor Jara"/Familia Miranda, 87 pp.

Saxe-Fernández, Eduardo; González Hernández, Bryan

2009 En: Alcindo José de Sá (organizacäo), *Nas geografías da violencia… O renascer dos espacos de civilidade?*. Recife, CCS, pp. 91-146.

Selser, Gregorio

2010 *Cronología de las intervenciones extranjeras en América Latina*. México: Centro Académico de la Memoria de Nuestra América-Universidad Autónoma de la Ciudad de México/CEIICH-UNAM, (tomos I al IV).

Umbrales 24, 2013, pp. 55-83

Sobre los orígenes de eso que llamamos modernidad: un mar de discusión

José Guadalupe Gandarilla Salgado[1]

Resumen

En el presente artículo se enfoca la mirada en la construcción del espacio Atlántico en el siglo XVI, no sólo como ruta comercial, sino como el espacio-tiempo de la modernidad. El autor señala que un primer despliegue de la modernidad y del capitalismo se efectúa en dicha apertura y que únicamente hasta el siglo XIX, con la desbancada del imperio chino, Europa, o mejor dicho la modernidad noreuropea, posibilitó sus pretensiones de una hegemonía mundial. Esto lleva a situar los orígenes de la filosofía política moderna dentro del espacio hispano-lusitano y la emergencia de América, proceso que se ancla en el siglo XVI. Más aún, el artículo propone que el hecho de que el Mar Caribe sea un mar que difracte hace que pueda alojar el germen de una "otra modernidad", sin colonialidad.

Palabras claves: *Utopía, apertura atlántica, modernidad temprana, razón decolonial, modernidad/colonialidad.*

---

1 Doctor en Filosofía Política por la Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa, México. Investigador titular del Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades y profesor de la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM. Su libro más reciente: *El presente como historia. Crisis capitalista, cultura socialista y expansión imperialista* (2008); como compilador: *La Universidad en la encrucijada de nuestro tiempo* (2009). Colabora como secretario académico del Programa de Posgrado en Estudios Latinoamericanos de la UNAM y coordina el proyecto "El programa de investigación modernidad/colonialidad como herencia del pensar latinoamericano y relevo de sentido en la teoría crítica". Obtuvo mención especial en el concurso internacional de ensayos organizado por CLACSO "Los legados teóricos de las ciencias sociales en América Latina".

Abstract

As a gaze posing on the sixteenth-century Atlantic, not just as a commercial route but, rather, as its construction of the time-space of modernity, this article indicates how the very first spread out of modern capitalism took place in this opening-up area, and when the North-European modernity emerged as such. It was until the decline of the Imperial China at the nineteenth century that Europe became the undisputed hegemony of the world. In a parallel way, at the same 16th Century, along with the emergence of America, the Hispanic and Lusitanian political philosophy came up. The article proposes that the diffraction that the Caribbean Sea undergoes means that it is the germinal seed for another modernity, without coloniality.

Keywords: *Utopia, Atlantic aperture, early modernity, decolonial reason, modernity/coloniality.*

> *"Mézclanse los pueblos a los pueblos, como los arroyos a los arroyos y los ríos a los ríos; pronto o tarde formarán una sola nación, de igual manera que las aguas de una cuenca acaban por unirse en un río. Todavía están lejanos los tiempos en que se junten las corrientes humanas: razas y poblaciones, diversas hoy, siempre apegadas al suelo natal, no se reconocen como fraternas; pero van acercándose cada vez más; cada día se estiman más, y ya comienzan a orientarse hacia un ideal de justicia y libertad. La inteligencia enseñará a los pueblos a asociarse en una federación libre; la humanidad entonces, dividida en diferentes cursos y movimientos, producirá su conjunción en un solo río y, reunidas entonces las aguas todas, descenderemos juntos hacia el ancho mar, donde van a parar y renovarse todas las vidas".*
>
> Eliseo Reclus (1958: 211)

Quizás no resulte tan cristalina o transparente esta metáfora que quieren contener las palabras del gran geógrafo, humanista y libertario Élisée Reclus, pues, nada menos, está tratando de hacerle un lugar al "no-lugar"; está intentando atrapar una instantánea de aquello que es devenir y que en su devenir no es una imagen arbitraria, puesto que plasma la relación entre caudales de agua (arroyos, ríos, mar) y utopías. Como metáfora, indica esa intención por referir al utópico movimiento que habrá de dar lugar a una nueva historia; es un modo también de decir que el proyecto emancipador, liberador, en cuanto tal, hace o inspira el programa socio-cultural de la modernidad, no obstante que, en los tiempos actuales, hace agua por diversos flancos y revela señales de agotamiento.

En muy diversos modos la experiencia de situaciones que pasaron a ser categorizadas como modernas (en cuanto opuestas o de algún modo contrastadas con situaciones previas, señaladas o asimiladas como tradicionales) se relacionan de algún modo u otro con una especie de incursión hacia lo desconocido, o bien, como una especie de conquista de "continentes" o aperturas espaciales hasta antes inalcanzables o inabarcables con los medios o el imaginario, y hasta la episteme, que estructuraban el conocimiento y las prácticas existentes.

Puesto que tal proyecto sociocultural (el de la modernidad) no sólo irrumpe hacia lo desconocido, lo distinto, lo diferente o lo otro, sino que lo subsume a su lógica, es que dicha universal labor que se ha colocado a cuestas, y en la que consiste su definitiva concreción, se revela también como avasallamiento de la inconmensurable experiencia humana, como conspiración en contra de toda otra construcción social. Tal vez porque dicho proyecto (el de una modernidad emancipatoria) muestra actualmente una especie de condición exhausta, porque aunque aspire a una energía infinita para completar su tal tarea se ve imposibilitada de llevarla a término, sea que, al estar incompleta, se ha abierto un campo fértil para la formulación de alternativas, para la emergencia o visibilización de prácticas sociales hasta antes menospreciadas pero hoy enaltecidas.

Diversas modalidades de discurso acompañan a esas prácticas y formulan desafíos a la meta-narrativa todavía hegemónica. Ella misma, a su interior, asimila el trastocamiento epocal. Sea que se vislumbre ésta (la modernidad) como incompleta; superable, según la narrativa posmoderna (sea celebratoria o de oposición, aunque por razones políticas distintas); reorientable hacia nuevos derroteros (en cuanto modernidad alternativa, barroca, heterogénea, periférica, etc.); o en plena bifurcación hacia un proyecto nuevo o distinto, en una nueva enunciación y desde un "otro lugar de enunciación" (el de la transmodernidad, por ejemplo), lo que dicho espectro de variantes expresa no es sino el síntoma del accidentado acontecer en que nos hallamos.

Fue el paradigma exclusivista de la modernidad (el modelo euro-norteamericano) el que entró en crisis en las dos últimas décadas del siglo pasado. En los años ochenta y noventa se habló, incluso en exceso, de "la condición posmoderna" cuando su propio principio de fragmentación

condujo más bien a un perfilamiento de sí como otro "gran relato" hasta emerger como una contracara de la universalización exclusivista, que pretendió criticar.

De un tiempo a esta parte, con el agotamiento del discurso posmoderno, se verán emerger un conjunto de teorizaciones que apuntan a señalar la posibilidad de conceptualización de otras modernidades. El debate sobre la "pluralidad de modernidades" (Taylor, 1999) apunta a este paradigma sociocultural de una modernidad, ya no como proyecto a alcanzar, sino como uno entre varios proyectos de alcanzarla o de procesarla, de entenderla y realizarla.

En esta reorientación de la discusión lo que hay es un desplazamiento de la "codificación temporal" como el elemento que dictamina lo moderno (en tanto opera como promesa: la de un inagotable futuro a alcanzar) hacia un esquema de "comprensión geográfica", o mejor, "geo-histórica" (en la que se rescata la dimensión del espacio, de los lugares concretos, frente a una dimensión abstracta del tiempo). Si en la primera variante la realización del proyecto se lanza al futuro (se comprime el presente), en la segunda, se adelanta al aquí y el ahora (se dilata o se amplía el presente, no como repetición del presente dominante, sino como des-encubrimiento de lo invisibilizado, diverso y contrahegemónico).

Sólo el colonialismo intelectual puede agotar este debate cristalizándolo, petrificándolo en la propuesta habermasiana de una incompleta modernidad (Habermas, 1989); otras perspectivas más acordes a nuestro enfoque han señalado su condición diversa o plural, en tanto modernidad periférica (Sarlo, 1988 y Brunner, 1992), modernidad heterogénea (Herlinghaus, 2000), modernidad barroca (Echeverría, 1998), modernidad alternativa (Magallón, 2006), modernidades coloniales (Dube et al., 2004), etc.

Más recientemente, y en su último libro, Franz Hinkelammert ha puesto al descubierto el nudo de la cuestión: la crisis de la modernidad y el enarbolamiento de alternativas a esa crisis tiene condición laberíntica, pero no queda de otra "hay que volver a entrar al laberinto de la modernidad, porque no hay otro camino, no hay posmodernidad" (Hinkelammert, 2008: 8).

La explicación estándar del camino hacia la modernidad, o si se prefiere, de la edificación del capitalismo como proyecto que ha terminado por

abarcar al mundo entero ha llegado a establecer un *canon* de lectura que, aunque muy recientemente ha visto resquebrajada su hegemonía discursiva, no deja de ser asimilado como el "lugar común" en muchas discusiones. En tiempos más recientes el cuestionamiento a dicho *canon* (el recitativo sobre el "ascenso de Occidente") ha implicado también la puesta en duda de aquella certeza que apuntaba al señalamiento de los comienzos u orígenes de tal proceso (la llamada modernidad y su subsunción a la lógica del orden capitalista), y de sus fuerzas impulsoras (los así denominados "milagros europeos").

Rediscutir el problema de cómo se entiende eso que llamamos modernidad, de las fuerzas que lo impulsan, de sus procesos fundantes y de sus remotos orígenes no tiene por fin la búsqueda de la precisión histórica o un afán historiográfico, sino plantear un deslinde en el sentido de que lo que Pierre Chaunu ha verificado como "el paso de los universos al universo", de la "pluralidad de universos-islas (…) a lo singular de un primer esbozo (…) de una economía-mundo cortical" (Chaunu, 1984: 15) que conlleva un bloqueo, puesto que ese universo-isla (cuyo poder fue suficiente para universalizarse) liquidó, ensombreció o nubló, justamente, la posibilidad de construcción de "una perspectiva más abierta o multilateral" (Hobson, 2006: 40), de un proyecto geo-cultural más amplio y plural, el de la interculturalidad como "identidad de raíz-diversa" (en la fina expresión de Édouard Glissant) y afianzó, por el contrario, tal vez por el predominio de las tendencias a la unificación y a la centrifugación, el proyecto cultural de construcción de los Estados-nación con base en procesos identitarios de raíz-única.

Este tipo de cuestiones pueden percibirse en una lectura de largo aliento en medio de lo que ofrece, de lo que permite alcanzar "la gran intercomunicación planetaria", pero apuntan también a buscar la huella de aquello que dicho proyecto está imposibilitado de ofrecer, justamente por estar edificando una modernidad/colonialidad eurocentrada. Aquí habría un espacio-tiempo privilegiado para entender de lo que se está hablando cuando se dice "desperdicio de la experiencia" (Santos, 2009). Lo que está en juego queda bien sintetizado en la siguiente afirmación de Chaunu:

> (…) lo que se juega al nivel de la economía va a jugarse cada vez más al nivel de la cultura (…) La intercomunicación traduce una realidad espacial (…) la intercomunicación está asociada a lo que la antropología americana designa con el nombre de aculturación. La aculturación se efectúa en el sentido Mediterráneo/cristiano –otros mundos, la aculturación es la otra cara de la intercomunicación. La intercomunicación y la aculturación constituyen juntas, un motor. El mediterráneo cristiano, el "mundo pleno", la cristiandad latina (…), se llamará más tarde Europa (Chaunu, 1984: 17).

Del mediterráneo-centrismo a la apertura atlántica

Quizás por el florecimiento de aquel siglo XIII histórico bajo hegemonía islámica y predominio geográfico y marítimo de la cuenca mediterránea oriental sea que las primeras salidas hacia la mar océano vean, en el relato histórico convencional, una primera etapa genovesa y florentina (redescubrimiento, por ejemplo, de las Islas Canarias en 1312 por Malocello), y luego del siglo XV, esto es, una segunda etapa, en que quienes abren paso sean lusitanos e ibéricos. Lo que ello ilustra es también el traslado que está ocurriendo hacia el mediterráneo occidental, justo porque se está experimentando también el paso desde la cristiandad oriental (bizantina) hacia la cristiandad occidental (latino-germánica).

Este pasaje está siendo posibilitado por la paulatina expulsión de los árabes de la península (que habían extendido su dominio en dichas tierras durante siete siglos) y su debilitamiento en el control de sus posesiones en el norte de África, con lo cual se están dando las condiciones para la apertura atlántica. Es mucho lo que en esta transición se está jugando tanto así que Chaunu ve en ello toda "una mutación" (Chaunu, 1984: 53), el establecimiento de un antes y un después.[2]

2 Quizás no sea por casualidad que la oposición entre el espacio liso y el estriado, que es desarrollada por Deleuze y Guattari en ese memorable último capítulo de su obra conjunta *Mil mesetas*, y en el que tal contraste se hace explícito en seis modelos, sea justo en "el modelo marítimo" en el que se aprecia la genial metáfora expresiva "Pensar es viajar" (Deleuze y Guattari, 2000: 490).

Para ese tiempo, a dicho complejo geo-cultural (más tarde llamado Europa) le es posible superar el umbral de la *finisterre* del mundo antiguo. Sin embargo, Chaunu mismo parece tener sus dudas, parece saltarle entre las manos el sesgo eurocentrista, y por ello afirma: "partimos de la noción de una poderosa explosión y llegamos a la más exacta de la aceleración de un proceso milenario" (Chaunu, 1984: 69), pero lo que no alcanza a vislumbrar el gran historiador e hispanista francés, y de lo cual tomamos conciencia a través de nuevas investigaciones (Hobson, 2006; Menzies, 2009; Goody, 2010a), es que estos logros y el privilegio ibérico, y luego europeo, se dan porque

> Occidente y Oriente han estado ligados de manera fundamental y constante a los lazos de la globalización desde el año 500 (…) Oriente (que estaba más adelantado que Occidente entre los años 500 y 1800) desempeñó un papel decisivo que permitió la ascensión de la civilización occidental moderna (Hobson, 2006: 19).

La interconexión de complejos civilizatorios que confluyen en el sistema antiguo afro-euro-asiático y desde el que se abre hacia una posibilitada mutación planetaria encuentra en el mediterráneo, según el relato más difundido, un punto de confluencia y empuje desde el que se proyecta hacia la interconexión planetaria, a tal punto que tal situación es buscada, o se mira en otras realidades geo-históricas. Es así que se hablará del "Mediterráneo glauco" en la confluencia del Mar del Norte y el Báltico (Chaunu, 1984: 58), y el propio Mar Caribe que durante los siglos XVI y XVII era nombrado Mar del Perú por los ibéricos (a pesar de que Perú está al otro extremo del continente) (Glissant, 2002: 14), luego será nombrado el "Mediterráneo americano" (Williams, 1969: 530), cuando pueden haber diferencias sustanciales, no sólo en cuanto a las corrientes que en cada caso confluyen sino del paisaje, la poética y el pensamiento que desde ahí emergen,[3] como más adelante se sostendrá.

3 No es por acaso que la metáfora que Ernst Bloch elige, para diferenciar los proyectos que se desprenden de la teoría y la práctica de Marx, sea justamente la de la disyunción entre una "corriente cálida" y "una corriente fría" del marxismo (Bloch, 2004).

Sorprende esta búsqueda de nuevos y lejanos mediterráneos cuando esta zona marítima del mundo en el marco de la hegemonía musulmana era propiamente identificada como "un lago islámico" (Goody, 2005: 51). Y no podría ser otra su condición si entendemos que el sistema hegemónico antiguo afro-euro-asiático se extendía con prestancia desde las costas orientales de África hacia el Océano Índico y más hacia el oriente incluso (no pueden entenderse de otro modo los viajes ultramarinos de los juncos chinos durante el primer tercio del siglo XV), con lo cual se establecieron no sólo intercambios económicos, comerciales o diplomáticos entre persas, árabes, africanos, javaneses, judíos, indios y chinos, sino que se edificó una amplia interconexión multidireccional de experiencias civilizatorias. Por ello la hegemonía árabe de ese sistema en el siglo XIII histórico verá una extensión horizontal del predominio islámico que compromete tanto al norte de África como a regiones del Oriente Medio y el Cáucaso, a tal punto que los árabes se miran a sí mismos y a su floreciente imperio como "el Puente del Mundo, a través del cual muchas "carteras de recursos" y mercancías orientales pasaron a Occidente entre 650 a.C. y 1800" (Hobson, 2006: 65).

Lo cierto es que la identificación de la apertura atlántica como el resultado culminante y glorioso posibilitado por el ingenio o la mentalidad más avanzada, en un determinado momento histórico, de una experiencia singular o exclusiva, la de las exploraciones marítimas europeas de la era de los descubrimientos, ignora que

> en una fecha desconocida, entre veinte y cincuenta años antes, el navegante islámico Ahmad ibn-Majid ya había doblado el cabo y, tras remontar la costa de África occidental, había llegado al Mediterráneo cruzando el estrecho de Gibraltar. Además, los persas sasánidas habían llevado a cabo viajes por mar a la India y la China desde los primeros siglos del primer milenio, al igual que los etíopes negros y posteriormente los musulmanes (desde 650 aproximadamente). Y los javaneses, indios y chinos también habían doblado el Cabo de Buena Esperanza muchas décadas, cuando no siglos, antes que Vasco da Gama. Asimismo se ha olvidado que el navegante portugués sólo fue capaz de viajar hasta la India porque contaba con la guía de un piloto gujarati de religión musulmana, cuyo nombre por lo demás se desconoce (Hobson, 2006: 42-43).

Este mismo punto geográfico y marítimo hace parte de los logros chinos (que se sumaban al ya obtenido al alcanzar costas americanas desde 1421), en el último viaje de Chen He que le permite alcanzar el Mediterráneo en 1433 viajando desde el Océano Índico y atravesando por el Mar Rojo y El Nilo, tocando tierras florentinas en 1434 (Menzies, 2009), evento que permitiría a la flota diplomática china establecer contacto con el papado y transmitir conocimientos marítimos y cartográficos que posibilitarían los logros europeos posteriores.

Sin embargo, centrar la atención en la cuestión de a quién adjudicarle el reclamo de la paternidad de los descubrimientos marítimos y a quiénes el relato convencional deriva en la obtención de tal logro, y equivale a una actitud intelectual no menos sesgada que la anterior, que llevó a sustituir el orientalismo por un occidentalismo.

La expansión ultramarina de Europa se había iniciado en 1415, cuando los portugueses, bajo las iniciativas y travesías de Enrique 'el navegante' (una de las figuras más mitificadas por la historiografía), capturan el puerto musulmán de Ceuta, sobre el lado africano del Estrecho de Gibraltar; luego vendrán Madeira (1420), el éxito para bordear el cabo Bojador (1434) y el establecimiento del fuerte Arguin en Mauritania (1448). Ya en el curso de las expediciones por costas africanas entre 1460 y 1470, aproximadamente, surge la idea de ir directamente hacia las Indias y el Oriente, sin necesidad de recurrir al intermediario árabe.

En 1487, los portugueses dan la vuelta al Cabo de Buena Esperanza, que abre la senda en la ruta hacia la India por la costa oriental de África. En 1497, Vasco da Gama inicia el viaje alrededor de dicho cabo rumbo al África Oriental y la costa India de Malabar. También, en ese tiempo, los portugueses inician su travesía para cruzar el Atlántico, en 1500 fue su primer desembarco en Brasil, con la expedición de Cabral, veinte años después le será adjudicado a la flota de Magallanes el descubrimiento del estrecho que lleva su nombre que, "curiosamente", ya figuraba en los mapas chinos, instrumentos cartográficos que circulaban años antes, si no lustros, por tierras europeas.

Dichas expediciones buscaban dar respuesta a la reducción de excedentes, en el momento en que el surgimiento de nuevos estados exigía

una riqueza acrecentada, lo que orilla a los europeos a buscarlos fuera, orientándolos al lugar en donde esa riqueza existía: al este de Bizancio y del Islam, esto es, en dirección a Asia. La razón fundamental que empuja a portugueses y españoles hacia ultramar es la obstrucción existente hacia la senda de la riqueza por el lado del Mediterráneo: por los turcos seljúcidas en el lado de Bizancio, y después de 1453 por los turcos otomanos; y por venecianos y genoveses, que se mantenían como importantes agentes del comercio europeo con el Oriente (Wolf, 2000: 115).

Las motivaciones religiosas son una reacción a la toma de Constantinopla por los turcos otomanos en 1453, la conquista de Atenas en 1456 por los musulmanes y la búsqueda por los católicos de la supuesta existencia del preste Juan, quien comedidamente acudiría en ayuda de la Santa Iglesia. Ni Cristóbal Colón "representaba una serie de ideas científico-racionales modernas" (Hobson, 2006: 223), ni Enrique 'El navegante' era "un científico y hombre de cultura renacentista" (Subrahmanyam, 1998: 47-48), ambos compartían más bien una mentalidad de cruzada medieval cristiana y, de no haber sido por los conocimientos y aportaciones orientales sus navíos difícilmente hubiesen alcanzado los logros que se les adjudica.

Los viajes oceánicos, verdadera "aportación de Portugal al siglo XVI" (Soler, 2003), y la apertura del Atlántico hacia el Occidente (ya no sólo para bordear África por el sur y re-conectarse con el Oriente), permiten el descubrimiento de una masa continental de proporciones gigantescas que resquebraja la cosmovisión anterior de diversos modos. Se experimenta vivencialmente la redondez de la tierra y con ello el lugar en el cosmos (el significado de ello es una revolución en la cosmogonía), y este descubrimiento empírico –en que españoles y portugueses no viajan a ciegas sino que utilizan la cartografía y las técnicas de navegación chinas, según investigaciones recientes (Menzies, 2006)– posibilita una revolución mental que resquebraja la cosmovisión anterior.

La conexión atlántica permitirá, con la apropiación y afluencia de los metales preciosos, la compra de la mercadería oriental, el flujo del crédito y la revolución de los precios, cada uno de estos procesos palanca fundamental para echar a andar la maquinaria capitalista en sus formas primigenias; por ello es que Marx dirá: "El comercio y el mercado mundiales inauguran en

el siglo XVI la biografía moderna del capital" (Marx, 1984: 179). También en Adam Smith, en su obra cumbre, la *Investigación de la naturaleza y causa de la riqueza de las naciones*, existe el registro de este proceso como el paso de la medida mediterránea del mundo a una medida atlántica del mundo,

> (e)l descubrimiento de América y el del paso a las Indias orientales por el Cabo de Buena Esperanza, son los dos sucesos más grandes e importantes que se registran en la historia del mundo(...) Como consecuencia de estos descubrimientos, las ciudades que antes eran comerciantes y manufactureras para una pequeña parte del mundo, la que baña en Europa el Océano Atlántico, los países situados en el Báltico y los que están sobre las costas del Mediterráneo, son ahora manufactureras y comerciantes para los territorios de América y para casi todas las regiones de Asia y África. Dos nuevos mundos se han abierto a su industria, mucho mayores cada uno de ellos que todo el antiguo junto, viéndose extender sus mercados sensiblemente de día en día (Smith, 1983: 403-4).

Ello, sin embargo, no llega a significar que esté dada ya la condición para desbancar la fortaleza del Oriente como pulmón económico del mundo, algo que no acontecerá sino hasta bien entrado el siglo XIX. Por ello en 1776 Adam Smith expresa con suspicacia:

> Sus consecuencias [de los descubrimientos] han sido ya muy considerables; pero es todavía un período muy corto el de los dos o tres siglos transcurridos, para haberse experimentado y advertido todas ellas (Smith, 1983: 403).

Esa misma consideración está presente en Voltaire, quien en 1740 hace comparaciones sobre China-Oriente y Europa en dos planos. Para el terreno de la política dice: "Si ha habido alguna vez un Estado en el que la vida, el honor y la hacienda de los hombres hayan sido protegidas por las leyes, éste es el imperio chino" (Voltaire, 1960: 706); sobre la economía afirma: "El cultivo de las tierras, llevado [en China] a un grado de perfección al que todavía no se ha aproximado Europa" (Idem).

El diagnóstico de Voltaire o de Smith se conserva como un sello de época, presente, incluso, en el Marx del *Manifiesto Comunista* de 1848. Coyuntura histórica que fue signada por la expresión entre metafórica y

poética de Marx: "todo lo sólido se desvanece en el aire", de la que se han desprendido alcances ontológicos pero no se ha atendido suficientemente la expresión geográfica y geopolítica que esconde y que queda aún más clara unas páginas después cuando se afirma "los precios baratos de sus mercancías [de la ya industriosa Europa] son la artillería pesada con la que se derrumban murallas chinas".

Ya entrado el siglo XIX, en el que la modernidad capitalista occidental camina a sus anchas, la ampliación de la Europa geográfica como Europa histórica es capaz de subvertir también el predominio oriental del mundo (incapaz de hacerlo antes) y que ahora, en una especie de paradoja histórica, vive en los inicios del siglo XXI una especie de reversión de tal tendencia (la economía global pareciera volver a re-centrarse en la región oriental del mundo).

La apertura atlántica del mundo, desde luego, sí le será suficiente a la entidad geo-cultural posteriormente denominada Europa para dar arranque a las etapas tempranas de la modernidad y el capitalismo, que se signan por la periferización del resto del mundo, aquel que será sometido a la colonización y a la lógica de modernidad/colonialidad en el modo en que se estructuren sus relaciones sociales inter-subjetivas.

El grado de conciencia adquirido por Voltaire, Smith o Marx, como ejemplos del pensamiento clásico, contrasta con la construcción del relato histórico que se hará hegemónico a fines del siglo XIX y XX y que al ser cuestionado desde el nuevo enfoque emergente de la de-colonialidad revela su cariz eurocentrista. Aquello que aparecía como no visible, esto es, un razonamiento cargado de sesgos etnocentristas, bajo la forma de "el ascenso de Occidente", como entidad explicativa de la modernidad y del capitalismo tiende a hacerse visible y a criticarse.

Se cierne sobre tal razonamiento, prácticamente invisible o constitutivo a la ciencia social que nos hereda el siglo XIX, una crítica que apunta a negar su carácter de peculiarismo histórico, sea éste explicado por un supuesto adelanto de la Europa occidental desde el siglo XI al XIV, sobre la base de la revolución agrícola, las técnicas del arado o la disciplina ascética del protestantismo o, con mayor frecuencia, por el privilegio europeo en el despliegue tecnológico y científico en el período que cubre del renacimiento

a la transición hacia el paradigma científico en el siglo XVII o, por último, por el despliegue de las ciudades-Estado, mediterráneas, y por tanto europeas (sesgo con el que tropieza el propio Fernand Braudel).

La especificidad, entonces, del ascenso de Occidente y sus razones eurocentristas asumen la modalidad creadora de un nuevo orden, con base en una específica revolución (agrícola, tecnológica o urbana) que acontece en una muy precisa comarca del mundo (la Europa mediterráneo-occidental) y desde ahí se expande al resto del globo. A ese patrón de conocimiento es al que el nuevo enfoque tiende a encarar críticamente desde los años sesenta del siglo pasado y con mayor fuerza en la última década del mismo y en la primera del que corre, en lo que parece consolidarse como una teoría crítica de-colonial.

Del Atlántico hacia El Caribe o el naufragio de las cuestiones filosóficas en disputa

Será la cristiandad latino germánica el lugar en el que se deposita el espíritu mundial y que, según el discurso canónico hegeliano, viene de Oriente hacia Occidente y encuentra ahí su realización plena según la complementación argumental de Weber. Sin embargo, una de las contra-tesis más fuertes de la *Política de la Liberación* que Enrique Dussel viene promoviendo sostendrá muy al contrario de Hegel que:

> (e)l despertar moderno de Europa se produce desde el oeste de Europa hacia el este y desde el sur más desarrollado(...) hacia el norte(...) Es esta una opinión que contradice todo lo que la historia tradicional nos enseña(...) el inicio de la historia de la filosofía de América ibérica (o latina) no es sólo el primer capítulo de la historia de la filosofía en la nombrada región geográfica, sino es, junto con la filosofía española y portuguesa(...) el comienzo mismo de toda la filosofía moderna en cuanto tal (Dussel, 2007: 191).

La filosofía política moderna encuentra sus orígenes en la reflexión sobre la apertura del mundo al Atlántico, es una filosofía que reflexiona la

modernidad y la alteridad; sus comienzos se ubican en las discusiones que al seno de la filosofía hispánica (de la escolástica tardía) se desarrollan en los inicios del siglo XVI en los debates de Salamanca a propósito de la cuestión del otro y del derecho de conquista.

América Latina está presente, desde su arranque, en la modernidad temprana, en los debates filosófico políticos de mayor envergadura y encuentra en Bartolomé de Las Casas a un exponente de primer orden. Las Casas desarrolla una argumentación con pretensión universal de verdad, pero desde una pretensión universal de validez que obliga a tomar en serio los derechos del otro; se trata por ello del primer anti-discurso de la modernidad/colonialidad. Los aportes de Las Casas deben ser calibrados, en el terreno del derecho y la filosofía política, en comparación con otros dos grandes exponentes de la filosofía hispánica de ese entonces: Francisco de Vitoria y Francisco Suárez.

En donde Étienne Gilson cree ver "el triunfo completo del escepticismo universal" (Gilson, 1998: 109), esto es, en el programa de los humanistas de la modernidad temprana, nosotros podemos ubicar, desde otra perspectiva, un encuadre distinto para encarar el problema de la modernidad, y el del origen del Estado contemporáneo. Un encuadre que reconoce la posibilidad de partir desde, o de incorporar, el asunto de la diversidad cultural, que no fue, hay que decirlo, la perspectiva que se privilegió en el proyecto sociocultural de la modernidad.

Hubo, entonces, un particular momento histórico (procesado con posterioridad al modo de un *constructo* analítico abstracto que ve sustituir un supuesto estado de naturaleza por un estado civil político) en que se habría jugado una disyunción entre dos alternativas éticas, en lo cual coincidiría el análisis de Emmanuel Lévinas en su "extravagante hipótesis" (Abensour, 2005) que se desprende de su ensayo "Paz y proximidad", pues el argumento del Estado como construcción de una sociabilidad razonable parte de la formulación según la cual este artificio efectúa una limitación de la violencia (Hobbes), una contención de la guerra de todos contra todos; cuando, en oposición a ello, Lévinas ve el origen del Estado como limitación del infinito de la relación ética con el otro, como contención de la responsabilidad con el otro.

Este planteamiento puede encajar también en el modo como Étienne de La Boétie (tan socorrido en las interpretaciones anarquistas y postestructuralistas, por su escrito sobre *La servidumbre voluntaria*) concibe el origen del Estado: imposibilitado el Ser (humano) de constituirse en un ser para sí o para el otro, se ve obligado, en su condición de deseante, a ser para el Uno, ser para el Estado.

En el asunto de las leyes naturales y de su progresión como doctrina del derecho natural, hay otro asunto relevante que interesa develar y es el referente a la universalidad de tales leyes naturales que propician derechos consentidos como "a priori". Lo que ahí se esconde es muy importante como para ser dejado de lado, es el problema de "los universales" que alcanza un grado de discusión importante en la primera escolástica y en el momento en que se empieza a vincular la discusión de la Filosofía con la de la Lógica para darle salida a un problema que se revela epistemológico pero que también compromete a lo político (esto es, a la afirmación del poder por "metafísica autoridad" o por la posibilidad de erigirlo sobre la base de un "derecho natural igualitario"). Para decirlo en los términos de Leo Kofler:

> en el derecho natural burgués de los siglos XVI al XVIII resurgen algunos ímpetus valiosos (...) como tal vez la representación de la igualdad originaria de todos los hombres y la idea de la soberanía del pueblo. Sin embargo, la concepción individualista básica obstaculiza su apreciación (Kofler, 1968: 35).

En las historias de la filosofía suele situarse la época de la escolástica a partir del siglo XI, sin embargo, pueden ya ser identificados los registros de lo que está en el fondo de la discusión desde el siglo VIII en la llamada pre-escolástica que por vía de la discusión sobre los sacramentos y la eucaristía aborda el asunto de la fundamentación y configuración de la imagen teológica del mundo: esto en el siglo XII y XIII se plasmará en la discusión acerca de si en la celebración eucarística el pan y el vino se transforman en el cuerpo y la sangre de Cristo sólo en la imaginación de los creyentes o si ello ocurre en realidad.

La Iglesia reacciona no sólo condenando como heréticos los escritos de Juan Escoto Erígena sino creando la imagen del purgatorio y con ello

promoviendo la invención de un nuevo sacramento, y de una nueva institución si consideramos el surgimiento de la inquisición en paralelo al de la universidad monacal. Y es que en la llamada Edad Media, como ha dicho Glissant, "no existen ateos, existen heréticos" (Glissant, 2006: 93), conflicto con las herejías que dicha comarca del mundo viene arrastrando desde el surgimiento de la iglesia romana del siglo IV (la cristiandad como hemos dicho más atrás), tiempo en el que el griego *hairesis*, que significa elección, o apartarse, adquiere un sentido peyorativo y represivo a la sombra de una determinada ortodoxia religiosa; cuando el catolicismo se constituye en religión de Estado (Vaneigem, 2008). Édouard Glissant resume de modo claro la forma en que esta cuestión se despliega:

> Dios "representa" para la Edad Media la respuesta suprema a lo imposible o lo desconocido del Infinito y del Cosmos. Dice San Anselmo en el siglo XI: "*credo ut intelligam*", "creo para entender" que no queda lejos de "creo porque entiendo" y torna más racional el "*nisi credideritis non intelligetis*" […si no creyereis no entenderéis…] de Isaías que hizo suyo en el siglo IX Juan Escoto, también llamado Erígena (Glissant, 2006: 92-3).

En dicho personaje (Erígena) está adelantada la discusión de si lo que pesa o decide es el *intellegere* o el *credere*, dicho en otros términos, la posibilidad de erigir a la razón como regla de autoridad, esto es, que lo que afirma la Iglesia (sin cuestionarla como tal, en tanto entidad de poder) pueda demostrarse con fundamentos racionales.

La importancia de lo que marca a la discusión que estalla en el seno de la escolástica temprana reside en señalar que la propia discusión se desarrolla, ni siquiera en paralelo en el marco de la cristiandad occidental y el reino Bizantino, sino embebiendo o recuperando lo más granado de la discusión que se había desplegado al interior del Islam y por pensadores relacionados con la cultura musulmana (Avicena, Averroes, Maimónides), y ello no por una casualidad sino por el hecho de sostener, como ha indicado Janet Abu-Lughod, aún una posición hegemónica en el sistema-mundo del siglo XIII (Abu-Lughod, 1989). Lo que al seno de la cristiandad occidental y sus teólogo-filósofos se está discutiendo (los *universalia*) separa entre

dos bandos: los realistas por un lado y los nominalistas por el otro o, si se prefiere, de un lado, los defensores del pensamiento abstractivo y, del otro, los precursores del empirismo. Habrán de pasar casi cuatro siglos para que emerja el poderoso bando de los racionalistas.

Étienne Gilson llegó a afirmar que lo que Pedro Abelardo desarrolló fue "uno de los más brillantes entendimientos de la Edad Media" (Gilson, 1998: 36), el asunto que éste pretendía discernir (y lo hace por vía de la lógica) era el correspondiente a si el entendimiento humano puede discernir lo múltiple de la realidad por clases o conceptos que incluyan los casos particulares, dicho en otros términos, en qué reside la universalidad. Su argumento es que si las cosas son en sí mismas particulares, sólo puede deberse al entendimiento el conocimiento de los conceptos generales, pues éstos carecerían de objetos, ellos serían o una creación intelectiva o se fundarían en las cosas mismas. Pedro Abelardo concluye que el ser humano no puede tener ideas generales (que cumplirían la función de los arquetipos en Platón), sólo Dios puede tener tal capacidad y en tal sentido llenar el vacío (ocuparlo en absoluto) de crear un orden general y por ende al seno de la propia naturaleza; el ser humano podría aspirar a crear artificios y conocer las particularidades por vía de lo sensible o la intuición.

Desde el pensamiento anterior de raíz mahometana está presente tal propensión: no se trata de conocer las propiedades de las cosas sino las propiedades que las cosas debían tener para constituir una prueba en favor de una creencia (conocer a Dios a través de las cosas y de las leyes que regulan el orden de las cosas). Dios, la naturaleza, y la naturaleza humana pasan a ser Uno, lo absoluto. Dios incluye a la naturaleza desde su propio poder trascendente, que está por encima de todo otro elemento ordenador. Para los realistas los *universalia* se sostenían *ante rem*, mientras que para los nominalistas éstos derivaban *post rem* (se obtenían por abstracción, a partir de las cosas).

Siempre ha sido territorio problemático de la filosofía política el asunto de la creación de un orden (Wolin, 1973); en este caso ello compete a la *lex divina*, a metafísica autoridad. Es en el marco de las fisuras que experimenta esta creencia en que se comenzará a disputar la capacidad de creación de dicho orden. Tales fisuras ocurren en dos instituciones, emergentes ambas a

finales del siglo XIII, que parecen resquebrajar el orden vigente eclesiástico-feudal: la *civĭtas* y la *universĭtas*. No podría ser de otro modo pues, como se ha venido sosteniendo, reputados autores defienden que entre los siglos X al XIII ocurre una verdadera "revolución urbana" cuyo punto de centrifugación es la región mediterránea. Fernand Braudel, incluso, considera que en este período debiera ser ubicado el auténtico Renacimiento y en adición a tal apreciación sostiene la constricción del origen del capitalismo como un asunto de competencia exclusiva de tal comarca del mundo.

La disquisición sobre atribuir el libre albedrío a una facultad de la naturaleza (*lex naturalis*) o a la gracia de Dios, pugna que transcurre en los espacios de instrucción monacal, está atrapada, sin embargo, en una concepción en que el curso de los problemas termina por ser asumida como una cuestión teológica, si a fin de cuentas Dios dispone de la capacidad de crear las leyes (todavía Newton estará fuertemente impactado por esta postura).

Podríamos establecer aquí una especie de analogía que quizá no resulte tan arbitraria: el surgimiento de la universidad medieval a fines del siglo XIII ve la progresión de la discusión desde los conceptos generales hacia la causalidad (de Pedro Abelardo a Guillermo de Ockham), el resurgimiento de tal institución ya como universidad ilustrada y moderna (fines del siglo XVIII hasta mediados del XIX) ve la progresión de la discusión desde la causalidad hacia la autonomía (su representante más consumado será Kant).

Un elemento adicional puede ser señalado pues avizora la potencialidad de un nuevo enfoque para esta cuestión. La apreciación que sobre este período histórico nos ofrece el martiniqués Édouard Glissant es no sólo prometedora sino muy imaginativa. El "poeta pensador" no duda en afirmar que "la Edad Media europea es fascinante" (Glissant, 2006: 90) y ello porque ahí estuvo en juego una disputa fundamental; había la posibilidad de que la diversidad no se convirtiese en autarquía ni las luces de los complejos culturales en sectarismos y fundamentalismos, sin embargo, se impuso un viraje y

> toda esa constelación naufraga en Único, escoltando, por una parte, la constitución de naciones antagonistas, pero que poco a poco van concibiéndose a

> tenor del mismo modelo racionalizador, y, por otra, el advenimiento de una universalidad de creencias que se encumbrará a no mucho tardar hasta la creencia hecha universo (Glissant, 2006: 92).

Ese viraje, tal imposición de la certeza en tal creencia única marcaría el curso siguiente de los tiempos y de las interconexiones culturales, que pudieron haber sido de grandeza y de apertura hacia lo incierto del otro pero, en cambio, lo fueron de devastación, expulsión, invasión y conquista. Tal época fue el teatro de una prolongada controversia que pudo haber llegado a "proponer una respuesta deslumbradora, solar y lunar, totalizadora, la de las herejías, esa que se oponía a la generalización, a las Sumas, al pensamiento de sistema" (Glissant, 2006: 94) y que, sin embargo, vio vencer al

> pensamiento hecho sistema, lo Universal, cristiano primero y racionalista más adelante, se propagó como fruto específico de Occidente(...) aún hoy las culturas occidentales poseen simultáneamente la generalidad de lo Universal y la dignidad del ser humano, pese a tantas y tantas concusiones, opresiones y abusos con que sus sociedades han agobiado al mundo (Glissant, 2006: 94-5).

Ya desde su obra más temprana el pensador martiniqués llegó a vislumbrar lo que ahí se puso en juego, por ello escribió que "esa posibilidad del sentido colectivo (...) se melló en el antiguo Occidente (...) es precisa una renovación histórica completa para volver a darle una oportunidad" (Glissant, 2004: 79-80).

Walter Mignolo (entre otros) ha insistido en vincular el problema de la modernidad con la colonialidad (señalando con ello el lado oculto u oscuro de la primera) con el asunto de la doble colonización, la del tiempo y la del espacio, en el caso de este último lo moderno/colonial se relaciona con el problema de la geografía o la geopolítica, por ello afirma: "En la colonización del espacio, la modernidad se encuentra con su cara oculta" (Mignolo, 2009: 41). En una línea similar Édouard Glissant nos invita a pensar una especie de condicionamiento material que dará por resultado la imposición de un proyecto de identidad de raíz única y no la emergencia de una idea de identidad de raíz diversa:

> (…) el mar Caribe se distingue del Mediterráneo en que aquel es un mar abierto, un mar que difracta, mientras que el Mediterráneo es un mar que concentra. El hecho de que las civilizaciones y las grandes religiones monoteístas surgieran en las proximidades de la cuenca mediterránea obedece al poder de este mar para dirigir, incluso por medio de los dramas, las guerras y los conflictos, el pensamiento humano hacia un pensamiento de lo Uno y de la unidad. El mar Caribe, por su parte, es un mar que difracta y que suscita la emoción de la diversidad. No es únicamente un mar de tránsito y travesías, es también un mar de encuentros y de implicaciones (Glissant, 2002: 16-7).

Era imposible llevar a cabo una interconexión más acabada entre culturas aun a pesar de que experimentan una conexión espacio-temporal. No les estaba dada la posibilidad de propiciar un genuino diálogo intercultural, Glissant establece una especie de base material de tal imposibilidad, con ello lo que detecta es que no había aparecido aún la coyuntura, ella estaría dada no en el Mediterráneo sino en el otro lado del mundo, "en el extremo oriente del nuevo oriente", como dice Enrique Dussel.

Es desde este señalamiento que lo recuperamos para reflexionar un fondo importante del asunto. Resultó imposible que desde esa condición del Ser (atrapada, dice Glissant, en un mar como el Mediterráneo, que concentra y que solo puede propiciar el pensamiento de lo Uno) surgiera algo distinto a una lógica de identidad-única, por ello mismo tal comarca del mundo se verá imposibilitada también para propiciar una modernidad que asuma un reconocimiento de la diversidad cultural, de la interculturalidad, de la pluriculturalidad, de esa incertidumbre en el trato con el otro y, por ello, se refugie en la certidumbre de lo que cree conocer (la guerra contra el infiel, o el conflicto religioso, que tanto impactó a Hobbes). La concepción que demanda Glissant sólo puede surgir del espacio en que se ha efectuado esa conversión del Ser, esto es, desde América, y desde el Caribe, un mar que difracta y no concentra. Ahí puede alojarse una consideración de la identidad-raíz diversa que, en dicha confrontación de esas dos concepciones del Ser, desde el arranque propicie el germen de una "otra modernidad", la de la razón de-colonial.

Es, como vemos, un modo algo diferente pero en cercanía a lo que sostiene Stephen Toulmin (2001), para el cual la modernidad no pudo

arrancar con el método de la duda sistemática del racionalismo cartesiano de mediados del siglo XVII (postura muy socorrida hasta el día de hoy), antes bien, éste (el racionalismo) es una reacción a una apertura escéptica de parte de un cierto humanismo renacentista, el de fines del siglo XVI e inicios del XVII.

Partiendo desde ambos autores (Glissant y Toulmin) se relativiza también el lugar ocupado por el Renacimiento italiano del siglo XV y XVI: no hubo uno sino varios renacimientos (Goody, 2010b), antes del florentino-genovés hubo un renacimiento musulmán del siglo X y XI que conserva un impacto sobre el Renacimiento europeo (Burke, 2000) y un Renacimiento del siglo XIII que brota desde *la universitas* y que es difícilmente contenido por el poder eclesial, sin embargo, finalmente sí hubo de ser contenido, pues todavía el poder dictaminador de la religión sobre el racionalismo del siglo XVII se conservará y llegará a dictaminar su producción.

El fondo del problema remite también aquí a una cuestión actualmente en alta disputa: quién tiene la capacidad de decretar los universales o la universalidad, quién sino aquella particularidad, o mejor, singularidad que tiene la capacidad de decretar a las otras singularidades como partes integrantes del todo, del que se erige en representante, al que encarna, que asume con ello la facultad de la universalización generalizadora. El tema, pues, se levanta como uno de los fundamentales en la posibilidad de repensar el problema de la identidad y la universalidad, es así que la alternativa de Glissant se revela como susceptible de considerar: es como otro modo de ubicar el por qué de que quede constreñida a ser lo que fue dicha concepción de la universalidad (la del universalismo abstracto) que imposibilita el despliegue, como quiere Glissant, de una "poética de lo diverso" (la del universal-concreto).

En el curso de los siglos siguientes se oscureció la cuestión de que antes de la culturalidad estuvo la interculturalidad, y que antes de los individuos libres y aislados estuvo la comunidad o las comunidades, y ello se ensombreció porque el asunto se cerró desde lo que aparecía como el otro que confrontaba al régimen feudal (la ciudad y el derecho natural igualitario), sin reconocer en ello una alternativa no sólo limitada de universalidad (la del ciudadano, sujeto propietario privado) sino altamente eficaz para desarrollar

la geocultura del capitalismo, la geocultura del liberalismo emergente y de la razón de Estado.

Hacia el nuevo relato de la modernidad/colonialidad y el lugar de América

Para el análisis de la cultura latinoamericana y para ubicar sus aportaciones intelectuales de proyección universal se ha establecido un *canon* de interpretación (Fernández Retamar, 2004; Moreno Durán, 1988) asociado a la oposición entre Próspero y Calibán. Personajes éstos, como se sabe, pertenecientes a la obra que en 1611 Shakespeare escribiera con el título de *La tempestad*. Con mucha frecuencia se ubica en el ensayo "Los caníbales", de la obra de Montaigne (1998), uno de los referentes básicos que el gran escritor y dramaturgo inglés habría tenido en mente a la hora de escribir su obra de teatro.

Sin embargo, la reciente investigación de Linebaugh y Rediker (2005), asociada a la escuela de la historia social, heredera del historiador marxista inglés E. P. Thompson señala más bien que Shakespeare está altamente impactado por varios hechos que apuntan a la expansión del capitalismo atlántico y la proyección del poder británico con miras a la colonización y explotación del Nuevo Mundo. La emergencia y consolidación de la Virginia Company creada en 1606 (de la que el mismo Shakespeare era inversionista) apunta al desplazamiento de poder crucial a inicios del siglo XVII, momento en el que los estados marítimos atlánticos del noroeste europeo están tomando la delantera a los reinos y ciudades-Estado del Mediterráneo (el navío del norte de Europa eclipsó al galeón del Mediterráneo).

La obra se relacionaría, en esta interpretación, con el naufragio del Sea-Venture y con el amotinamiento de algunos que viajaban a bordo, aquellos que, justamente, representarían a los desposeídos de siempre, a las personas innecesarias e improductivas, a vagabundos, aventureros, etc. La campaña del Sea-Venture se pretendía legitimar no sólo por el espíritu de conversión de los salvajes de América a la religión cristiana sino también (y ése es un ángulo de la cuestión a la que alumbra el trabajo de Linebaugh

y Rediker) como "una solución para los problemas sociales internos de Inglaterra". El examen de la cuestión al que apuntan estos historiadores sería al establecimiento de ese lazo de conexión atlántica, no tanto el que opera por arriba (entre los poderes económicos emergentes y la triangulación marítima y comercial de intercambios que son ya mundiales), sino al que subyace por debajo, entre los contingentes de excluidos y explotados, de desplazados y expropiados.

En los entretelones de *La tempestad*, el naufragio del Sea-Venture y los amotinados se vislumbra el interés creciente de la clase gobernante inglesa por participar de la colonización y explotación del Nuevo Mundo; en sus parlamentos y diálogos se asoman asimismo temas tales como la expropiación de la tierra a sus originales poseedores, modos y estilos de vida alternativos, modelos de cooperación y resistencia y la imposición de la disciplina clasista.

Desde el lado que les toca iluminar a Linebaugh y Rediker es mucho lo que el drama shakespeareano nos ilustra. No es menos lo que desde estas tierras se ha leído desde tal canon, por no ser menor lo que está en juego. Desde ahí puede ser leído un presumible debate en que se juegan dos interpretaciones sobre el siglo XVI. Poniendo el eje de la interpretación en vectores cercanos a los de los historiadores ingleses, Bolívar Echeverría sostiene que "El siglo XVI de América es un siglo 'europeo'" (Echeverría, 2006: 220), mientras que desde un lugar distinto de enunciación y con un vector de análisis asociado más al de la colonialidad, Aníbal Quijano no tiene dudas en afirmar que el sistema mundo moderno colonial que arranca con el largo siglo XVI, se produce en América, es propiamente un producto americano. América (latina), participa, en tal interpretación, como "productora de la modernidad" desde el siglo XVI: el siglo XVI de Europa es un siglo americano.

Sin querer terciar, podría sostenerse que el elemento de unión que puede articular a ambos enfoques es justamente el de la corriente subterránea, el de la historia clandestina que ya sea en los márgenes, o por debajo, apunta a la conformación del Sur global no imperial, como actor privilegiado en la construcción de lo histórico: el siglo XVI es el siglo del Atlántico, la unidad básica de análisis, en honor a Charles Tilly (1991) sería, en efecto, la de

las relaciones, pero no cualquiera relaciones sino las que se dan entre "los condenados de la tierra" (Fanon), o del modo en que lo enuncia el patriota cubano: "con los oprimidos (...) hacer causa común, para afianzar el sistema opuesto a los intereses y hábitos de mando de los opresores" (Martí, 2005: 35).

El breve texto de José Martí, publicado el 30 de enero de 1891 en el diario mexicano "El partido liberal", bajo el título "Nuestra América", es su texto más emblemático y el más leído y citado. Desde su primera línea pone el punto de mira en lo que está en juego, el problema de la universalidad y el de la particularidad: "Cree el aldeano vanidoso que el mundo entero es su aldea". El argumento de Martí se enclava en la necesidad de apertura en nuestros horizontes a fin de vencer el provincialismo, lo que exige de entrada el inicial reconocimiento de que, justamente, la defensa de lo propio ("nuestra América ... ha de salvarse con sus indios" [Martí, 2005, 32], o dicho con una mayor claridad y en inmejorable explícito dictado: "Hasta que no se haga andar al indio no comenzará a andar bien la América" [Martí, 2005: XVI, citado por Juan Marinello]) corre paralela al reconocimiento de que hay otros provincialismos que se proyectan global, universalmente ("los gigantes que llevan siete leguas en las botas y le pueden poner la bota encima") (Martí, 2005: 31), y a los cuales habrá que atender para perseverar, para mantener nuestra densidad cultural, nuestra viabilidad como comarca del mundo, como complejo geo-cultural.

El lugar de enunciación desde el cual Martí nos interpela es el de Nuestra América, la semilla de la América nueva, y con lo cual apunta a distinguir otra América, la desdeñosa y no abierta a conocer (la del Norte imperial) a la cual se añade, combina, o articula la que subyace en aquello que queda de aldea en América, esa América sietemesina (y que al ser funcional a tal proyecto, heterónomo a lo nuestro, ajeno, es el Sur imperial).

La disputa con el provincialismo, en el caso de Martí, es firme en su defensa de lo universalizable como convivencia democrática de lo diverso ("hombre es más que blanco, más que mulato, más que negro") (Martí, 2005: XX), como fermento cultural que se encamine a encontrar o edificar "la identidad universal del hombre". Este conjunto de expresiones documentan su clara referencia a un canon de interpretación de la cultura y la emancipación social cuyo lugar privilegiado es la América Latina, pero re-

clamando de Ariel que se coloque del lado de Calibán y no más haciéndole segunda a Próspero.

Este desquiciamiento de los límites y apertura hacia nuevos umbrales que derribarán no sólo muros sino fronteras (también epistemológicas) y que, metafóricamente, lo hemos descrito en estas páginas como el viaje del argonauta que saliendo al Atlántico tropezó con El Caribe y no ha sido capaz sino de vislumbrar la teoría y la praxis de un "pensamiento archipielar" (Glissant, 2006: 33) que no por casualidad ha llegado a edificar la primera república de esclavos en Haití en 1804 y la revolución cubana de 1959 (preludios, ambos, de un proceso que más temprano que tarde se extiende por América); esta larga travesía, repetimos, es la que se ha puesto a la orden del día en los actuales procesos constituyentes o de refundación de los Estados que desde tierras andinas irradian al conjunto del continente americano (Santos, 2010).

Si lo utópico apunta a la re-constitución del sentido histórico de las sociedades (Quijano, 1988), en las realidades históricas que han sido y permanecen siendo signadas por la colonialidad (como ha sido el caso en América Latina), el proyecto de liberación social y nacional se cruza, se entrelaza con el proyecto histórico de re-constitución de su identidad (no sólo amputado o ensombrecido sino artificialmente yuxtapuesto por lo colonial, o su sucedáneo, el euro-criollismo bi-centenario) (Coronil, 2002), y encuentra, precisamente, en esta comarca del mundo el lugar privilegiado para construir su despliegue en tanto conformación de identidad de raíz-diversa (Glissant, 2006) pues en su denso tiempo largo vio cruzar por su geografía esa triple raíz (la de la América de los pueblos testigos: *Mesoamérica*, la de los migrantes europeos: *Euroamérica*, y la de la criollización a través de la esclavitud: *Neoamérica*) (Glissant, 2002: 15), esa condición rizomática de la que aún es tiempo y es dable esperar la construcción de ese presente-futuro.

Bibliografía

Abensour, Miguel
2005 "La extravagante hipótesis" en: *Revista de filosofía*, núm. 61, 169-196.

Abu–Lughod, Janet
1989 *Before European Hegemony. The World System A.D. 1250-1350*. Oxford: Oxford University Press.
Bloch, Ernst
2004 *El principio esperanza*. Tomo I, Madrid: Trotta.
Brunner, José Joaquín
1992 *América Latina: cultura y modernidad*. México: CONACULTA, 403 pp.
Burke, Peter
2000 *El renacimiento europeo. Centros y periferias*. Barcelona: Crítica.
Coronil, Fernando
2002 *El Estado mágico. Naturaleza, dinero y modernidad en Venezuela*. Caracas: Nueva Sociedad, 471 pp.
Chaunu, Pierre
1984 "Introducción General: De lo plural a lo singular" en: Leon, Pierre. *Historia Económica y social del mundo*. Tomo I. La apertura del mundo, siglos XIV-XVI. Fuenlabrada: Encuentro, 636 pp.
de Sousa Santos, Boaventura
2009 *Una epistemología del Sur. La reinvención del conocimiento y la emancipación social*. México: CLACSO-Siglo XXI.
2010 *Refundación del Estado en América Latina. Perspectivas desde una epistemología del Sur*. México: Siglo XXI, 186 pp.
Deleuze, Gilles; Guattari, Félix
2000 *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*. Valencia: Pre-textos, 526 pp.
Dube, Saurabh et al.
1999 Modernidades coloniales. México: COLMEX, 306 pp.
Dussel, Enrique
2007 *Política de la liberación. Historia mundial y crítica*. Madrid: Trotta, 587 pp.
Echeverría, Bolívar
1998 *La modernidad de lo barroco*. México: Era, 231 pp.
2006 *Vuelta de siglo*. México: Era, 272 pp.

Fernández Retamar, Robert
2004 *Todo Calibán*. Buenos Aires: CLACSO, 151 pp.
Gilson, Étienne
1998 *La unidad de la experiencia filosófica*. Madrid: RIALP.
Glissant, Édouard
2002 *Introducción a una poética de lo diverso*. Barcelona: El Cobre, 145 pp.
2004 [1956]. *Sol de la conciencia.* Barcelona: El Cobre, 89 pp.
2006 *Tratado del todo-mundo*. Barcelona: El Cobre, 239 pp.
Goody, Jack
2005 *El Islam en Europa*, Barcelona: Gedisa, 184 pp.
2010a *The Eurasian Miracle*. Cambridge: Polity Press, 159 pp.
2010b *Renaissances; The One or the Many?* Cambridge: Cambridge University Press, 322 pp.
Habermas, Jürgen
1989 *El discurso filosófico de la modernidad*. Madrid: Taurus, 462 pp.
Herlinghaus, Hermann
2000 *Modernidad heterogénea. Descentramientos hermenéuticos desde la comunicación en América Latina*. Caracas: CIPOST, 159 pp.
Hinkelammert, Franz
Hacia una crítica de la razón mítica. El laberinto de la modernidad. México: Dríada, 260 pp.
Hobson, John M.
2006 *Los orígenes orientales de la civilización de occidente*. Barcelona: Crítica, 491 pp.
Kofler, Leo
1974 *Contribución a la historia de la sociedad burguesa*. Buenos Aires: Amorrortu, 485 pp.
Linebaugh, Peter; Rediker, Marcus
2005 *La hidra de la revolución. Marineros, esclavos y campesinos en la historia oculta del Atlántico*. Barcelona: Crítica, 479 pp.
Magallón Anaya, Mario
2006 *Modernidad alternativa: viejos retos y nuevos problemas*. México: UNAM-CCYDEL, 179 pp.

Martí, José
2005 *Nuestra América*. Caracas: Biblioteca Ayacucho, 464 pp.
Marx, Karl
1984 *El capital*. Tomo I. Vol. I. El proceso de producción del capital, México: Siglo XXI.
Menzies, Gavin
2006 *1421: El año que China descubrió el mundo*. México: De bolsillo.
2009 *1434: El año en que una flota china llegó a Italia e inició el Renacimiento*. Barcelona: Debate, 427 pp.
Mignolo, Walter D.
2009 "La colonialidad: la cara oculta de la modernidad" en: *Catalog of museum exhibit: Modernologies* (diciembre), Museo de Arte Moderno de Barcelona (Spanish translation of "Coloniality: The Darker Side of Modernity"), pp. 39-49.
Montaigne, Michel de
1998 *Ensayos*. Tomo II, Barcelona: Altaya, 551 pp.
Moreno Durán, R. H.
1988 *De la barbarie a la imaginación. La experiencia leída*. Bogotá: Tercer Mundo Editores, 527 pp.
Quijano, Aníbal
1991 "Modernidad, identidad y utopía en América Latina" en: Lander, Edgardo. *Modernidad y Universalismo*. Caracas: Nueva Sociedad, 27-42. Publicado originalmente en 1988 en *Modernidad, identidad y utopía en América Latina*. Lima: Sociedad y política ediciones.
Reclus, Eliseo
1958 *Historia de un arroyo*. México: Compañía General de Ediciones, 213 pp.
Smith, Adam
1983 *Investigación de la naturaleza y causa de la riqueza de las naciones*. Tomo II, Barcelona: Orbis, 455 pp.
Soler, Isabel
2003 *El nudo y la esfera. El navegante como artífice del mundo moderno*. Barcelona: Acantilado.

Subrahmanyam, Sanjay
1998 *Vasco de Gama*. Barcelona: Crítica, 336 pp.
Taylor, Peter J.
1999 *Modernities: a Geohistorical Interpretation*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 168 pp.
Tilly, Charles
1991 *Grandes estructuras, procesos amplios, comparaciones enormes*. Madrid: Alianza.
Toulmin, Stephen
2001 *Cósmopolis. El trasfondo de la modernidad*. Barcelona: Península, 313 pp.
Vaneigem, Raoul
2008 [1960]. *Las herejías*, México, Jus, Voltaire (Francisco María Arouet). *Ensayo sobre las costumbres y el espíritu de las naciones y sobre los principales hechos de la historia, desde Carlomagno hasta Luis XIII*. Tomo II, México: Cía. General de Ediciones, 778 pp.
Williams, Eric
2009 [1969]. *De Colón a Castro: La historia del Caribe 1492 – 1969*. México: Instituto Mora, 714 pp.
Wolin, Sheldon S.
1973 *Política y perspectiva. Continuidad y cambio en el pensamiento político occidental*. Buenos Aires: Amorrortu, 482 pp.
Wolf, Eric R.
2000 *Europa y la gente sin historia*. Buenos Aires: FCE.

Umbrales 24, 2013, pp. 85-106

El Estado es sólo la punta del iceberg. Consideraciones teóricas sobre la crisis del Estado neoliberal y el giro a la izquierda en América Latina[1]

Audun Solli[2]

Resumen

¿Ha provocado el giro a la izquierda una crisis del Estado neoliberal? Si el giro, definido por victorias electorales, ha causado la crisis del Estado neoliberal, depende cómo se conceptualiza el Estado. Aplicando los conceptos del Estado integral y hegemonía de Antonio Gramsci, de acuerdo al que el Estado como tal no representa sino la punta del iceberg, su verdadera fuerza se encuentra en la base social que lo soporta. Por consiguiente, un enfoque gramsciano tiene por lo menos dos implicaciones. Primero, indica que una verdadera crisis del neoliberalismo y su Estado implicarían un cambio tanto en el Estado formal como en la sociedad. De este modo, una verdadera crisis del Estado neoliberal supone una crisis de la ideología neoliberal. Segundo, rechaza el lugar común que considera que el neoliberalismo es opuesto al Estado. Aunque el neoliberalismo se esconde tras el lema laissez-faire *y un discurso de libertad, su Estado es fuerte, judicial y antidemocrático.*

Palabras clave*: Estado neoliberal, izquierda, Gramsci, ideología.*

1 Colaboración elaborada durante la estancia de investigación doctoral del autor en el Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades de la Universidad Nacional Autónoma de México (enero a junio del 2011) bajo la coordinación de Maya Aguiluz-Ibargüen. El autor expresa su sincero agradecimiento a José Jiménez, Amaia Azqueta, Daniela Ramírez Camacho, Dra. Benedicte Bull y Dra. Maya Aguiluz-Ibargüen por su ayuda.

2 Estudiante de doctorado en el Centro para el Desarrollo y el Medio Ambiente de la Universidad (SUM) de Oslo (Noruega) bajo el programa de investigación "Cultural Transformations in the Age of Globalization" (KULTRANS).

Abstract

Has the Left turn provoked a crisis of the neoliberal state in Latin America? If the crisis, defined by electoral victories, has brought about a crisis of the neoliberal state, depends on how the state is conceptualized. Following Antonio Gramsci´s concepts of the integral state and hegemony, the state as such represents but the tip of the iceberg, given that its real strength is found in the social base on which it rests. Thus, a Gramscian approach has at least two implications. First, it suggests that a true crisis of neoliberalism and its state would imply a transformation of the state as well as society. This implies that a crisis of the neoliberal state presupposes a crisis of neoliberal ideology and imaginary. Second, it rejects the common supposition that neoliberalism is antithetical to the state. Although the neoliberalism hides behind the slogan laissez-faire, *it features a strong, judicial and antidemocratic state.*

Keywords*: Neoliberal state, left, Gramsci, ideology.*

Introducción

¿Ha provocado el giro a la izquierda una crisis del Estado neoliberal? Más que ofrecer una respuesta definitiva, el presente ensayo sugiere un enfoque teórico para acercarse a los términos que componen esta pregunta: 'la izquierda', 'el neoliberalismo' y 'el Estado neoliberal'. Se pondrá énfasis en el Estado, pues se ha definido el giro a la izquierda como una captura del Estado a través de las victorias electorales desde 1999 en Venezuela, Bolivia, Ecuador, Argentina, Brasil, Chile, El Salvador, Nicaragua, Paraguay, Honduras y Uruguay (Escobar 2010: 2).[3] Si estas capturas han causado la crisis de Estado neoliberal o no, depende de lo que se quiere decir con el concepto del Estado y con el de crisis. Si se considera el aparato formal del Estado solo como la punta del iceberg de las relaciones de poder entre Estado y sociedad, una respuesta afirmativa implicaría más que un partido izquierdista y anti-neoliberal gane las elecciones. Con los conceptos del

3 La relación de países signados de esta manera, evidentemente cambió a partir de 2009, por los sucesos en Honduras y las elecciones del 2010 en Chile. Se define el giro a la izquierda en términos generales como las victorias electorales por partidos *caracterizados* como izquierdistas, pues como señala Arditi (2008: 2) el mero uso del término en el debate público significaría que el partido o los partidos en cuestión cuentan como parte de ese giro.

Estado integral y hegemonía tomados de Antonio Gramsci, colapsa la diferencia entre Estado y sociedad. Es decir, como en el Estado se expresa la naturaleza y distribución de poder en la sociedad, el Estado se conceptualiza mejor como parte de ella y no como una entidad sobrepuesta a la sociedad, capturándola y definiéndola.

Por consiguiente, una verdadera crisis del Estado neoliberal supone una crisis del imaginario neoliberal y una transformación de las relaciones de poder en la base social sobre la cual el Estado se apoya. De acuerdo al enfoque gramsciano, tal cambio en el bloque histórico (*blocco storico)* involucra un cambio de la sociedad, tanto en la economía como en la ideología. Por ende, se sugiere que se puede hablar de una crisis del Estado neoliberal en la medida en que los gobiernos que encabezan el giro a la izquierda gobiernen a través del consentimiento, es decir, realmente tengan hegemonía en el sentido de supremacía moral, intelectual y política. A la inversa, una ausencia de crisis sería caracterizada por estados dominantes, que aplastan las fuerzas de oposición, llegando hasta recurrir a la fuerza bruta.

De manera contraria al sentido común construido a lo largo de su formación, el Estado neoliberal es realmente fuerte, pues funciona como un Estado tecnocrático que, a través de la cientifización, no permite que la democracia 'imprevisible y caprichosa' haga cambios esenciales en el sistema político. Además, el Estado neoliberal es un Estado judicial, sea porque el neoliberalismo ha tenido efectos negativos que se han traducido en pobreza y desigualdad, o porque una clave de su imaginario y modo de legitimación sea, precisamente, el orden y la seguridad. En un contexto donde la delincuencia y la seguridad pública y el miedo producidos por ellos constituyen la preocupación pública más importante en América Latina, la fuerza política que logra presentar su programa como aquel que puede garantizar la seguridad, lleva la delantera.

A continuación, el ensayo se organiza del siguiente modo. Primero, se define el neoliberalismo, destacando sus elementos claves, para posteriormente poner énfasis en el concepto del Estado neoliberal. En un segundo apartado se relaciona el giro a la izquierda con los fracasos y defectos del neoliberalismo, y cómo la incapacidad de los regímenes neoliberales para cumplir sus promesas en la esfera material abrió una oportunidad para la

izquierda. En tercer lugar, se presenta una teoría del Estado como la relación orgánica de la punta y la base del iceberg, con referencia a los conceptos gramscianos de Estado integral y hegemonía. Finalmente, se concluye que un enfoque gramsciano pone en duda la hipótesis de que el giro a la izquierda implica una crisis del neoliberalismo. Más bien, la metáfora del iceberg señala que tanto la base como la punta tienen que rechazar el imaginario neoliberal para que pueda existir una verdadera crisis del neoliberalismo.

El neoliberalismo: el mercado libre y la libertad del individuo

En lo siguiente, se considerará el neoliberalismo como una teoría o un núcleo, por un lado, y una práctica que cambia según las particularidades del contexto geohistórico donde se inscribe. La falta de claridad sobre lo que es realmente el neoliberalismo debido a dicha discrepancia ha sido parte de su fuerza ideológica, dado que la reducción del neoliberalismo al lema *laissez-faire* ha permitido que se considere como algo opuesto al Estado, que a su vez calificó de obstáculo a la libertad del mercado (Mirowski 2009: 426). Bajo el supuesto neoliberal, el 'Estado' remite a control e intervención, por lo que se presenta a éste como un heredero de antiguas restricciones para el libre juego de las fuerzas económicas que, en todo caso, requieren de funciones administrativas y coordinadas por la instancia estatal. Debido a su carácter impreciso, se han podido aplicar medidas neoliberales en la política, sin necesariamente asumirlas como tales, como es el caso de la llamada 'buena gobernanza'.

¿Cómo entonces comprender el neoliberalismo, tras un ciclo semilargo de plena operación en el mundo? Se distingue típicamente entre un núcleo de rasgos o una teoría, por un lado, y la práctica (en sus diferentes versiones) del neoliberalismo, por el otro (Harvey, 2005; Jessop, 2002; Peck et al., 2009). En sus dimensiones económica, política e ideológica el neoliberalismo guarda rasgos nucleares, sobre los que se ha abundado mucho, pero que vale la pena recordar: *económicamente*, se apoya en un mercado libre caracterizado por la competencia, sigue la teoría de 'la ventaja comparativa'

de Ricardo (dado que cada país tiene una actividad que hace *relativamente* mejor que otros países, se debería especializar en ella) y la financiación de las actividades económicas (Harvey, 2005). Mientras que durante la era de industrialización por sustitución de importaciones y proteccionismo, el Estado asumía la responsabilidad de sacar adelante a la economía, el neoliberalismo asigna este papel al sector privado y a los grupos económicos grandes (Cuervo-Cazurra, 2007; Fernández Jilberto y Hogenboom, 2007).

Políticamente, se desarticulan los sindicatos y otras organizaciones colectivas, se radicaliza la 'flexibilidad' en el mercado laboral, se privatizan activos y empresas estatales, y se desmontan programas de seguridad social. *Ideológicamente*, se presupone que las relaciones sociales, políticas y económicas se organizan mejor bajo el cobijo de una bandera de libertad. No es la sociedad sino el individuo el objetivo de la política que, además, se legitima a partir de justificaciones 'científicas'.

En lo referente a la práctica del neoliberalismo, Jessop (2002) y Peck et al. (2009) sugieren el iluminador concepto de 'neoliberalismo realmente existente'[4] para poner de relieve la divergencia necesaria entre la teoría neoliberal y su práctica. En sus propias palabras, se trata de "un *proceso* disparejo, contradictorio y actual *de neoliberación*", un proceso que se caracteriza por una hibridez necesaria (Peck et al. 2009: 51; sub. orig.).

Más que considerar estas diferencias como divergencias o desviaciones de un tipo ideal, el concepto de neoliberalismo realmente existente subraya la necesidad de que el neoliberalismo se desarrolle de modos disparejos y contradictorios. Un ejemplo de Bourdieu (1998a) es esclarecedor: no es que Gran Bretaña adoptó el neoliberalismo *gracias a* Thatcher, sino que la sociedad ya era susceptible de abrirse a éste. En *Meditaciones pascalianas* ofrece la metáfora de un vaso roto por una piedra: no se rompe porque lo alcanza la piedra, sino porque desde el principio podía romperse (Bourdieu, 2000).

Ampliando esta analogía en términos socioeconómicos, se considera a las tradiciones políticas, la fuerza de los sindicatos y la historia de las instituciones colectivas como factores claves que determinan hasta qué punto el neoliberalismo logra penetrar en la sociedad (Bourdieu, 1998a;

4 En adelante las citas textuales de las fuentes en inglés son traducciones propias.

Peck et al., 2009). Por lo tanto, el análisis del neoliberalismo se aborda con un componente global (la piedra; las fuerzas exteriores que imponen los cambios sobre el país), otro nacional y local (el vaso; hasta qué punto la sociedad es susceptible al neoliberalismo). A fin de cuentas, la solidez del neoliberalismo se encuentra en el vaso, en la medida en que el imaginario neoliberal se ha convertido en sentido común.

Es preciso señalar las siguientes características como parte integral del neoliberalismo realmente existente. Primero, el neoliberalismo se caracteriza por lo que Harvey llama 'acumulación por desposesión'. En sus propias palabras, "el neoliberalismo no ha sido muy eficiente en revitalizar la acumulación global del capital, pero ha tenido un éxito notable en restablecer el poder de una elite económica, o en algunos casos (como en Rusia y China) de crearlo" (Harvey, 2005: 19). Harvey argumenta que el núcleo teórico del neoliberalismo sirve para justificar las políticas que establecieron las condiciones necesarias para realizar este proyecto.

Segundo, para realizar la acumulación por desposesión es indispensable que haya un mercado para todo. Si no lo hay, habrá que crearlo. El neoliberalismo comparte esta necesidad con el liberalismo clásico (Polanyi, 2001; ver también Harvey, 2005, Peck et al., 2009; Jessop, 2002). Según Polanyi, si cada individuo busca la ganancia máxima para sí mismo, la introducción del mercado autorregulado constituye la tarea principal del liberalismo. Puesto que una inversión en la producción requiere recursos altos, el capitalista necesita tener seguridad de la rentabilidad de su inversión, por lo cual tiene que haber un mercado de compra y venta para todos los elementos del proceso de producción. Esto incluye lo que Polanyi denomina 'las mercancías ficticias': la tierra, el trabajo y el dinero. Así que la economía de mercado es una economía controlada y regulada por los precios del mercado mismo, y el orden tanto de la producción como de la distribución de los bienes depende de este mecanismo de autorregulación.

Tercero, y más relacionado con las cualidades de la base del 'iceberg' (o el vaso de Bourdieu), se enfatiza el neoliberalismo como una ideología de la plena libertad individual, así como un tratamiento supuestamente científico de la política. La primera columna de la ideología neoliberal se relaciona con la manera en que se concibe la libertad del individuo (Harvey, 2005; Jessop,

2002; Mirowski, 2009). En palabras de Žižek, "eres libre de hacer lo que sea si involucra ir de compras" (citado en Mirowski, 2009: 421). Harvey (2005) subraya la sabiduría al escoger la noción de libertad, puesto que ésta se considera sacrosanta en la teoría política clásica y tiene una resonancia global.

A partir de los ochentas, se ha introducido el neoliberalismo en países democráticos, lo cual suponía procesos y mecanismos de legitimación, pues la "neoliberalización requería tanto políticamente como económicamente la construcción de una cultura populista basada en el mercado de un consumismo diferenciado y libertarismo individual" (Harvey, 2005: 42). En resumen, la noción de 'libertad' ha sido un recurso simbólico clave para impregnar el neoliberalismo en el 'sentido común'.

Para vincular el neoliberalismo con la libertad, se considera una lista de opuestos binarios, cuya primera parte implica restricción y la otra libertad: Estado contra mercado, cerrado contra abierto, rígido contra flexible, inmóvil contra dinámico, estancamiento contra crecimiento, grupo o colectivismo contra individual o individualismo, totalitario contra democrático –se puede continuar la lista *ad nauseum*, pero ya con estos términos se revela un programa político de ajustes neoliberales basados en la sencilla pero irresistible idea de libertad (Bourdieu y Wacquant, 2001). Mirowski (2009) subraya que la libertad neoliberal es "libertad negativa" en una extensión al sentido con que ésta fue definida por Isaiah Berlín: libertad de consumir y de elegir sin interferencia de las autoridades.

La segunda columna de la ideología neoliberal se refiere al carácter supuestamente científico de sus políticas. Aquí se ubica el enfoque crítico planteado por Bourdieu (Bourdieu 1998a; Bourdieu y Wacquant 2001; Bourdieu 1998b). Con un lenguaje matemático se presenta el neoliberalismo como si fuera necesario y natural, lo cual inhibe las protestas. Se supone que el neoliberalismo representa lo que es mejor desde un punto de vista objetivo. Si la privatización de los servicios públicos de hecho implica mayor eficiencia y más libertad para el individuo, debería ser implementada. Se puede *explicar* su supremacía en el debate público, pero nunca negociarla. Bourdieu y Wacquant (2001) consideran que el neoliberalismo ha creado tópicos en el sentido de Aristóteles, definidos como lugares comunes sobre los que no se puede discutir, sino que se toman por sentado, como puntos

de partida para el debate. De esta manera, el neoliberalismo es un 'discurso fuerte' que ha tenido impacto gracias a las fuerzas sociales que lo apoyan, es decir, gracias a una variedad de industrias, universidades, revistas y periódicos poderosos (Bourdieu 1998b; véase también Peck et al., 2009).

El Estado neoliberal, un Estado fuerte

Se puede caracterizar un Estado neoliberal como un Estado fuerte y antidemocrático. Por lo visto, parece una paradoja, pues su ideología de libertad e individualismo protesta frente a la presencia estatal. En lo siguiente, se sugerirán dos respuestas que encarnan ambas facetas de esta paradoja: la necesidad de crear mercados y la noción de la supuesta 'buena gobernanza'.

La primera faceta exhibe las dos caras del Estado neoliberal: la contradicción entre la teoría neoliberal con su discurso anti-estatal y la práctica del neoliberalismo realmente existente de depender del Estado para crear y mantener mercados libres para trabajo, tierra, dinero, servicios como salud, educación e infraestructura (Harvey, 2005; Jessop, 2002; Peck et al., 2009). Mirowski (2009: 431) pone de relieve que no se trata de ninguna contradicción, sino que es precisamente la naturaleza del neoliberalismo de aplicar un discurso anti-estatal y antiautoritario de libertad para el público general. Mientras que los lemas de *laissez-faire* y el adelgazamiento del Estado son convenientes para su autolegitimación, los teóricos del neoliberalismo (como Hayek) distinguen a éste del liberalismo clásico al darse cuenta de que los mercados libres no surgen naturalmente.

De este modo, el proyecto neoliberal se esfuerza por reestructurar y redefinir las tareas del Estado. Mientras apoyan a un Estado fuerte, los neoliberales luchan con una tensión inherente a su teoría: un Estado fuerte puede fácilmente implementar o desbaratar las políticas neoliberales. En contextos de crisis económicas o políticas –como las crisis que precedían a la introducción del neoliberalismo en América Latina o la reciente crisis financiera a nivel global– se llama a un Estado fuerte para implementar programas de ajustes estructurales o rescatar el sistema financiero y, a la inversa, se pone al Estado a hibernar en tiempos estables.

Respecto a la reestructuración del Estado, Bourdieu (1998c) ofrece la metáfora del brazo izquierdo y derecho del Estado. Al debilitarse el brazo izquierdo (que cuida de los servicios sociales y las políticas redistributivas) se incrementa la fuerza del brazo derecho, de tal manera que el Estado neoliberal es fuerte respecto de su capacidad financiera, su protección de la propiedad privada y el funcionamiento del mercado libre. Además, el Estado neoliberal es un Estado judicial, tanto por la tendencia a la desigualdad y el crimen de acrecentarse, como por la necesidad de los regímenes neoliberales por mantener el orden y estabilidad que garanticen el buen funcionamiento del mercado libre (Bourdieu y Wacquant, 2001; Harvey, 2005; Wacquant, 2010).

Debido a su desconfianza en la democracia, el Estado neoliberal restringe las políticas democráticas y prefiere la gobernanza propuesta por expertos y tecnócratas (Beasley-Murray et al., 2009; Bourdieu, 1998a; Bourdieu y Wacquant, 2001; Demmers et al., 2004; Harvey, 2005; Huber y Solt, 2004; Jessop, 2002; Mirowski, 2009; Taylor, 2004). Aunque no haya un consenso respecto a lo que es la buena gobernanza (Doornbos, 2003; Hoebink, 2006), se vincula con la relación de los binomios Estado/economía o Estado/sociedad. Una premisa fundamental es que la falta de desarrollo y crecimiento se debe primordialmente a la incapacidad del aparato estatal y no a la mala voluntad de los gobiernos (Hope, 2009).

La noción de buena gobernanza le viene al neoliberalismo como anillo al dedo. Si la gobernanza puede ser 'buena' o 'mala', quiere decir que hay estándares objetivos para medirla y, por ende, son asuntos que corresponden a los expertos. Si los cambios económicos o ajustes estructurales –que los expertos consideran científicamente correctos– no dan los resultados prometidos, se debe a la 'mala' gobernanza de los Estados no-occidentales. En particular, se trata de aislar instituciones claves para el mercado libre como el Banco Central del Estado (Harvey, 2005).

En resumen, el propósito de la supuesta buena gobernanza es construir y mantener un "núcleo del aparato estatal para impulsar la liberalización" (Taylor, 2004: 130). Con el fin de proteger dicho núcleo, se considera la democracia como un lujo y, por ende, se construye un Estado donde las iniciativas ciudadanas no tienen capacidad de provocar cambios estructurales (Harvey, 2005; Mirowski, 2009).

Las nuevas izquierdas y la crisis del neoliberalismo

Se puede entender porqué se habla de una crisis del neoliberalismo sin referencia al giro a la izquierda, pues en términos económicos, el neoliberalismo en América Latina se relaciona con el aumento de la desigualdad y la pobreza. De hecho, cuanto más radical o intensivos fueron los procesos de neoliberalización, peores fueron las cifras (Huber y Solt, 2004).

Si bien se observa un modesto crecimiento económico, éste se caracteriza por su volatilidad, hecho que pone en duda su sostenibilidad. El crecimiento de PIB por habitante en el continente entre 1980 y 2006 era apenas del 15 por ciento, mientras en las dos décadas anteriores hubo un crecimiento de 82 por ciento (Sandoval y Weisbrot, 2007). En el caso de México, el crecimiento real por persona (ajustado por inflación) medido desde 1986 o 1994 y el año 2005 fue en promedio del 1.3 por ciento anual; una tasa de crecimiento baja desde cualquier punto de vista (Haber et al., 2008). El valor del salario real de los trabajadores disminuyó 40-50 por ciento entre 1983 y 1988 (Harvey, 2005).

Como se ve, el Estado neoliberal pasa apuros en la esfera materialista, por lo cual se lo considera como una entidad "inestable y contradictoria" (Harvey, 2005: 64). La inestabilidad se relaciona con la dificultad de mantener la hegemonía en un contexto caracterizado por problemas económicos.

La manifestación más obvia de dicha crisis ha sido el giro a la izquierda en América Latina. Desde la elección de Chávez en Venezuela en 1998, un espectro se cierne sobre América Latina: ya no la sombra del comunismo sino de una 'nueva' izquierda. Su éxito se relaciona con el fracaso del neoliberalismo, o por lo menos, la marginalización y el aumento de la desigualdad que lo produjo (Arditi, 2008; Beasley-Murray et al., 2009; Cameron, 2009; Casteñada, 2006; Cleary, 2006; Escobar, 2010; Lomnitz, 2006a).

Los gobiernos del giro a la izquierda y los movimientos sociales que los apoyan se caracterizan por una serie de elementos generales y poco específicos. Se ponen de relieve seis elementos. Primero, la izquierda lucha por la justicia social y la redistribución (Arditi, 2008; Cameron, 2009; Cleary, 2006; Escobar, 2010). Segundo, la idea de libertad tiene un papel fundamental en el discurso izquierdista, pero se distingue de la versión

neoliberal por ser más compleja. Como subraya Arditi (2008), la izquierda no considera posible la libertad sin equidad.

Tercero, dado que la izquierda debe su éxito a la desigualdad extrema de la región, se apoya en un discurso que hace referencia a 'lo popular' (Cameron, 2009; Cleary, 2006; Escobar, 2010). Cuarto, la nueva izquierda es una izquierda moderada; ya no se manifiesta contra el capitalismo del mercado libre o la democracia liberal, definida por la política electoral (Arditi, 2008; Beasley-Murray et al., 2009; Lomnitz, 2006a; 2006b). La reintroducción del Estado en la economía no amenaza a los intereses del sector privado; de hecho, el sector privado ocupa un porcentaje más grande de la economía bajo el régimen de Chávez que antes (Beasley-Murray et al., 2009).

Quinto, se distingue la izquierda por sus ideas post-liberales (Amézquita, 2010; Arditi, 2008; Beasley-Murray et al., 2009; Escobar, 2010) o en algunos casos, por una tendencia decolonial (Escobar, 2010). El post-liberalismo no es un 'post' en el sentido de 'después', sino marca una preocupación por enfatizar la participación popular en los procesos democráticos. Se considera la mera dimensión electoral como insuficiente, y a través de constituciones nuevas y movimientos sociales, se busca formas alternativas de empoderamiento social. Finalmente, la izquierda se caracteriza por sus adversarios, sea en referencia a una retórica contra el neoliberalismo, el imperialismo o los Estados Unidos (Escobar, 2010). Del mismo modo, se define por una voluntad redentora, encontrando su sustento en la rectificación de un error o mal del pasado reciente o lejano (Lomnitz, 2006a; 2006b).

Dichos elementos son muy abiertos, en particular la parte ideológica relacionada con los valores como justicia social, libertad e igualdad. ¿Tiene entonces sentido hablar de una izquierda, como si ésta compartiera un elemento esencial en todas sus expresiones? De hecho, lo esencial son estos seis elementos, dentro los cuales cabe una pluralidad y heterogeneidad.

Partiendo del concepto de 'desacuerdo' del filósofo Rancière, Arditi argumenta que esta pluralidad es lo que define a la nueva izquierda (Arditi, 2008; véase una entrevista en Amézquita, 2010). Justicia, libertad, igualdad, participación democrática son conceptos movedizos, con implicaciones y significados distintos, dependiendo del contexto geohistórico. Más que considerar esto como una contradicción o falta de consistencia, Arditi

propone que 'la izquierda' surge precisamente a través de este desacuerdo; es decir, los debates y luchas sobre qué debería significar, por ejemplo, la justica social en instancias concretas. El resultado es necesariamente plural, por lo cual se habla de las *izquierdas* de América Latina (Arditi, 2008; Beasley-Murray et al., 2009).

El Estado y su poder según Gramsci

El análisis convencional sugiere que el giro a la izquierda es parte de la crisis del neoliberalismo. Una perspectiva gramsciana problematiza esta hipótesis, ya que una crisis profunda requiere, necesariamente, cambios más allá del Estado formal. Es decir, los gobiernos izquierdistas tendrían que encabezar 'Estados integrales', donde se gobierne no con dominación sino con hegemonía, debido al consentimiento del pueblo y gracias a procesos de legitimación ideológica y compromisos sociales (Gramsci, 1971).

Esta perspectiva sobre la naturaleza del poder, y de cómo gobernar de una manera eficiente, resuena con la perspectiva de Hegel planteada en la idea de que el "Estado será bien constituido e interiormente poderoso, si los intereses privados de sus ciudadanos coinciden con el fin común del Estado" (Hegel, 1975). Bajo dichas condiciones, el Estado ya tiene poca necesidad de mostrar sus músculos y hacer uso de su aparato coercitivo. Y es aquí donde se encuentra la clave del éxito que ha tenido el neoliberalismo, según Harvey (2005). No es el argumento de este trabajo que el neoliberalismo logró una hegemonía en América Latina sino que es indispensable entender cómo el proyecto neoliberal aspira hacia ésta, y el hecho de que existen fuerzas poderosas que participan de dicho esfuerzo.

¿En qué se distingue la teoría de Gramsci del Estado integral y su concepción del poder como hegemonía? Primero, como afirma Hall (1996), un enfoque gramsciano es apropiado para problematizar teorías y cuestiones actuales, en particular cuando las líneas de conflicto se vuelven borrosas. De este modo, un enfoque gramsciano del Estado no considera a éste como un tipo ideal ahistórico, sino que lo asume en términos concretos (Cox, 1983; 1987). Se trata de un análisis de su base social, sus fuentes de

apoyo y resistencia; el Estado es el lugar y resultado de una lucha de poder entre varios grupos sociales y sus opuestas concepciones del mundo y, por lo tanto, el Estado está inmerso en la sociedad, y surge de ella como una cristalización de su propio poder (Cox, 1983; Cox, 1987; Jessop, 2003). Esto es el Estado en su sentido integral, como sociedad política y sociedad civil (Jessop, 2003: 145).

La perspectiva de Gramsci es a la vez materialista e idealista, pues considera un Estado concreto como un bloque histórico, definido como estructura y superestructura donde "las fuerzas materiales son el contenido y las ideologías son la forma [del bloque histórico], aunque esta distinción simplemente tiene un valor didáctico, puesto que las fuerzas materiales serían históricamente inconcebibles sin forma y las ideologías serían fantasías individuales sin las fuerzas materiales" (Gramsci, 1971: 377).

En consecuencia, un análisis del Estado integral en su expresión concreta demanda una descripción del carácter de las relaciones de poder en la sociedad. Para Gramsci, dado que la sociedad es plural –compuesta por una diversidad de grupos sociales marcados por diferencias de clase, etnia, raza, género, etc.–, el ejercicio del poder radica en la manera en que un grupo logra presentar su visión del mundo como si fuera 'la' concepción universal, 'el' sentido común, y en consecuencia, son ellos quienes pueden gobernar con el consentimiento de la población. Aquí se encuentra el concepto quizás más importante del pensamiento de Gramsci: hegemonía (Femia, 1981). Aunque la hegemonía se caracteriza por el consentimiento, Gramsci pone de relieve que el poder siempre es una *combinación* de "dominación" o coerción y consenso debido a un "liderazgo intelectual y moral" (citado en Femia, 1981: 24).

Por lo tanto, en cada situación hegemónica, siempre está incorporada la fuerza bruta como una armadura. En las propias palabras de Gramsci, la hegemonía es el "consentimiento 'espontáneo' de parte de las grandes masas de la población a la dirección general impuesta a la vida social por parte del grupo dominante y fundamental; este consentimiento (...) que el grupo dominante disfruta gracias a la posición y función que ocupa en el mundo de producción" (Gramsci, 1971: 12).

Además, sin hegemonía o consentimiento, el grupo dominante tiene que recurrir a la fuerza bruta: "si la clase reinante ha perdido su consenso,

es decir, ya no es 'dirigente' sino sólo 'dominante', ejerciendo solo la fuerza coercitiva, eso implica precisamente que las grandes masas se han despegado de sus ideologías tradicionales, y que ya no creen en lo que solían…" (Gramsci, 1971: 276). Si bien es cierto que la clase dominante opta por la hegemonía, la coacción siempre estará latente. Se ha creado el aparato coercitivo del Estado "en la expectativa de momentos de crisis de mando y dirección, cuando el consentimiento espontáneo haya fracasado" (Gramsci, 1971: 12).

Aunque Gramsci se cuidaba de definir el núcleo de la hegemonía, es decir, que la población dé consentimiento a la dirección general de la vida social (Femia, 1981), se propone que existe algo más profundo que la mera manipulación de los valores, lo cual implicaría un idealismo puro. Por una parte, se trata de las ideas y valores de la población, de lo que creen es justo o injusto respecto a la distribución de bienes, y de cómo el Estado y sus instituciones ejercen el poder. Se trata de que el grupo dominante sea un líder en el buen sentido de la palabra, que tenga el poder porque los otros grupos sociales realmente creen que lo merece. Aquí se puede ver que la capacidad de definir un principio ético fundamental (como la libertad) para la sociedad es muy importante.

En este sentido, se puede sostener que el consentimiento se trata de un acuerdo fundamental por parte de los sujetos acerca de los "estándares morales de la distribución social de los beneficios, y sobre el valor de las instituciones de autoridad y orden, a través de los cuales se produce, cambia o mantiene aquella distribución" (Femia, 1981: 39). Dicho consentimiento puede ser explícito o no, puede ser interiorizado, pasivo o invisible, cuando por ejemplo reside en la estructura lingüística o cultural.

Una situación hegemónica propiamente designada como tal se distingue por poseer líneas de conflicto borrosas. Dicha situación equivale a lo que Gramsci llama 'guerra de posiciones' a diferencia de una 'guerra de movimientos' donde el carácter de dominación es visible. Harvey (2005), en su discusión de la creación del sentido común en el neoliberalismo, subraya el papel que tiene la cultura y la experiencia cotidiana para crear una 'guerra de posiciones' y confirma que el neoliberalismo con su discurso de libertad ha disfrazado fenómenos políticos como si fueran culturales.

Por otra parte, se pone de relieve la faceta materialista del concepto de hegemonía, sin el que no sería sino una fantasía individual. En este sentido, hegemonía da resonancia al concepto de 'compromiso de clase', es decir, que hegemonía es un tipo de supremacía ganada a partir de concesiones otorgadas por parte de un grupo social dominante (Cox, 1983; 1987). El consentimiento en este sentido se debe a la creencia por parte de los subordinados de que existen posibilidades de obtener cambios positivos en el futuro (Cox, 1987). Estos dos aspectos se interrelacionan, ya que se trata de la creencia en el mejoramiento material. Gramsci subraya que, aunque un partido político puede ser la expresión de los intereses de un grupo social, para constituir o mantener la hegemonía, éste tiene que equilibrar y negociar sus propios intereses con los de otros grupos sociales; (Gramsci, 1971, veáse el capítulo III de *La filosofía de la praxis*).

No es el objetivo de este trabajo ofrecer una presentación completa del pensamiento gramsciano. Basta con poner énfasis en un último aspecto del concepto de hegemonía. La imagen de poder que esboza Gramsci es abierta, ya que la hegemonía en su forma pura es imposible e inconcebible (Cox, 1987). El cambio puede producirse a partir de nuevas ideas ('las masas ya no creen en lo que solían') o de un fracaso económico, si el grupo dominante no cumple con sus promesas de bienestar material. Por lo tanto, se concibe a la hegemonía como un *proceso* más que como un estado final, o el posible resultado de dicho proceso (Long, 1999).

Conclusión

Más que afirmar o rechazar la hipótesis de que el giro a la izquierda ha dado la última estocada a la crisis del neoliberalismo, se han ofrecido consideraciones teóricas para abordar dicha problemática de un modo distinto. Primero, se ha discutido el neoliberalismo, su ideología y su forma de Estado. Segundo, se ha presentado el giro a la izquierda y las características de las nuevas izquierdas. Tercero, se ha sugerido un enfoque gramsciano, de acuerdo al que el Estado no representa sino la punta del iceberg, pues su verdadera fuerza se encuentra en la base social que lo soporta. Este enfoque

tiene por lo menos dos implicaciones, por un lado, un Estado en las manos de un partido izquierdista no implica, necesariamente, una crisis del neoliberalismo, pues ésta requeriría un cambio tanto de la base como de la punta del iceberg; por otro lado, con Gramsci se ha rechazado el lugar común que considera que el neoliberalismo es opuesto al Estado. Aunque el Estado neoliberal se esconde tras la forma aparente de su programa de *laissez-faire* y un discurso de libertad, es un Estado fuerte, judicial y antidemocrático.

Para concluir, se ofrecen tres razones para considerar con cautela los vaticinios acerca de la muerte del neoliberalismo. En principio, parece iluminadora la idea de Harvey acerca de que la resiliencia del neoliberalismo depende de su capacidad de dominar las narrativas cotidianas. El discurso neoliberal es tentador: si eres libre de hacer lo que te dé la gana al tener dinero, la libertad es cuestión de hacerse rico. La versión izquierdista es más compleja, dado que la libertad implica la libertad de los demás, pues la equidad es un prerrequisito de la libertad individual.

La segunda razón tiene que ver con la continuidad de las políticas neoliberales por parte de los regímenes izquierdistas. Este punto demanda un análisis específico de cada país, es decir, un análisis del neoliberalismo realmente existente y su encuentro con las tradiciones de colectivismo. En este contexto, es importante darse cuenta de que el patrimonio neoliberal restringe los regímenes izquierdistas (Cleary, 2006). A partir del miedo a la inflación, la movilidad del capital y la inmensa dificultad de deshacer procesos de privatización y apertura a la economía mundial, surge una discrepancia entre una retórica radical y la realidad de las políticas. No obstante, los gobiernos izquierdistas han restablecido al Estado como un actor preponderante dentro de la economía al servicio de la redistribución y el fortalecimiento de los servicios públicos (Escobar, 2010; Lomnitz, 2006b).

La tercera razón tiene que ver con la izquierda y su actuación. Producto de la resistencia popular contra el neoliberalismo, el foco de los gobiernos izquierdistas ha sido el rompimiento con las políticas neoliberales. Según Arditi (2008) y Lomnitz (2006b), su éxito más importante en este contexto ha sido la capacidad de redefinir el orden del día. El debate público ahora se encuentra conducido por la izquierda. Para Arditi, este aspecto tiene que ver con el fracaso del neoliberalismo en la esfera simbólica y el éxito de la

izquierda para ganar 'la guerra de posición' en el sentido gramsciano, junto con las victorias electorales.

No obstante, Arditi también subraya que gobernar ha sido una experiencia humillante. En este sentido, se puede decir que el peor enemigo de la izquierda es la izquierda misma (Beasley-Murray et al., 2009). Si no cumple sus promesas, el proyecto izquierdista tendrá problemas de legitimidad. En un contexto de crisis económica global, Cleary (2006) nota que solo Venezuela tiene los recursos económicos que le permitan ampliar su espacio político. Sin embargo, mientras aplaude las políticas contra el neoliberalismo, considerando a Venezuela como un miembro de la izquierda 'modernista', Escobar (2010) critica sus tendencias autoritarias y por restringir el espacio de expresión a voces feministas y movimientos sociales. En términos gramscianos, Chávez tiende hacia la dominación más que hacia la hegemonía.

En conclusión, se pone de relieve un elemento clave tanto para los regímenes de izquierda como para los de derecha: el sentimiento general de inseguridad provocado por la violencia y criminalidad cotidianas. La mayoría de los estados en América Latina ya no son capaces de garantizar la seguridad (Beasley-Murray et al., 2009), lo cual ha producido 'ciudadanos de miedo' (Rotker y Goldman, 2002). La percepción de una violencia omnipresente define la relación que establecen la mayoría de los ciudadanos con el Estado (Rotker, 2002: 13). Mientras que entre 1995 y 2007 se consideraba 'el desempleo' como el problema principal de la región, ahora se percibe que 'la delincuencia' es más importante (Latinobarómetro, 2010). La identificación de la delincuencia como el problema más importante tiene consecuencias políticas significativas, ya que el miedo propicia un uso político (Arditi, 2008; Balán, 2002) del que pueden tomar ventaja los partidos de 'la ley y el sistema legal' que apoyan el Estado judicial del neoliberalismo (Cleary, 2006).

Lomnitz (2006b) nos ofrece una síntesis de la problemática: la fuerza política que logra definir 'lo real', es decir, que logra presentarse como representante verdadera del pueblo y la sociedad civil, gana el debate político. La marginalización y la desigualdad producida por el neoliberalismo ofrecieron una ventaja a la izquierda. No obstante, un enfoque gramsciano pone de relieve que la batalla por la hegemonía es un proceso siempre indefinido.

La llamada crisis del neoliberalismo no ha terminado aún. Es una historia con final abierto, que sigue mutando a partir de la reconfiguración de los grupos sociales y la naturaleza del poder que ejerce el Estado, sea neoliberal o de izquierda.

Bibliografía

Amézquita, A. O.
2010 "Un diálogo con Benjamín Arditi. El desacuerdo y la política latinoamericana" en: Íconos. *Revista de Ciencias Sociales*. 38, pp. 131-139.

Arditi, B.
2008 "Arguments about the left turns in Latin America. A post-liberal politics?" en: *Latin American Research Review*. núm. 43, (3) pp. 59-81.

Balán, J.
2002 "Introduction" en: *Citizens of fear: urban violence in Latin America*. Rotker, S. (ed.), New Brunswick: Rutgers University Press, pp. 2-6.

Beasley-Murray, J.; Cameron, M. A.; Hershberg, E.
2009 "Latin America's teft turns: an introduction" en: *Third World Quarterly* (30), pp. 2-319.

Bourdieu, P.
2000 *Pascalian meditations.* Stanford: Stanford University Press.
1998a "The 'myth' of globalization and the welfare state" en: *Acts of resistance: against the tyranny of the market*. Nueva York, Ginebra: The New Press: pp. 29-45.
1998b "Neo-liberalism, the utopia (becoming a reality) of unlimited exploitation" en: *Acts of resistance: against the tyranny of the market*. Nueva York, Ginebra: The New Press, pp. 94-105.
1998c "The left hand and the right hand of the state" en: *Acts of resistance: against the tyranny of the market*. Nueva York, Ginebra: The New Press, pp. 1-10.

Bourdieu, P.; Wacquant, L.
2001 "New liberal speak. Notes on the new planetary vulgate" en: *Radical Philosophy*, 105, pp. 2-5.
Cameron, M. A.
2009 "Latin America's left turns: beyond good and bad" en: *Third World Quarterly*, 30, (2), pp. 331-348.
Casteñada, J. G.
2006 "Latin America's left turn" en: *Foreign Affairs*, 85, (3), pp. 28-44.
Cleary, M. R.
2006 "A 'left turn' in Latin America? Explaining the Left's resurgence" en: *Journal of Democracy*, 17, (4), pp. 35-49.
Cox, R. W.
1983 "Gramsci, hegemony, and international relations: an essay in method". Cambridge: Cambridge University Press, pp. 124-144.
Cox, R. W.
1987 *Production, power, and world order social forces in the making of history*. Nueva York: Columbia University Press.
Cuervo-Cazurra, A.
2007 "Liberalización, economía y multilatinas" en: *Revista Globalización, Competitividad y gobernabilidad*, 1, (1), pp. 66-86.
Demmers, J.; Fernández Jilberto, A. E.; Hogenboom, B.
2004 "Good governance and democracy in a world of neoliberal regimes" en: *Neoliberalism. Conflict and depolitization in Latin America, Eastern Europe, Asia and Africa*. Demmers, J. Fernández Jilberto, A. E.; Hogenboom, B. (eds.). Londres, Nueva York: Routledge, pp. 1-37.
Doornbos, M.
2003 "Good governance: the metamorphosis of a policy metaphor" en: *Journal of International Affairs*, 57, (1), pp. 3-17.
Escobar, A.
2010 "Latin America at a crossroads" en: *Cultural Studies*, 24, (1), pp. 1-65.

Femia, J. V.
1981 *Gramsci's political thought. Hegemony, consciousness, and the revolutionary process.* Oxford Oxfordshire: Clarendon Press.
Fernández Jilberto, A. E.; Hogenboom, B.
2007 "The new expansion of conglomerates and economic groups. An introduction to neoliberalisation and local power shifts" en: *Big business and economic development. Conglomerates and economic groups in developing countries and transition economies under globalisation*. Fernández Jilberto, A. E.; Hogenboom, B. (eds.), Londres y Nueva York: Routledge, pp. 1-28.
Gramsci, A.
1971 *Selections from the prison notebooks of Antonio Gramsci.* Nueva York: International Publishers, 1ra. ed.
Haber, S. H.; Klein, H. S.; Maurer, N.; Middlebrook, K. J.
2008 *Mexico since 1980.* Cambridge; Cambridge University Press.
Hall, S.
1996 "Gramsci's relevance for the study of race and ethnicity" en: *Stuart Hall: critical dialogues in cultural studies*. Chen, K.-H.; Morley, D. (eds.). Londres y Nueva York: Routledge, pp. 411-441.
Harvey, D.
2005 *A brief history of neoliberalism.* Oxford: Oxford University Press.
Hegel, F. G. W.
1975 *Philosophy of history.* Cambridge: Cambridge University Press.
Hoebink, P.
2006 "European donors and 'good governance': condition or goal" en: *The European Journal of Development Research*, 18, (1), pp. 131-161.
Hope, K. R.
2009 "Capacity development for good governance in developing societies: lessons from the field" en: *Development in Practice*, 19, (1), pp. 79-86.
Huber, E.; Solt, F.
2004 "Successes and failures of neoliberalism" en: *Latin American Research Review*, 39, (3), pp. 150-164.

Jessop, B.
2003 "Putting hegemony in its place" en: *Journal of critical realism*, 2, (1), pp. 138-148.
2002 "Liberalism, neo-liberalism and urban governance: a state theoretical perspective" en: *Antipode*, 34, (3), pp. 452-472.
Latinobarómetro
2010 *Informe 2010*. Corporación Latinobarómetro, Santiago.
Lomnitz, C.
2006a "Foundations of the Latin American Left" en: *Public Culture*, 19, (1), pp. 23-27.
2006b "Latin America's rebellion. Will the new left set a new agenda?" en: *Boston Review*, septiembre/Octubre, en: http://bostonreview.net/BR31.5/lomnitz.php (consultado el 20/05/2006).
Long, R.
1999 "Challenges to state hegemony, competing nationalisms and the staging of the conflict in Chiapas" en: *Journal of Latin American Cultural Studies*, 8, (1), pp. 101-113.
Mirowski, P.
2009 "Postface" en: *The Road from Mont Pèlerin: the making of the neoliberal thought collective*. Mirowski, P.; Plehwe, D. (eds.). Cambridge MA: Harvard University Press, pp. 417-45.
Peck, J.; Theodore, N.; Brenner, N.
2009 "Neoliberal urbanism: models, moments, mutations" en: *SAIS Review of International Affairs*, 29, (1), pp. 49-66.
Polanyi, K.
2001 *The great transformation. The political and economic origins of our time*. 2nd Beacon Paperback (ed.). Boston, MA: Beacon Press.
Rotker, S.
2002 "Cities written by violence" en: *Citizens of fear: urban violence in Latin America*. Rotker, S. (ed.). New Brunswick: Rutgers University Press, pp. 7-22.
Rotker, S.; Goldman, K.
2002 *Citizens of fear. Urban violence in Latin America*. New Brunswick: Rutgers University Press.

Sandoval, L.; Weisbrot, M.
2007 *The Venezuelan economy in the Chávez years*. Center for Economic and Policy Research, Washington D.C.

Taylor, I.
2004 "Hegemony, neo-liberal 'good governance' and the International Monetary Fund: a Gramscian perspective" en: *Global institutions and development: framing the world?* Bøås, M.; McNeill, D. (eds.). Londres: Routledge, pp. 124-136.

Wacquant, L.
2010 "Crafting the neoliberal state: workfare, prisonfare, and social insecurity" en: *Sociological Forum*, 25, (2), pp. 197-220.

Umbrales 24, 2013, pp. 107-137

Los afrodescendientes y sus organizaciones en 'Nuestra América': olvido y memoria de las banderas panafricanistas y racialistas[1]

Ricardo Melgar Bao[2]

Resumen

El movimiento contemporáneo de los afrodescendientes en el continente ha recuperado el momento colonial del desarraigo, la trata y la opresión esclavista, así como el impacto abolicionista liberal. Igualmente rescata sus tradiciones culturales y de resistencia. Sin embargo, desconoce el papel cumplido por el panafricanismo y el marxismo en la potenciación de sus luchas. Por ello, se rescata y analiza la construcción y trayectoria del debate sobre la cuestión negra en América Latina, así como su articulación con las formas de organización y de lucha de las comunidades de afrodescendientes entre los años 1919 y 1934.

Palabras clave: *Panafricanismo, marxismo, afrodescendientes, Latino América, raza.*

Abstract

The contemporaneous movement of the Afroamerican people in the continent has recovered the colonial treatments of uprooting, commerce, and oppression of the slaves, while emphasizing the social impacts of the liberal abolitionism. Also, they recover their cultural traditions and

1 El autor agradece a la etnohistoriadora Perla Jaimes Navarro por su apoyo y sus valiosas sugerencias y comentarios.

2 Doctor en Estudios Latinoamericanos por la UNAM. Investigador del Instituto Nacional de Antropología e Historia (INAH), México. Investigador nacional. Editor de la revista en línea *Pacarina del Sur*; Revista Cultural de Pensamiento Crítico (http://www.pacarinadelsur.com/). Tiene publicaciones en libros y revistas especializadas; sobre este tema recientemente publicó, en coautoría, *Los combates por la identidad. Resistencia cultural afroperuana* (2007).

resistance actions, but they do not recognize the contributions of the Pan-africanism and the Marxism in their social fights. Because of that, in this paper I recover and analyze the origin and development of the debate about the Latin American black people, and its relationships with the resistance actions of the Afroamerican communities from 1919 to 1934.

Key words: *Pan-africanism, Marxism, Afroamerican, Latin America, race.*

Introducción

Rearmar la memoria sobre la cuestión negra en América Latina supone, en primer lugar, descentrarnos de la hegemonía del discurso liberal abolicionista de la esclavitud, con la finalidad de presentar las propuestas marxistas sobre la cuestión negra, las cuales competían con los movimientos panafricanistas del afroamericano William Edward Burghardt Du Bois (1868-1963) y del jamaiquino Marcus Garvey (1887-1940) que habían logrado echar raíces en varios países de la región entre los años 1919 y 1934; aunque la recepción caribeña del panafricanismo atravesó por desiguales procesos de radicalización contra las formas de expoliación, opresión y discriminación racista de las élites tradicionales de poder y las fuerzas neocoloniales (norteamericana y británica).

Durante el periodo de entreguerras la izquierda impulsó nuevos debates sobre la identidad negra, la opresión y el racismo; apoyó las reivindicaciones y luchas de los trabajadores negros y colocó en la agenda política la controversial tesis de la autodeterminación de la nación negra. Rescatar críticamente a los protagonistas de esos años con sus ideas, prácticas y proyectos resulta una tarea digna de ser tomada en cuenta. En esa dirección hemos recuperado imágenes de tres de sus protagonistas: Dos Santos del Brasil, Junco de Cuba y Borjas del Perú. Este artículo tiene plena actualidad si consideramos que los tópicos abordados en esas décadas siguen guardando líneas de continuidad, transfiguración y ruptura con las actuales demandas contemporáneas del movimiento de los afrodescendientes.

Las actuales banderas políticas y etnicistas de dichas comunidades distan de contentarse con medidas antidiscriminatorias y antirracistas o con la

apertura de espacios y subsidios para sus actividades culturales, en la medida en que aspiran a una refundación del Estado. Y en esta demanda convergen con los movimientos indígenas, a pesar de añejos desencuentros y nuevos disensos. La Conferencia Regional en Santiago de Chile contra el racismo, la discriminación racial, la xenofobia y formas de intolerancia, en diciembre de 2000, legitimó el prisma gracias al cual los afrodescendientes, más allá de sus particularismos aproximan su drama al que viven las poblaciones amerindias y otras pequeñas minorías migrantes.

El onegeísmo afrocontinental se ha decantado y comienza a mostrar sus dos rostros, pero serán los actores colectivos los que definan a través del debate, sus prácticas y sus proyectos autonomistas sus propias contradicciones. Las redes transfronterizas se han multiplicado durante las dos últimas décadas, como lo atestiguan la red de Organizaciones Negras Centroamericanas (ONECA), las Organizaciones Mundo Afro (OMA) en el Cono Sur, la Red de Mujeres Afrocaribeñas, la Red "Afroamérica XXI" y la "Alianza Continental de los Pueblos Afrodescendientes".

El año 2011, decretado año mundial de los afrodescendientes por la Organización de las Naciones Unidas, ha sido cuestionado por lo que tiene de simulación retórica en el mundo y en particular en nuestro continente. El II Congreso Internacional África Occidente, organizado por la Fundación Europea para la Cooperación Norte-Sur (FECONS) ha dado su respaldo al gobierno hondureño para que sea el principal anfitrión del Primer Congreso Mundial de Afrodescendientes, sin importar su grado de legitimidad.

No nos engañemos, todo indica que se viene fraguando un escenario y un proyecto de inspiración neocolonial apoyado por su red onegeista de africanos y de afrodescendientes. La principal motivación de estos gobiernos e instituciones tiene que ver con los crecientes flujos migratorios que vienen incrementando el potencial de conflicto transfronterizo. Las banderas del derecho de fuga, es decir, del derecho de los migrantes a la no integración en los países receptores va ganando adhesiones y preocupan a la Unión Europea y a los Estados Unidos.

Hemos sido testigos presenciales en 2006 y en 2010 de los desencuentros entre los afrodescendientes procedentes de nuestra región y los de origen africano en la ciudad de Madrid. Al decir de un líder africano, los

migrantes latinoamericanos son más reacios a participar de una organización o red solidaria con los africanos, aunque estima que hay síntomas positivos de reorientación en algunos sectores, entre los colombianos en particular.

En agosto de 2012 se celebró la Primera Cumbre Mundial de Afrodescendientes en La Ceiba, Honduras, la cual pareció estar cooptada por las entidades oficiales de las potencias, ofreciéndoles un nuevo discurso, inscrito en su declaración, y nuevos y edulcorados programas de control social y etnocultural.[3] Los vínculos entre la Organización de Desarrollo Étnico Comunitario (ODECO) de Honduras y la USAID son públicos. La presencia de Global Rights, ONG que sirve de pantalla a la USAID en el continente africano, ocasiona voces disidentes y alternativas en los foros internacionales o regionales de las más legítimas organizaciones de afrodescendientes de Nuestra América Mundo.

El Movimiento Cultural Saya Afroboliviana, como otros emergidos en el seno de los países de la región, suscitan nuevas líneas de investigación histórica con la finalidad de dar cuenta de que poseen una larga tradición de resistencia, que hubo un proceso de recepción de sus demandas e identidad por parte de las izquierdas en su lucha contra el estado oligárquico y pos oligárquico. El estado etnocrático o Estado-nación, bajo su fase oligárquica y pos oligárquica, negó bajo diversos argumentos ideológicos la diversidad etnocultural realmente existente e impuso la visión y política criolla y/o mestiza integracionista y homogeneizante que conculcaba los derechos de los afrodescendientes y de los amerindios.

Unas y otras demandas de los afrodescendientes han reaparecido en diversos países, algunas bajo el paraguas protector del gobierno, así por ejemplo, la Red de Afrodescendientes de Venezuela desarrolla un papel activo dentro de las filas del chavismo, aunque dista de ser representativa. En general, el nivel de cohesión identitaria supra local afrodescendiente en la región sigue siendo muy débil, su construcción retórica descansa principalmente en la propaganda oficial, las agencias de turismo cultural, las ONG y en menor medida en las organizaciones de resistencia local o regional.

3 Ver http://odecohn.blogspot.mx/2012/05/odeco-plataforma-cumbre-mundial-de.html

Revisemos a grandes trazos algunos datos de tres países que dan cuenta de su actualidad y pertinencia, más allá de sus carencias. En Colombia, a contracorriente de la guerra interna, se celebró la Primera Conferencia Nacional Afrocolombiana, en Bogotá (noviembre de 2006), en el marco de los 150 años de la abolición legal de la esclavitud, del oncenio de la Constitución que reconoce la diversidad étnica y cultural y de los nueve años de la vigencia de la Ley 70 de 1993 (Ley de Comunidades Negras). Preocupa en la actualidad que el Movimiento Nacional Cimarrón reciba apoyos especiales de la USAID, mientras por otro lado, bajo el gobierno de Santos persista el acoso de los paramilitares hacia las poblaciones de afrodescendientes y sus lideresas femeninas (Sixta Tulia Pérez y Blanca Rebolledo) en el área de Curvaradó del departamento de Chocó, en complicidad con la Brigada 17 del ejército. Este hecho, pone en tela de juicio la eficacia de la nueva ley prometida por el presidente Santos para atender la marginación de la población afrodescendiente. No es un caso aislado, AFRODES y medio centenar de organizaciones que trabajan o representan a los afrocolombianos recibieron algo más que amenazas de muerte; seis líderes comunitarios fueron asesinados por paramilitares entre los meses de mayo y octubre de 2010.

En Bolivia, bajo el régimen de Evo Morales, a las comunidades de afrodescendientes de los Yungas, se vienen sumando otros pequeños grupos poblacionales. Jorge Medina, su representante parlamentario, y fundador del Centro Afroboliviano para el Desarrollo Integral y Comunitario (CADIC), ha dejado huella indeleble de la presencia de su comunidad en la nueva Constitución de la República, cuyo artículo 32 dice a la letra: "El pueblo afroboliviano goza, en todo lo que corresponda, de los derechos económicos, sociales, políticos y culturales reconocidos en la Constitución para las naciones y pueblos indígenas originarios campesinos". Medina es sindicado como un exponente del neogarveyismo andino.

En el Perú, el movimiento afroperuano, tras su 1er Encuentro de Comunidades Negras (1992) y la celebración del Primer Congreso Nacional Afroperuano (2004), libró una nueva lucha contra el régimen neoconservador de Alan García, por haber degradado la institución estatal que pretendía velar por sus intereses, desatender y confrontar los programas comunitarios,

tanto de las poblaciones de afrodescendientes del Pacífico como de los indígenas en la zona andina. El trato discriminatorio del gobierno hacia las localidades con significativa presencia de afrodescendientes de las provincias de Pisco, Ica, *Chincha*, Cañete en la costa sur peruana, tras sufrir los estragos del terremoto de 7.9 grados Richter del 15 de agosto de 2007, sufrieron también la apropiación de los recursos brindados por la ayuda humanitaria internacional por parte de una burocracia gubernamental racista y corrupta.

El legado colonial: la configuración del archipiélago negro

La dominación colonial y neocolonial insertó en las dos américas una población desarraigada del África para fines de expoliación mercantil (esclavista y semiesclavista). Fue concentrada principalmente en las plantaciones agrícolas costeñas del Atlántico (Brasil, Estados Unidos, América Central y el Caribe) y, en menor medida, en las zonas ribereñas del Pacífico (Colombia, Ecuador y Perú), dejando sus marcas etnoculturales hasta el presente bajo diferentes lógicas económicas y órdenes sociales y políticos. Así, hoy su localización territorial mantiene casi los mismos radios de asentamiento étnico del sistema colonial, aunque con un nuevo y creciente patrón de segmentación.

La dominación metropolitana y criolla supo utilizar con cierta habilidad las fronteras étnicas y raciales de la fuerza de trabajo colonizada para escindirla y fraccionarla, evitando así su convergencia en la resistencia al régimen de explotación y opresión, al que, con rasgos particulares, estaban sometidos. La resistencia de los africanos y de sus descendientes asumió formas diversas, entre las rebeliones, el cimarronaje y la conformación de palenques.

El primer rasgo que diferenció a los africanos y afrodescendientes de los nativos indígenas radica en que los segundos mantuvieron en alguna medida mayor cohesión e identidad étnica comunitaria, a pesar de las imposiciones económicas, políticas, lingüísticas y culturales de los proyectos de dominación. En cambio, la población negra desarraigada del África y sometida a un régimen de esclavitud, tardó en generar diversos polos de

rearticulación étnico-cultural en resistencia. Resentían la ofensiva colonial etnocida y esclavista que anteponía la opresiva homogeneidad del color a sus particularismos étnicos, de clan, de linaje y de pertenencia lingüística, al mismo tiempo que les inoculaba dolorosamente la ideología de la sumisión, la cultura del esclavo.

Hubo variantes de este proceso, según las tradiciones metropolitanas (española, inglesa, holandesa, francesa y portuguesa) que modelaron a las minorías criollas dominantes en sus relaciones con sus sujetos de expoliación y dominación en plantaciones, obrajes y espacios domésticos.

Otro rasgo se expresó en un acentuado faccionalismo étnico, el cual atravesó a sus agrupamientos religiosos, festivos y laborales, pero también a sus actos de resistencia, rebelión y protesta. Sus reivindicaciones, sus patrones de lucha y sus ideologías, por la práctica manipuladora colonial de friccionar a unos contra otros, fueron nubladas por los particularismos de sus modos de vida, frustrando o frenando la convergencia en la lucha contra la misma fuente de opresión.

De otro lado, el ascendente proceso de mulatización aparecía en su contradictoriedad como una vía singularizada hacia la libertad, pero también como base clientelar del poder colonial y criollo-oligárquico. Esta escisión marcó tan profundamente a la estructura social y al imaginario social en el continente, que la propia izquierda marxista ligada a la Internacional Comunista (IC) tuvo tropiezos en su intento de incorporar a este sujeto social escindido en una estrategia de la revolución socialista. No le fue difícil a la IC entender que el "sujeto histórico" estaba excesivamente fragmentado y exhibía muchas cicatrices y contradicciones en su seno. Las ideologías del color, los prejuicios y sentimientos raciales y de casta, sedimentados en el imaginario social, entrababan la formación de movimientos nacional-revolucionarios.

La contradictoriedad propia a la segmentación de toda clase en proceso de formación al ritmo del desarrollo capitalista afectó la elaboración y puesta en práctica de proyectos nacionales. La dificultad de la unidad político-cultural etno-clasista se expresaba en la dispersión popular regional. Las categorías de clase fabricaron una ideología formal de la homogeneidad social, una ficción política de la unidad de clase en el campo y la ciudad,

análoga a la que postuló el liberalismo a través de la ciudadanía común, la patria y la igualdad jurídica. La traducción en políticas concretas de clase o alianzas de clase reveló las fisuras en la retórica de la IC, forzando una revisión crítica de sus tesis. Resultaba obvio que las contradicciones de clase estaban enlazadas con las correspondientes a la diversidad etnocultural.

José Carlos Mariátegui, refiriéndose a algunos aspectos medulares de esta cuestión, sostuvo que:

> Los elementos feudales o burgueses, en nuestros países, sienten por los indios, como por los negros y mulatos, el mismo desprecio que los imperialistas blancos. El sentimiento racial actúa en esta clase dominante en un sentido absolutamente favorable a la penetración imperialista. Entre el señor o el burgués criollo y sus peones de color, no hay nada en común. La solidaridad de clase se suma a la solidaridad de raza o de prejuicio, para hacer de las burguesías nacionales instrumentos dóciles del imperialismo yanqui o británico. Y este sentimiento se extiende a gran parte de las clases medias, que imitan a la aristocracia y a la burguesía en el desdén por la plebe de color, aunque en su propio mestizaje sea demasiado evidente (Mariátegui, 1975: 27).

Esta afirmación no sólo se expresaba en la dirección de reintegrar la unidad teórica y política de la cuestión negra en el horizonte de la revolución latinoamericana, sino además refrendaba que sus particularidades se distanciaban de los ejemplos asiáticos de la IC (India, China, Turquía), las cuales pretendían guiar a los movimientos revolucionarios y anticoloniales de los continentes periféricos.

La raza negra y el paradigma orientalista

Es importante hacer notar que la IC entre 1919 y 1923, además de ignorar el problema racial y étnico-nacional de América Latina, exhibía cierta ambigüedad en sus documentos en torno a las cuestiones negra e indígena. Lenin, poco antes de la fundación de la IC, comparó la opresión de los negros en los Estados Unidos con la de los siervos rusos bajo el zarismo; pero ya hacia 1920, abandonó su inicial reduccionismo de clase al asumir la tesis no

menos polémica de la "nación negra". Fue en el curso del desarrollo del III Congreso de la IC (1921) que la cuestión negra irrumpió a contracorriente del temario propuesto y aprobado. La Liga Socialista Internacional de Sudáfrica demandó al comité ejecutivo de la IC que "también preste atención a la cuestión negra y al movimiento proletario entre los negros como parte importante del problema oriental" (Melgar Bao, 1988: 221-223).

En general, en los primeros manifiestos, lo negro y lo indígena no tuvieron expresa ubicación geográfica, utilizándose los nominativos continentales de población africana o latinoamericana. En varios casos, lo negro y lo indígena fueron denunciados como preconceptos racistas de filiación colonial. Por otro lado, para la IC, el uso de dichos términos fue laxo en sus alusiones a la complejidad del problema nacional y colonial. Diríamos que los volvieron semánticamente próximos al concepto sociológico de raza social, que subordinaba los referentes biológicos a la percepción cultural intraclasista e interclasista propia de un contexto colonial o semicolonial.

Para la IC estos términos no tuvieron el mismo rango de generalidad. Para algunos, indígena fue sinónimo de colonizado y lo aplicaron indistintamente a los pueblos coloniales y semicoloniales de África, Asia y América Latina. Esto lo demuestra una resolución de la IC de mayo de 1922 acerca del Movimiento Nacionalista del Norte de la África Francesa, casos de Argelia y Túnez (Degras, 1975: 374-376) y lo refrenda Ho Chi Minh (Nguyen Ai Quoc) el 25 de mayo de 1922 en "Algunas Reflexiones sobre la Cuestión Colonial", publicado en *L'Humanité* en Francia. Chi Minh señaló los límites ideológicos de lo indígena al darle visibilidad a la heterogeneidad lingüística y político-cultural que soslayaba este término. También subrayó la diversidad de expectativas de los "indígenas" frente al bolchevismo. Así, escribió:

> Aunque los indígenas de todas las colonias sean igualmente oprimidos y explotados, su evolución intelectual, económica y política difiere grandemente. Entre el Anam y el Congo, la Martinica o la Nueva Caledonia no hay nada en que se parezcan, excepto la miseria (...) En todos los países colonizados, tanto en la vieja Indochina como en Dahomey, no se entiende lo que es la lucha de clases (Chi Minh, 1974: 52).

En el IV Congreso de la IC (11/1922) se aprobó la *Tesis sobre la Cuestión Negra*, reconociendo que el problema negro era "una cuestión vital de la revolución mundial". Al caracterizar al movimiento como racial y clasista dejó fuera sus claves de identidad y cultura. Para la IC, los "pueblos coloniales" eran "pueblos de color", objeto de explotación económica, dominación político-cultural y "opresión racial". Por lo anterior, la igualdad racial se justificaba como fundamento de las reivindicaciones populares y antiimperialistas en Asia, África y América Latina.

La situación colonial y las exigencias de los sistemas de coerción extraeconómica de la fuerza de trabajo nativa expresaban la raíz de la oposición entre las ideologías racistas y burguesas del color y la ideología roja acerca de la igualdad de razas y la unidad de la especie humana, independientemente de sus formas históricas alienantes. La lucha antirracista y aún su desviación, el racismo nativo, acompañaban el proceso revolucionario en los países coloniales y semicoloniales. Las ideologizadas lógicas de la inferiorización, la exclusión y el rechazo diferencialista del otro se cruzaron históricamente en el imaginario social.

Un sector destacado de los cominternistas asumió el concepto de raza, cribado por el evolucionismo y el positivismo, como una categoría de análisis para abordar la cuestión negra e indígena complicando su posicionamiento, ya que:

> El giro en virtud del cual se opera el paso de la raza al racismo no excluye evidentemente el estudio de las relaciones existentes entre grupos definidos por la raza; sí exige, en cambio, que se afirme, sin ambigüedades, el carácter subjetivo, construido social e históricamente, del recurso a este concepto, que remite al discurso y a la conciencia de los actores y no al análisis sociológico (Wieviorka, 1992: 92).

En la resolución de la cuestión nacional y colonial emergió el papel protagónico del factor raza. El marxismo se apropiaba de un referente positivista para fundamentar la unidad política anti-imperialista, eje aglutinante multiétnico, multirracial y policlasista capaz de abolir la opresión racial. Por ello, la resolución del IV Congreso de la IC señalaba:

> La lucha internacional de la raza negra es una lucha contra el capitalismo y el imperialismo. En base a esta lucha debe organizarse el movimiento negro: en América, como centro de cultura negra y centro de cristalización de la protesta de los negros; en África, como reserva de mano de obra para el desarrollo del capitalismo; en América Central (Costa Rica, Guatemala, Colombia, Nicaragua y las demás repúblicas "independientes" donde predomina el imperialismo norteamericano), en Puerto Rico, en Haití, en Santo Domingo y en las demás islas de El Caribe, donde los malos tratos infligidos a los negros por los invasores norteamericanos provocaron las protestas de los negros conscientes y de los obreros blancos revolucionarios. En África del Sud y en el Congo, la creciente industrialización de la población negra originó diversas formas de sublevación. En África Oriental, la reciente penetración del capital mundial impulsa a la población indígena a resistir activamente al imperialismo […] La Internacional Comunista debe señalar al pueblo negro que no es el único que sufre la opresión del capitalismo y del imperialismo […] todos los comunistas deben aplicar especialmente al problema negro las "Tesis sobre la cuestión colonial" (IC, 1973: 249).

Estas declaraciones de la IC sobre la cuestión negra respondían además a una necesidad de contrarrestar a las corrientes africanistas lideradas por el jamaiquino Marcus Garvey y por el sociólogo afroamericano William E. B. Du Bois. La audiencia de la denominada Internacional Negra no se constreñía a las Antillas y EE.UU., sino que impactaba a la población afrodescendiente de todo el Caribe, e incluso a las nacientes vanguardias intelectuales africanas.[4] La Universal Negro Improvement Association (UNIA) ha comenzado a ser examinada por su gravitación antillana y latinoamericana.

4 Marcus Garvey fundó en Jamaica en 1914 la Asociación para el Progreso de Los Negros, entidad que alrededor de 1920 irradió su influencia hacia EE.UU. y creó una poderosa filial en la ciudad de Nueva York. Publicó desde allí el periódico *Negro World*. Los objetivos de dicha organización eran: "Establecer una confraternidad universal entre la raza: promover el espíritu de orgullo y amor, educar a los renegados; proveer a los necesitados; contribuir a civilizar a las tribus atrasadas de África; favorecer el desarrollo de naciones y comunidades independientes; crear una nación central para la raza; establecer comisarios o agencias en los principales países y ciudades del mundo para la representación de todos los negros; promover un culto espiritual escrupuloso entre las tribus nativas de África; fundar universidades, academias y escuelas para la educación racial y la cultura del pueblo; trabajar para lograr mejores condiciones para los negros en todas partes" (Kohn y Sokolsky,1968).

En una entrevista publicada en el periódico *El Heraldo de Cuba* con motivo de su visita a La Habana en 1921 Garvey declaró:

> […] Cada negro puede ser ciudadano del país donde haya nacido o que haya escogido. Sin embargo, preveo la edificación de un gran Estado en África el cual, actuando en concordancia con las grandes naciones, hará que la raza negra sea tan respetable como las demás. […] Los negros cubanos se beneficiarán con la edificación de ese Estado africano, pues cuando éste exista serán considerados y respetados como descendientes de este país poderoso que tiene la fuerza para protegerlos (Lewis, 1988: 77-78).

En 1926 las delegaciones de la UNIA en el continente fueron significativas, más en unos países que en otros: 52 en Cuba, 47 en Panamá, 30 en Trinidad, 23 en Costa Rica, 8 en Honduras, 8 en Belice (ex Honduras británica), 7 en Jamaica, 6 en Colombia, 5 en Guatemala, 5 en Nicaragua, 5 en República Dominicana, 4 en México y 1 en Venezuela (Izard, 2009: 69-70).

En los hechos el proyecto de Garvey de la UNIA funcionó como una especie de Internacional Negra o, como más propiamente la han llamado Kohn y Sokolsky (1968), como un movimiento sionista negro. Su prédica asumió tonos anticolonialistas y generó reacciones gubernamentales diversas. Tras los episodios de rebeldía garveyista en Trinidad y Belice en 1919, se prohibió la circulación de *The Negro World* en dichas posesiones británicas así como en Barbados y la Guayana bajo dominio inglés. En 1929 fue prohibida su lectura y distribución en Cuba. Escuelas de redención garveyista fueron fundadas en Puerto Limón (Costa Rica) y en Colón (Panamá) (Izard, 2009: 86, 90).

Garvey le dio un barniz cristiano a sus símbolos, análogo al construido por el panislamismo radical en Oriente. Su Cristo y Virgen negra reforzaron el perfil mesiánico del movimiento y dotaron de connotaciones religiosas a sus consignas de "África para los africanos" y "renacimiento de la raza negra". Creó organismos como la Legión Africana Universal, las Enfermeras de la Cruz Negra Universal, el Cuerpo Motorizado Africano Universal y la empresa naviera Línea Estrella Negra (Izard, 2009). Entre sus adherentes iniciales se constata la presencia de los más tarde importantes líderes africanos Kwame Nkrumah y Jomo Kenyatta.

Por su lado, William E. B. Du Bois, fundador de la Asociación Nacional para el Progreso de la Gente de Color, se diferenció del garveyismo al promover en 1919 en París, con el respaldo de Clemenceau, el II Congreso Panafricano, resucitando una iniciativa de Silvester Williams, la cual no fue más allá de un Congreso Panafricano en Londres hacia 1900, y que ahora Du Bois reivindicaba como antecedente para ganar legitimidad ante la Internacional Negra de Garvey.

El Congreso Panafricano propuso principios no reñidos con el neocolonialismo, pero sí con las viejas prácticas de dominación y expoliación imperial. Estos eran: 1. Tierra, derecho de propiedad y usufructo nativo. 2. Capital, regulación de las inversiones para preservar la fuerza de trabajo y evitar la extinción de los recursos naturales no renovables. 3. Educación, derecho a aprender a leer y escribir en su propia lengua y a calificarse técnica y culturalmente vía la educación pública y gratuita. 4. El Estado, coparticipación en el gobierno colonial y en los de carácter local y tribal "según los antiguos usos", en la perspectiva de que gradualmente África sea gobernada por el consenso de los africanos.

Consideraban estos panafricanistas la supervisión de la Sociedad de las Naciones, aproximándolos a las directivas de la II Internacional frente al régimen de Mandatos y la Oficina Internacional del Trabajo, en aras de una reforma de la legislación laboral y mejores condiciones de trabajo y bienestar social.[5] En 1920 nuestro líder panafricanista condenó duramente los excesos racistas de la ocupación norteamericana en Haití (Aptheker y Du Bois, 1988: XVIII).

Al III Congreso Panafricano de 1921 (Londres, Bruselas) asistieron 130 delegados, de los cuales 41 procedían de África, 35 de los EE.UU. y los restantes venían de las Antillas, el Caribe y Europa. Suscribieron un

5 Este congreso logró aglutinar a 57 delegados que en la mayoría de los casos procedían de EE.UU. y las Antillas, aunque cabe subrayar el hecho de que 12 delegados procedían de 9 países. Según Du Bois, la delegación africana habría sido amplia si a muchos de sus integrantes no les hubiesen denegado las visas. Ni Du Bois ni Clemenceau estaban interesados en auspiciar un proyecto subversivo en las colonias, como lo ratificaron las conclusiones y resoluciones. La apelación a la Sociedad de las Naciones de modificar la política discriminatoria contra los negros en África, Europa y las dos américas fue compatible con su prédica "anticolonial" (Kohn y Sokolsky,1968: 155; ver también Contreras Granguillhome, 1971).

Sandalio Junco, retratado por David Alfaro Siqueiros, 1929.

documento titulado *Declaración al Mundo*, de nítido tenor liberal. En esencia, reclamaban la igualdad racial para los negros. Es de destacar que fue un haitiano el vocero de esta demanda ante la Sociedad de las Naciones (Contreras Granguillhome, 1981: 30-32).

En 1926 el interés crítico de Du Bois hacia los modelos alternativos de sociedad y estado lo llevó a recorrer la URSS durante seis semanas, poco después el desencuentro de posiciones con la Internacional Comunista devendría en lucha frontal. El movimiento panafricano de Du Bois se diluyó con el Congreso de Nueva York de 1927, enfrentado por los ataques racistas y las denuncias de Garvey sobre el carácter pequeño burgués de su proyecto. La corrosiva campaña garveyista hizo eco de los embates aún más agresivos de las secciones de la IC, dados los vínculos de Du Bois con los gobiernos metropolitanos y sus coincidencias con la II Internacional. Por su lado, el movimiento de Garvey no tuvo mejor suerte; en 1925 éste no sólo sufrió encarcelamiento, sino que además padeció más de una escisión que debilitó a su movimiento y proyecto (Ibíd.: 32). En 1933, impartió un curso de verano en la Universidad de Atlanta, provocadoramente titulado "Karl Marx y el Negro" (Du Bois y Aptheker, 1988: XVIII).

Du Bois mantuvo una constante correspondencia con intelectuales cubanos de la época, entre ellos destacó Fernando Ortiz, con quien trataba temas relacionados con la intervención de Estados Unidos en la isla, así como la llamada cuestión negra y el racismo (Field Levander, 2006: 159). El año de 1944 visitó Cuba y Haití, donde dictó algunas conferencias.

La controversia cominternista

La Internacional Comunista (IC) logró abrir una pequeña base en el movimiento negro, no sin ciertas y evidentes oposiciones como la Sección Sudafricana que postulaba un socialismo blanco, o de ciertos sectores del PC de EE.UU., así como de algunas secciones europeas impregnadas de prejuicios racistas. En su IV Congreso (junio-julio de 1924) la IC puso en evidencia sus fisuras teóricas y políticas al abordar la cuestión negra. Ésta se trató en el marco del problema nacional y colonial. Los delegados norteamericanos, Fort-Whiteman (a) Jackson y Amter, libraron una agria polémica con los delegados europeos, quienes pretendían dar a la cuestión negra un tratamiento formal de cuestión colonial. En su intervención, Jackson puso énfasis en la dimensión psico-cultural de la cuestión negra en EE.UU. y afirmó:

> El problema negro les presenta a los comunistas un problema psicológico especial. A los negros se les combate, no como clase, sino como raza. Hasta la burguesía negra, que vive en la holgura, sufre persecuciones; se han desarrollado una cultura y una psicología particulares de los negros. Las ideas de Marx apenas se hallan difundidas entre los negros, porque ni los socialistas ni aun los comunistas han reconocido aún que se los debe abordar de una manera especial. Los periódicos que convienen al cerebro de los blancos no convienen al de los negros. Los mismos discursos, la misma propaganda, las mismas publicaciones, no son suficientes. El negro no siente enemistad alguna contra el comunismo, sino que quiere saber de qué modo satisfará éste sus necesidades particulares. En febrero de 1924 se llevó a efecto un congreso en el que los negros de todas las clases estaban representados. Lo dominaron los negros pequeño burgueses, pero los comunistas pudieron introducir algunas ideas clasistas en su programa (IC, 1975: 288, 301).

Amter, por su lado, señaló que la falta de interés por la cuestión negra se debe a que algunos líderes asumían la defensa de los privilegios de la aristocracia obrera metropolitana por el temor de perder sus privilegios. Criticó a Mann por su versión unilateral del problema negro en África del Sur. Finalmente manifestó:

> ¿Qué debemos pedir para los negros? Ellos mismos deben formular sus reivindicaciones […] Los negros del África y de América deben vincularse entre sí mediante la propaganda. La dirección intelectual se encuentra en Nueva York y todo el movimiento podría ser dirigido por la prensa de Estados Unidos (IC, 1975: 301).

El V Congreso, al carecer de consenso, desistió de sacar una resolución al respecto. La delegación latinoamericana no intervino sobre dicho problema. Sin embargo, dos hechos fueron marcados por su influencia: el primero, la política de frente único con el garveyismo promovida por Jackson durante el desarrollo del I Congreso de Trabajadores Negros (Chicago, 22/10/1925), el cual llevó a la escisión del Partido Obrero. El segundo, la Universidad Comunista de Trabajadores del Oriente en Moscú que, a fines de 1925, decidió abrir sus puertas a cinco comunistas negros. Ellos, cuatro norteamericanos y un africano, se entrevistaron con Stalin, quien les manifestó que los negros en Estados Unidos conformaban "una minoría nacional con algunas características de una nación" (Carr, 1984: 369).

En 1927, el dahomeyano Marc Kojo Toralou Houenou, el sudafricano Josiah T. Gumede, el senegalés Lenine Senghor, el dirigente panafricanista de Trinidad Georges Padmore, los representantes de la Unión Patriótica de Haití y de la Liga de los Derechos del Hombre de Haití (Carlos Deambroisis Martín y Andrew Almazán, respectivamente), y el delegado garveyista del Congreso Obrero de Negros de EE.UU., Ricardo B. Moore, participaron activamente en el Congreso Anti-imperialista de Bruselas. Su contribución a la aprobación de una resolución acerca de la cuestión negra fue decisiva abogándose a favor de la organización y coordinación del movimiento negro en su lucha por la emancipación, contra el imperialismo expoliador y opresor y sus excrecencias racistas. Reza uno de los párrafos:

> For the Republic of Haiti, Cuba, Santo Domingo and for the peoples of Porto Rico and Virgins Islands, we must demand complete political and economic independence and the immediate withdrawal of all imperialist troops. For the other Carib[b]ean Colonies, we must likewise demand and obtain self-government. The Confederation of the British West Indies should be achieved and the Union of all these peoples accomplished (International Congress Against Colonial Opression and Imperialism, 1927).

Gumede, Padmore y Senghor mantuvieron un acercamiento a la IC, siendo interrumpido, quebrado o debilitado por la línea izquierdizante del VI Congreso (1928). Gumede viajó a la URSS y fue muy bien recibido, pero en 1928, al fundar la Liga de los Derechos Africanos y postular la tesis de la igualdad racial a contracorriente de la consigna de la IC de la "República Africana de los Trabajadores", rompió todo vínculo.

Padmore, que frecuentaba al guyanés Thomas Griffith (Ras Makonnen), vinculado tempranamente a la ISR en Hamburgo, tenía a su favor haber denunciado al panafricanismo como un movimiento "pequeño burgués" en 1924, sumándose al trabajo anti-imperialista. En 1927 asistió a los preparativos del Congreso Anti-imperialista de Bruselas y, con la ayuda de Münzemberg, editó el periódico *El Trabajador Negro*, el cual operaba como vocero del Comité Sindical de Obreros Negros. En 1929 asistió al II Congreso Anti-imperialista en Francfort.

Senghor, por su lado, mantuvo estrechos vínculos con la Liga Anti-imperialista hasta su muerte, acaecida pocos meses después del Congreso. En la resolución sobre la cuestión negra aprobada en dicha reunión se denunciaba y demandaba:

> Más de tres mil haitianos han sido asesinados por los marinos de Estados Unidos; un gran número ha sido movilizado para la construcción de rutas militares; se les ha despojado de sus tierras y de sus libertades; fueron aprisionados y torturados como todos los que se atrevieron a escribir o hablar para reclamar la libertad nacional. En las colonias del Caribe, los pueblos negros han sido sometidos a variadas formas de imperialismo; son reducidos de modo permanente al servilismo y a la miseria. En la América Latina, excepto Cuba, los negros no sufren el yugo de ninguna opresión especial (en Panamá la intervención yanqui ha trasplantado las costumbres bárbaras de los Estados Unidos contra los negros, que es el mismo origen de las desigualdades sociales de Cuba) […] Pedimos la plena y absoluta independencia política para las repúblicas de Haití, Cuba, Santo Domingo y los pueblos de Puerto Rico y las Islas Vírgenes. Pedimos la retirada inmediata de las tropas imperialistas enviadas a aquellos países. Deseamos, igualmente, obtener para las colonias del Caribe la autonomía gubernamental (Person, 1977: 607-626).

Con motivo del IV Congreso de la Internacional Sindical Roja (ISR) (1928) participó un delegado de Guadalupe al lado de la delegación caribeña y sudamericana, aprobándose la creación de un Comité Internacional de Obreros Negros para impulsar el trabajo de organización sindical y política, así como un congreso mundial de obreros negros. Su primer logro fue en Cuba, al formarse la Unión de Obreros Antillanos, la cual pretendió irradiar hacia los países donde había afluencia de mano de obra procedente principalmente de Haití y Jamaica (*El Libertador*, 1 de junio de 1927).

La invisibilidad de cuadros políticos de dirección en los partidos de la izquierda latinoamericana de los años veinte, integrados al Comintern o en su periferia, merece ser interpelada. En el Brasil, destacó José Dos Santos, en las filas del Partido Comunista y en particular como dirigente de la Unión de Marineros y Portuarios de su país. En 1929 fue elegido integrante de la primera directiva de la Confederación Sindical Latinoamericana, tras celebrar su congreso en Montevideo con el aval de la Internacional Sindical Roja. En Cuba destacó Sandalio Junco[6] en la dirección del Partido Comunista de Cuba, aunque a partir de 1930 adhirió a la Oposición Comunista. En el Perú, Fernando Borjas[7] formó parte del núcleo fundador del Partido Socialista del Perú liderado por José Carlos Mariátegui.

6 Sandalio Junco Jovellanos Camellon, conocido también con los nombres de guerra de: Juárez, Saturnino Hernández y Saturnino Ortega, nació en Matanzas en 1894, Cuba. Dirigente del Sindicato de Panaderos en 1919. Detenido y procesado como comunista en 1925. Secretario General de la CNOC y responsable del departamento negro del Comité Central del Partido Comunista de Cuba a partir de 1927. Exiliado en México en 1928 se integró a las filas del Partido Comunista de ese país (Jeifets et al., 2004: 160-161).

7 Fernando Borjas, obrero, connotado dirigente de filiación anarcosindicalista, declamador en eventos sindicales. Al lado de Adalberto Fonkén, Julio Portocarrero y Nicolás Gutarra, impulsó una exitosa huelga general entre el 13 y 14 de enero de 1919 en demanda de la jornada de 8 horas de trabajo. Proyectó su labor de agitación entre los trabajadores rurales de Huacho por lo que fue detenido y encarcelado. Un sonado mítin de solidaridad exigiendo su libertad fue llevado a cabo en la ciudad de Lima el 1 de febrero del mismo año (Barcelli, 1979 II: 144). Posteriormente se integró al grupo socialista de Mariátegui y participó en la fundación del partido en la reunión clandestina del 7 de octubre de 1928, formando parte de su primer núcleo de dirección. Tras el deceso de Mariátegui en abril de 1930 y la participación del Partido Aprista Peruano liderado por Haya de la Torre en la campaña presidencial de 1931, se sumó a sus filas.

Siqueiros, el muralista mexicano, asistente a los congresos comintern-istas latinoamericanos de Montevideo y Buenos Aires de 1929, realizó dos bocetos de las figuras de José Dos Santos y de Sandalio Junco que merecen ser reproducidas.

La cuestión negra

El debate sobre la cuestión negra en la I Conferencia Comunista Latinoamericana de Buenos Aires (1929) reclama un análisis particular. Días antes, el delegado cubano Sandalio Junco, a nombre del Subcomité Sindical del Caribe, en el Congreso fundacional de la Confederación Sindical Latino Americana (CSLA) celebrada en Montevideo, presentó la ponencia *El Problema de la Raza Negra y el Movimiento Proletario*. Recordó que era la primera vez que se trataba este problema y que su abordamiento tenía especial importancia para el futuro de la CSLA, si se tenía en cuenta que: "La negra y la indígena son dos razas igualmente oprimidas y humilladas por el capitalismo y los dos grandes sectores que han formado el grueso del proletariado continental" (CSLA, 1929).

Junco, luego de hacer unas referencias históricas sobre el tráfico mercantil y la explotación esclavista de los negros africanos traídos a las dos américas, precisó los contornos demográficos y geográficos de la cuestión negra, para que la CSLA y cada sección adherente elaborasen sus planes de trabajo y lucha:

> La raza negra domina totalmente en número sobre el resto de la población en Haití, La Martinica,

José Dos Santos. Dibujo de David Alfaro Siqueiros, 1929.

> Guadalupe, Barbados, Jamaica y otras islas donde la población indígena fue extinguida, aniquilada a sangre y fuego, por los conquistadores. En Cuba y Santo Domingo, donde los indios fueron aniquilados del mismo modo, la raza negra tiene también hondas raíces y un enorme porcentaje en la población. Después, en la América Central, hay grandes porcentajes, que cada día crecen más con la moderna traída de negros de Haití, Jamaica y otras islas antillanas. En Guatemala son 40,000 según me ha manifestado el compañero delegado de ese país y en grandes proporciones los hay en El Salvador, Honduras, Costa Rica y Panamá.

Luego, en Venezuela, Brasil, Perú, Ecuador y Colombia hay cientos de miles y hasta en Argentina y el Uruguay, según hemos visto personalmente ahora, hay una considerable cantidad de negros que aun admitiendo que están en mucho mejores condiciones sociales y políticas que en los países del norte, conservan mucho de sus tradiciones y hasta sus centros y sociedades propias de negros, lo que indica que el problema tiene allí también sectores comprendidos en él. Y en los Estados Unidos –que fue uno de los mayores centros de comercio de esclavos– hay 12 millones de negros (CSLA, 1929: 162).

El cubano denunció "la situación de inferioridad y opresión" de que eran objeto los negros en lo económico, político y cultural en EE.UU. y en América Latina. Recordó que durante la huelga inquilinaria de Panamá, en 1925, la guardia nacional salió a reprimir, bajo la voz de orden "a matar negros". Señaló también que los reducidos sectores negros de la pequeña burguesía profesional y de la burocracia gubernamental eran utilizados para contener las reivindicaciones del movimiento negro en Cuba y EE.UU. En otros casos, como sucedía en este último país, algunos negros eran objeto de corrupción y mercenarismo en favor de la burguesía yanqui. Denunció también el enganche de mano de obra negra haitiana y jamaiquina para reducir la tasa salarial o como contingente rompehuelgas que se dio en Guatemala. Desenmascaró una nueva fase y modalidad de tráfico de fuerza de trabajo negra, en favor de los enclaves agrícolas yanquis en el Caribe, que:

> […] moviliza y transporta en la condición de verdaderos esclavos a cientos de miles y millones de obreros y campesinos negros de Haití, Jamaica y otras islas

> antillanas para sus –famosas como el infierno de Dante– plantaciones de café, bananos, etcétera de América Central. Poderosas compañías de navegación yanqui, en combinación y satisfaciendo las demandas de la United Fruit Co., de la Cuyamel Fruit y otras compañías semejantes que tienen sus explotaciones y posesiones en la América Central y todo el Caribe, van y arrancan de las islas antillanas a los negros jamaiquinos, haitianos, etcétera, los que transportan en masa a Cuba misma y a los otros países donde los necesitan aquellas empresas para explotarlos (CSLA, 1929: 165-166).

Al decir de Junco, había que romper con los prejuicios racistas en el seno del movimiento revolucionario, de la especie de que los negros carecen de tradición y voluntad revolucionaria. Recordó que la defensa del pueblo negro como sujeto revolucionario tiene su más alta expresión en la secular lucha de los haitianos por su independencia. Rescató del abordamiento de Mariátegui sobre la cuestión indígena la analogía para dilucidar la cuestión negra:

> No se trata de un problema solamente racial y meramente administrativo y filantrópico […] Debemos ir y demostrarles que como clase y como raza oprimida económica, social y políticamente, de un extremo a otro del Continente, tanto por todos los imperialistas como por las burguesías criollas –que cuentan incluso con la complicidad de cierto negros enriquecidos que les hacen el juego– ellos no conseguirán su plena y efectiva liberación más que entrando en el terreno de la lucha abierta por sus reivindicaciones inmediatas y políticas contra el imperialismo y contra todos los explotadores, sean del color y del origen que sean. Es decir, debemos demostrarles que su puesto está a la par del de todo el proletariado continental y mundial que lucha por su liberación y por la liberación real de todos los pueblos y razas oprimidas de la tierra. Debemos demostrarles que como proletarios y como raza sólo un nuevo régimen proletario –como el de Rusia– sabrá darles la libertad y la liberación social integral (CSLA, 1929: 173).

Aunque Junco no encontró un factor unificador, ya que la heterogeneidad de ocupaciones y actividades económicas hacían más complejas las reivindicaciones del movimiento negro, sí planteó algunas tareas que fueron recogidas en el punto 8 de la resolución del congreso de la CSLA referida a

la cuestión negra. Entre ellas destacaron la propaganda y organización de los inmigrantes negros jamaiquinos y haitianos; igual salario e igual jornada sin discriminación de tipo racial; libertad de empleo; igualdad de los derechos políticos y sociales; abolición de leyes y costumbres de carácter racista; desenmascaramiento del sionismo negro (CSLA, 1929: 179-180).

En la Conferencia Comunista de Buenos Aires (1929), la ponencia Mariátegui-Pesce se constituyó en el eje sobre el que se debatió la cuestión negra. En ella señalaron que, si bien el colonialismo usó a los negros como puntal y sostén social de su dominación sobre las poblaciones indígenas principalmente de la región andina, el mismo proceso histórico que acompañó al desarrollo capitalista les abrió la posibilidad de otro quehacer histórico, liberador y anticolonial en el seno de un mismo movimiento revolucionario. La omisión de los casos del Caribe y del Brasil hizo más controvertida la propuesta, pensada en términos de países poliétnicos, en donde indígenas y negros aparecían como un proletariado o campesinado escindido, aunque diferente a la coexistencia y conflicto entre los obreros blancos y negros en EE.UU.

> La raza negra, importada a la América Latina por los colonizadores para aumentar su poder sobre la raza indígena americana, llenó pasivamente su función colonialista. Explotada ella misma duramente, reforzó la opresión de la raza indígena por los conquistadores españoles. Un mayor grado de mezcla, de familiaridad y de convivencia con éstos en las ciudades coloniales, la convirtió en auxiliar del dominio blanco, pese a cualquier ráfaga de humor turbulento o levantisco. El negro o mulato, en sus servicios de artesano o doméstico, compuso la plebe de que dispuso siempre más o menos incondicionalmente la casta feudal. Borrando entre los proletarios la frontera de la raza, la conciencia de clase eleva, moral, históricamente al negro. El sindicato significa ruptura definitiva de los hábitos serviles que mantienen, en cambio, en la condición de artesano o criado (Conferencia Comunista Latinoamericana, 1929: 266).

Luego de precisar este rasgo histórico de la cuestión negra en relación a lo indígena, Mariátegui señaló otras diferencias: que los negros predominaban en Brasil, Cuba y Las Antillas, mientras que los indígenas lo hacían en el área andina y mesoamericana; que los negros son asalariados principalmente

de la industria, mientras que los indígenas son en su mayor parte campesinos siervos o semisiervos; y por último, que los negros tienen idioma y tradiciones culturales que los aglutinan étnicamente y a los indígenas los une su doble condición de explotados:

Fernando Borjas, 1924.

> Los negros que son afines entre sí por la raza, la cultura y el idioma, el apego a la tierra común; los indios y negros que están en común y por igual en la base de la producción y que son en común y por igual objeto de la explotación más intensa, constituyen por estas múltiples razones, masas inmensas que, unidas a los proletarios y campesinos explotados, mestizos y blancos, tendrá necesariamente que insurgir revolucionariamente contra sus exiguas burguesías nacionales y el imperialismo monstruosamente parasitario, para arrollarlos irresistiblemente y cimentando la conciencia de clase, establecer en la América Latina, el gobierno de obreros y campesinos (Conferencia Comunista Latinoamericana, 1929: 272).

Este mosaico plurirracial y poliétnico de obreros y campesinos se complicaba con la presencia de la diversidad del mestizaje: cholos o ladinos y mulatos se encontraban diseminados entre todas las capas sociales, dejando, sin embargo, la hegemonía a la raza blanca en el seno de la burguesía y los terratenientes. Después de los indígenas y negros, constituían el principal contingente del proletariado. Los mestizos y mulatos carecían de reivindicaciones sociales propias, salvo el interés en abolir la discriminación racial que de alguna manera les alcanzaba, siendo más sensibles a las reivindicaciones clasistas (Conferencia Comunista Latinoamericana, 1929: 284-285).

El problema racial se diferenciaba así del problema nacional y su resolución, y era considerado determinante para desarrollar la alianza obrero-campesina, de todas las razas y nacionalidades, en cada país y en el continente. Sin lugar a dudas, la IC creyó encontrar en la cuestión de las razas un aspecto específico de la problemática revolucionaria continental. Tanto Peters, el delegado de la IJC, como Luis Humbert Droz, representante del comité ejecutivo de la IC, manifestaron la necesidad de diferenciar el problema de las razas del problema nacional y colonial.

La importancia teórico-política del problema de las razas para la IC quedó palmariamente diferenciada en el balance del camarada Luis, cuando manifestó que era "[…]la primera vez que abordamos el problema de las razas en una Conferencia de la Internacional Comunista".

> Cuando se hallaban en Moscú nuestros delegados de los partidos comunistas latinoamericanos, al discutirse los problemas de sus respectivos países, les hemos planteado siempre el problema de las razas, y de allí nuestro interés en documentarnos sobre sus características. Pero casi todos los compañeros, respondían a nuestras demandas con el argumento siempre repetido, de que en América Latina no habían conflictos de raza; negaban la existencia de tal problema, limitándose a replantear la cuestión de las razas como una simple cuestión social, y afirmando que en las repúblicas de América Latina, no existen los prejuicios raciales, que se manifiestan en Estados Unidos o en el sur de África. Los debates en el Congreso Sindical de Montevideo y, sobre todo, los de esta conferencia, han demostrado claramente, no sólo que existe en América Latina el problema de las razas, sino que es de una extrema complejidad: íntimamente ligado al problema social de la tierra, al pasado histórico de la América Latina, realizado a base de conquista violenta, de esclavitud y de servidumbre, al problema de los idiomas y de las diversas nacionalidades indígenas de las diferentes regiones, a la coexistencia de tres razas y de un número considerable de mestizos y de criollos, a la pérfida política del imperialismo que crea y fomenta rivalidades entre las razas para poderlas explotar mejor. Existe, entonces el problema social, el nacional y el racial propiamente dicho […] después de este debate, para todos los partidos se plantea claramente la cuestión; y si el VI Congreso de la Internacional Comunista no produjo una tesis sobre la cuestión de las razas, es porque, repito, los compañeros de Latinoamérica, afirmaban la no existencia de este problema (Conferencia Comunista Latinoamericana, 1929: 310-311).

Es difícil saber cómo y cuándo el CEIC llegó a determinar la cuestión de las razas como un problema típico de la revolución latinoamericana. Lo que sí queda claro es que, para 1928, intuía que la complejidad de las relaciones sociales en el continente, en la perspectiva de la revolución, no podía encasillarse en los parámetros de la cuestión de Oriente, sinónimo de colonial. El seguimiento de la cuestión de la raza fue complejo y pareció estar más

referido a la cuestión negra en las dos américas y el África, que a la cuestión indígena propiamente dicha. La raza ingresaba al discurso teórico y a la política marxista por la necesidad de confrontar las tesis socialdarwinistas y positivistas, así como brindar una alternativa frente al florecimiento del panafricanismo y del panindianismo.

Mariátegui, en diciembre de 1929, completó su visión sobre el problema de las razas al dedicar un artículo preciso a la cuestión negra (de especial importancia por el reciente debate de sus tesis iniciales en el seno del movimiento comunista latinoamericano). En primer lugar, constata que los motivos negros han devenido en una moda de la literatura y música de Occidente, pero que la aprehensión ideológica y estética negrista no escapa a los límites de clase. Por lo anterior, consideró necesario un deslinde con los literatos cosmopolitas del tipo de Paul Morand, porque era evidente que:

> […] mientras que el auge del folklore negro en la música y en la literatura se nutre, en la sociedad burguesa, de un sentimiento de colonizadores amalgamado con la afición exotista de una cultura decadente, la atención que encuentra en los sectores revolucionarios y antiimperialistas de Europa y de América la cuestión de la raza negra, obedece a una verdadera corriente internacionalista. Porque, como lo observa Stefan Zweig, no hay que confundir cosmopolitismo e internacionalismo. El cosmopolitismo no excluye mínimamente los odios de pueblos y razas. Es, simplemente, el rasgo de un orden imperialista que ha acercado las distancias y multiplicado las comunicaciones, sin acercar ni coordinar íntimamente a las naciones (Mariátegui, 1970: 128).

Consideraba Mariátegui que la civilización capitalista de Occidente, que ha enajenado en su beneficio la explotación de la fuerza de trabajo de todo el orbe, vivía una crisis sin precedentes a partir de la primera posguerra, al punto que había minado y empobrecido "la fantasía artística de los europeos (que) busca en los negros un rico filón para la industria literaria y artística".

Señalaba Mariátegui que a diferencia de la II Internacional, la cual fue fundamentalmente una Internacional de obreros blancos, la III Internacional había logrado integrar los intereses de los obreros y revolucionarios de todos los pueblos y de todas las razas. Suscribió la condena al sionismo negro de

Garvey, que sancionó el II Congreso Mundial de la Liga Anti-imperialista en Frankfort (1929), explicándolo a partir

> […] del sentimiento de la comunidad que nace y renace sin cesar entre los negros, provocado por una parte por la opresión general que sufren los negros a través de todo el mundo, y por otra del propósito de las clases negras posesoras de utilizar este sentimiento a beneficio de sus fines económicos en su concurrencia comercial con los imperialismos (Mariátegui, 1970: 129-130).

Es evidente que el problema de las razas es un legado de la situación colonial y de la configuración de los modelos blancos en las dos américas, las cuales responden a las tradiciones metropolitanas, a sus respectivas leucologías y leucocracias, nacidas de las diferentes experiencias de contacto, dominio y expoliación. Comprender los modelos blancos posibilita criticar sus ideologías de color así como los reactivos racismos nativos.

Korinman y Ronai (1981) han señalado la correlación existente entre la situación colonial, mercantil y racista, aristas de un mismo proceso histórico social que se desarrolló a partir del siglo XVI, pero que sufrió una modificación sustantiva en la época del imperialismo. Así, afirman:

> […] únicamente la expropiación de las comunidades autóctonas, su integración en el circuito mercantil, permiten la extensión planetaria del modo de producción capitalista. La añadidura de una norma racial al sistema del salario permite una explotación intensiva, máxima, de la mano de obra colonizada. Los hombres de color pueden vender en adelante su fuerza de trabajo (constituirse en valor de cambio), pero a un precio arbitrariamente reducible. Mercado de víctimas que tanto la concesión de una libertad (intercambio posible) como la norma racial subretribuye (intercambio aparente). Si bien la economía de la trata exigía una estricta polaridad blanco/no-blanco, la generalización de las relaciones mercantiles autoriza una extrema gradación. Para unos, el trabajo forzado; para los otros, las tareas de cuadros, el pequeño comercio, los puestos subalternos en la administración (Korinman y Ronai, 1981: 217).

Es relevante, desde el punto de vista teórico y político, que la IC y particularmente José Carlos Mariátegui hayan atendido esta dimensión ideológica racial del régimen laboral. Ubicar en la sujeción mercantil de las

comunidades y del desarrollo del trabajo asalariado las raíces económicas que posibilitan la convergencia policlasista (obreros y campesinos), multiétnica y multirracial, deberá tener su correlato político entre la educación y la práctica revolucionaria.

A la política imperialista y burgués terrateniente que escinde y fracciona racial y étnicamente a negros, indios y mestizos, Mariátegui y Junco oponen la unidad en la lucha en torno a las reivindicaciones unitarias de la tierra y del trabajo asalariado, así como de la lucha por la igualdad racial contra toda costumbre, ideología y ley discriminatoria del modelo blanco. La relación contradictoria indio-negro que se superpone o subvierte las relaciones, afinidades y lealtades de clase en el campo popular, a nivel más general expresa la reinversión de roles de las razas y etnias oprimidas, según cada situación y modo de opresión.

El caso de la devaluación política del negro, por su carácter aleatorio del poder colonial y criollo, en los países de mayorías indígenas en Sudamérica, se invierte en el caso de EE.UU. y de otros países en que hay mayorías negras.

> Paradójicamente, los indios son reabsorbidos por el grupo blanco, es decir, libre, en el cual ocupan una franja. Esta derogación de la línea de color no se debe tanto a la anterioridad de su instalación en el territorio como al peligro de una alianza con los negros. La exterminación acentúa la marginación del tercio indio y restablece la polaridad. En África del Sur, entre 1924 y 1934, la minoría blanca juega la carta de los mestizos hindúes y asiáticos contra el peligro negro. Se los asimila a los negros, con algunos matices, en la posguerra, ante la presión de los "pequeños blancos". La administración colonial, francesa o británica, tiene la oposición: la "política de razas", preconizada por Gallieni y el cabilismo, instauran un grupo tapón o de enlace entre la masa indígena y los colonos, mediante la atribución de privilegios (Korinman y Ronai, 1981: 220).

El X Pleno del CEIC (7/1929) representó un viraje en la línea del VI Congreso contra el "bujarinismo". Efectivamente, dicho pleno capitalizó la destitución de Bujarin y Humbert Droz, entre otros, en favor de la corriente estaliniana de Kuusinen, Manuilski y Pianitski. La reformulación de la cuestión de las razas y del problema nacional, subsumió la primera en la segunda. Pianitski, por ejemplo, al tratar el caso de EE.UU. acusó a

Lovestone de "chovinismo blanco", no sólo por la discriminación contra los comunistas negros, sino por no comprender que la resolución de la cuestión negra implica la autodeterminación de los negros del sur y la igualdad de derechos en el norte (Communist International, 1929: 384).

El derecho a la autodeterminación de los negros de "Black Belt" fue, además, una lucha antiterrateniente y anti-imperialista, la cual comprometía a la mayoría obrera y campesina de un total aproximado de 12 millones de negros residentes en la región sureña. El "Estado de Black Belt" propuesto por la IC carecía de consistencia. En el fondo no era muy distinto a las ideas panafricanistas en dicho país, salvo, claro está, su contenido político. La inserción de la cuestión negra en la problemática nacional y colonial resultaba menos coherente y atrayente para los afrodescendientes que para los africanos. La escisión del discurso marxista sobre la cuestión negra signó los debates de la Conferencia de Trabajadores Negros de Hamburgo (julio de 1930), presidida por el norteamericano Ford, y a donde concurrieron delegaciones de las Antillas, el Caribe y de algunos países africanos.

A manera de reflexión

¿Qué sentido tiene recuperar la memoria de estos debates de la izquierda cominternista en América Latina sobre la cuestión negra? Hoy en día, la connotación racial negra de la política sigue siendo una arista importante de la lucha de clases en las dos américas y aún en la Unión Europea, la cual resiente las oleadas migratorias del África negra y de los afrodescendientes latinoamericanos.

Las ideologías del color que alimentaron y retroalimentan el legado colonial, el empirismo y el pragmatismo que recurrían a la rápida y espontánea percepción de la pigmentación de la piel como sustituto, más que como un aleatorio del análisis étnico-nacional, trabaron el desarrollo teórico marxista y suscitaron la aparición de racismos nativos sui géneris, como los que proponía Jackson (1924) para la cuestión negra.

En la actualidad, los discursos identitarios de los afrodescendientes tienen un marcado acento culturalista, quizás porque resienten las presiones

controlistas y modeladoras de los organismos internacionales que apuestan a su despolitización, así como la emergida de los criterios reformistas y desarrollistas de las ONG. Repolitizar la memoria de los afrodescendientes obliga a una revisión crítica de los legados del liberalismo y del marxismo en sus tradiciones de resistencia, particularmente del segundo, tan borrado de su memoria.

Bibliográficas

Archivo Biblioteca Isidro Fabela
1927 *Joint Resolution on the Negro Question, Presented to the International Congress Against Colonial Oppression and Imperialism in Brussels on the 13th of February*. México, D. F. IF/II.7-107, 00-02-1927.
Barcelli S., Agustín
1979 *Crónicas de las luchas obreras del Perú*. Tomo II, Lima: Cuadernos Sindicales.
Carr, E. H.
1984 *Historia de la Rusia Soviética. Bases de una economía planificada (1926-1929)*. 3ra. Parte, Madrid: Alianza Universidad, núm. 403.
Chi Minh, Ho
1974 *Selección de escritos políticos*. Buenos Aires: La Rosa Blindada.
Communist International
1929 *X plenum Ispolkoma Kominterna*. [Moskva], Gos. izd-vo. *X Plenum del CEIC*.
Conferencia Comunista Latinoamericana
1929 *El movimiento revolucionario latinoamericano*. Buenos Aires: "La Correspondencia Sudamericana".
Contreras Granguillhome, Jesús
1971 *El Panafricanismo, evolución y perspectivas*. México: UNAM.
Confederación Sindical Latino Americana
1929 *Bajo la Bandera de la CSLA*. Montevideo: Imprenta La Linotipo, pp. 162-180.

Degras, Jane
1975 *Storia del Internazionalle Comunista*, *tomo I*, *1919-1922*. Milán: Feltrinelli.
Du Bois, William Edward Burghardt; Aptheker, Herbert
1988 *Against racism: unpublished essays*, *papers*, *addresses*, *1887-1961*. Amherst: University of Massachusetts Press.
El Libertador (diario de México)
1927 núm. 12. México, 1 de junio.
Field Levander, Caroline
2006 *Cradle of Liberty: Race*, *the child*, *and national belonging from Thomas Jefferson to W. E. B. Du Bois*. Durham: Duke University Press.
Internacional Comunista
1975 V *Congreso de la Internacional Comunista*. *Primera parte*. Buenos Aires.
1973 *Los Cuatro Primeros Congresos de la Internacional Comunista*, *II parte*. Buenos Aires: Pasado y Presente, núm. 74.
Izard Martínez, Gabriel
2009 "La Universal Negro Improvement Association de Marcus Garvey, un movimiento social panafricanista del primer tercio del siglo XX" en: Sánchez, Kim et al. *Actores*, *escenarios y representaciones en un mundo global*. México: Plaza y Valdés-UAEM.
Kohn, Hans; Sokolsky, Wallace
1968 *El Nacionalismo Africano en el siglo XX*. Buenos Aires: Paidós.
Korinman, Michael; Ronai, Maurice
1981 "El Modelo Blanco" en: Chatelet, François. *Historia de las Ideologías*, *tomo III*. México: Premiá Editores, pp. 217-220.
Jeifets, Lazar et al.
2004 *La Internacional Comunista y América Latina*, *1919-1943*. *Diccionario Biográfico*. Moscú: Instituto de Latinoamérica de la Academia de las Ciencias.
Lewis, Rupert
1988 *Marcus Garvey*. *Paladín anticolonialista*. La Habana: Casa de las Américas.

Mariátegui, José Carlos
1970 "Occidente y el Problema de los Negros" en: *Mundial* (Lima), 6/12/1929. Reproducido en *Figuras y Aspectos de la Vida Mundial III*, 1970. Lima: Amauta.
1975 *Ideología y Política*. Lima: Amauta.
Melgar Bao, Ricardo
1988 *El Movimiento Obrero Latinoamericano*. Madrid: Alianza Editorial.
Person, Yves
1977 "El Socialismo en Africa Negra" en: Drotz, Jacques. *Histoire général du socialisme*, *tomo III*, *1919-1945*. Paris: Presses Universitarie de France.
Wieviorka, Michel
1992 *El espacio del racismo*. Barcelona: Paidós.

Umbrales 24, 2013, pp. 139-154

El testimonio como memoria de futuro

Silvia Soriano Hernández[1]

[…] el pueblo que me vio nacer y después me enseñó a luchar, me dio su coraje. Por la sabiduría de este pueblo pude ver claro todas las injusticias y esto encendió en mi ser una hoguera que solamente la muerte apagará.

Domitila Barrios de Chungara

Resumen

El objetivo de este texto es reflexionar sobre un género narrativo tomando como ejes la memoria y el sujeto enunciativo, engarzados con los tiempos gramaticales de presente, pasado y futuro, que conducen al enunciante a transitar de la oralidad a la escritura a través de un gestor intermediario. Con esto pretendemos recorrer las fronteras construidas sobre algunos enfoques interpretativos y romper ciertos esquemas que encajonan las narraciones que pertenecen a grupos sociales particulares. A partir del testimonio, incorporamos los recuerdos como memorias de un tiempo por venir, que al ser contadas penetran a otras narraciones. Con este ensayo ponemos al descubierto el potencial liberador de las palabras.

Palabras clave: *Memoria, testimonio, tiempo, oralidad.*

Abstract

The purpose of this text is to reflect about a narrative genre through the axles of memory and the subject, embedded with the tenses of present, past and future, leading to the enunciation to move from spoken word to writing, by an intermediary agent. This is intended to cross the borders built on some interpretative approaches and break certain schemes encasing the stories

1 Doctora en Estudios latinoamericanos por la UNAM, investigadora del Centro de Investigaciones sobre América Latina y el Caribe (CIALC) y profesora del posgrado y la licenciatura en estudios latinoamericanos de la misma universidad. Líneas de investigación: movimientos sociales, perspectiva de género, cuestión indígena y testimonio. Autora de varias publicaciones sobre temas afines.

that belong to particular social groups. Based on the testimony, and incorporating memories as a time to come, they penetrate other stories while being told. This essay intends to expose the liberating potential of words.

Keywords: *Memory, testimony, time, orality.*

El alba del recuerdo

El contexto de la América Latina de los años de lucha y esperanza constituyen el espacio privilegiado donde el testimonio, como género *sui géneris* conocerá su nacimiento y su apogeo. Los aires de un porvenir diferente al presente que imperaban eran el anhelo extendido en amplios sectores, particularmente de la juventud. Ese futuro imaginado se miraba como aquel donde las desigualdades del presente pasarían al museo de las antigüedades, pero para conseguirlo había que combatir y la tarea no se contemplaba fácil.

Prácticamente no hubo lugar del continente latinoamericano que no hubiera sido cimbrado por organizaciones populares, guerrilleras, sindicales, políticas, que en la búsqueda por sus conquistas enarbolaban consignas que invitaban al cambio profundo de las estructuras imperantes, donde múltiples desigualdades se vivían como la norma. Es este escenario el campo donde florecieron diversas manifestaciones políticas, artísticas y culturales, entre otras, donde la palabra socialismo se fusionaba con la esperanza de que el tiempo por venir distara del pasado y del presente.

Es este el marco en el que nos moveremos para reflexionar sobre un género que corresponde a un momento histórico, donde el eje de nuestra preocupación será la memoria vista como un horizonte de futuro, y para ello nos centraremos en el testimonio escuchado como la voz de quienes construyeron un caminar que no se equipara con otro, y cuya originalidad brota de un presente de lucha para construir un futuro nuevo, recuperando un pasado inmediato a través del recuento de acontecimientos personales, donde lo personal es político. Nos movemos en el ámbito de la narración, de una narrativa que brota de lo vivido o, en otros términos, de una representación narrativa de acontecimientos reales.

Como nuestra argumentación se irá hilvanando de realidades escuchadas y leídas, y como son muchas las voces en las que nos podríamos perder, nos centraremos en un solo ejemplo de este grupo que, sin ser el único, es el que más elementos nos puede incorporar por diversos motivos. Nos remitiremos al testimonio de Domitila Barrios de Chungara recogido por MoemaViezzer y publicado con el nombre de *Si me permiten hablar… testimonio de una mujer de las minas de Bolivia*.[2]

No es el objetivo hacer un recuento o una valoración emanada de tal texto, sino usarlo como herramienta para incorporar a la memoria y a la lucha política como andamios de una misma realidad que nos invita a recuperar un momento preciso, donde el vocabulario de los militantes apelaba a un futuro posible a través de la organización. También pretendemos que a partir de un género que apela al relato, en el que intervienen seres reales, podamos desentramar acontecimientos vividos que implican relaciones humanas y, por tanto, relaciones de poder cuestionados, para ubicarnos en un contexto ubicuo e intemporal porque trasciende el aquí, el ahora y el yo, propios del recuerdo.

Se podría cuestionar por qué utilizar un trabajo cuya primera edición lleva ya varias décadas, por ello hay que argumentar que es un libro que se sigue editando, que es actual y que recrea un instante en el que deseamos detenernos para contextualizar nuestro presente que se nutrió de ciertos personajes que han trascendido su momento, para formar parte del horizonte histórico de los disconformes y por ello, de quienes remontan. Además es

2 Una de las razones por las que nos basaremos en este libro testimonial es porque se encuentra alejado de polémicas como las que originó el texto de Elizabeth Burgos sobre el testimonio de Rigoberta Menchú. No es el objetivo profundizar en ese debate, pero hay que subrayar que lo conocemos y que no podemos actuar como si no existiera. Los cuestionamientos elaborados por David Stoll en su libro *Rigoberta Menchú and the Story of All Poor Guatemalans* ya han producido una serie de posturas y una literatura extensa, también nosotros abonamos a esa polémica. Baste con recuperar la idea de Ricoeur cuando aborda la cuestión del testimonio incorporando su uso jurídico y considerándolo como algo más que la constitución de archivo: "Más aún, en ciertas formas contemporáneas de declaración suscitadas por las atrocidades masivas del siglo XX, el testimonio resiste no solo a la explicación y a la representación, sino incluso a la reservación archivística, hasta el punto de mantenerse deliberadamente al margen de la historiografía y de proyectar una duda sobre su intención veritativa" (Ricoeur, 2008: 208-209).

en este trabajo testimonial donde percibimos la encrucijada de la memoria, como recuerdo que alimenta el porvenir. Es así que los tiempos verbales en los que nos moveremos se encontrarán entrelazados en un continuum donde el final y el principio se pierden porque no son cronométricos.

Las miradas en el recuerdo de la narración

El testimonio gira en torno a otros géneros pero conserva su peculiaridad. Va a recrear una vida pero no será un recuento pormenorizado de fechas, anécdotas, momentos felices e infelices. Es una vida poco común cuyo contexto es la lucha política y donde la perspectiva de emancipación forma parte de una mirada a corto y largo plazo. Si bien puede parecer cercano a una biografía no es tal, ni tampoco es una autobiografía. La razón por la que no es la primera, la iremos desmenuzando en las siguientes líneas, y no es la segunda porque no está escrita por quien vivió esa vida sino narrada por quien vivió las experiencias; esto significa que tiene una versión original que es oral y que se trasladará a la escritura por la intermediación de otro sujeto.

Es verdad que existen fronteras entre los diferentes géneros pero también lo es que éstas no son intransitables y tampoco se encuentran cubiertas por muros impenetrables para mirar a través. Un reto, entonces, es traspasar las barreras disciplinarias para incorporar al relato dentro del acervo de los conocimientos generales. Dice White (1992) que hay que aprender a traducir el conocimiento en relato, para conseguir que éste sea asequible. Y citando a Roland Barthes añade que la narrativa es como la vida misma y traducible sin menoscabo esencial. Señala que la narrativa sustituye incesantemente la significación por la copia directa de los acontecimientos relatados (White, 1992: 17).

Si esta narración que habla de una persona no es una autobiografía ni una biografía, ¿qué es? Es una composición en la que al menos intervienen dos: el que habla y el que escucha (que por lo regular también grava y después trascribe). El uno pertenece a quienes se ha dado en llamar los subalternos y el otro a la categoría de los intelectuales. Frente a una serie

de textos latinoamericanos difíciles de clasificar por su origen común pero con un resultado diferente, John Beverley dice:

> Podemos, sin embargo, distinguir en nuestra selección una forma general: un testimonio es una narración –usualmente pero no obligatoriamente del tamaño de una novela o novela corta– contada en primera persona gramatical por un narrador que es a la vez el protagonista (o el testigo) de su propio relato. Su unidad narrativa suele ser una "vida" o una vivencia particularmente significativa (situación laboral, militancia política, encarcelamiento, etc.). La situación del narrador en el testimonio siempre involucra cierta urgencia o necesidad de comunicación que surge de una experiencia vivencial de represión, pobreza, explotación, marginación, crimen, lucha. En la frase de René Jara, el testimonio es una "narración de urgencia" que nace de esos espacios donde las estructuras de normalidad social comienzan a desmoronarse por una razón u otra. Su punto de vista es desde abajo. A veces su producción obedece a fines políticos muy precisos. Pero aun cuando no tiene una intención política explícita, su naturaleza como género siempre implica un reto al *statu quo* de una sociedad dada (Beverley, 1987: 9).

Mencionará después que debido a su misma situación de vida, el narrador por lo general es analfabeto o excluido de las producciones literarias o periodísticas por lo que tiene que existir un "compilador", elemento que genera grandes debates, ¿quién es el autor del testimonio? Beverley responde que no lo tiene, por lo que también es un género que rompe con cierto ego autoral y retoma la expresión de Miguel Barnet sobre el intermediario visto como un gestor.[3]

Para Beverley no habrá diferencia entre un testimonio político y uno delincuencial en tanto los narradores pertenezcan a los grupos subalternos.

3 Es interesante cómo mira la correspondencia que se da entre quien narra el testimonio y quien lo graba y posteriormente escribe. Poniendo como ejemplo a Menchú y Burgos, Beverly afirma que es una relación que simboliza la alianza entre las fuerzas populares y los intelectuales así como una relación de conveniencia entre ambas: "Pero si Elizabeth Burgos ha 'manipulado' en cierto sentido el material que Rigoberta Menchú le provee, Rigoberta también explota a su interlocutora para hacer llegar su relato a un público lector internacional. La colaboración de ambas es necesaria a la producción del testimonio" (Beverley, 1987: 15).

Quien marcará un punto de quiebre años más adelante será Renato Prada (2001), pues a la reflexión del primero añade la militancia política como una característica esencial de lo que él llama discurso testimonio, precisamente para subrayar su especificidad. El narrador tiene urgencia de contar, retomando a Beverley, porque apela a la solidaridad a través de su memoria, pero es un respaldo hacia su lucha política, hacia un horizonte de liberación que se mueve entre el pasado y el presente pero que recrea no sólo recuerdos sino también hechos en cierne.

Una memoria que resalta hechos políticos aunque no desprecia otro tipo de recuerdos que se constituyen en elementos que sostienen el conjunto del testimonio. Por ello, la frase de que lo personal es político mantiene una dualidad inquebrantable en este tipo de elaboraciones. Como una experiencia personal que es social y que requiere a la memoria, al recuerdo, a la reconstrucción de hechos muy inmediatos, pero sobre todo a acciones que apelan al futuro, pero a un futuro diferente del presente y del pasado que se narran en el testimonio.

Incorporando un elemento más en relación con el trato que se establece entre el narrador y el compilador, que tiene que ver con la voz, nos remitimos al texto en cuestión, el de la minera boliviana. No es la intelectual quien habla por la subalterna, es ella misma hablando a través de la pluma de una intelectual que escribe, es el diálogo entre la escritura y la oralidad lo que debemos subrayar. Hay que precisar la doble mirada que permea al testimonio. Domitila pertenece a los subalternos porque es de la clase obrera, porque no pudo ir a la escuela, porque es pobre, porque es mujer, pero en su organización ella pertenece a la dirección, ella funge como un eslabón de liderazgo político. Es entonces un sujeto único que como personaje esquizofrénico de novela, juega más de un rol simultáneamente y todo depende de dónde se situé ella misma y dónde se sitúa quien le observa para conferirle esa dimensión multifacética. Y eso no es todo, es también ambivalente en la medida que es individual y es colectiva, es una y es social.

Esta fusión y separación entre quien narra y quien escucha pero que después escribe es percibida como la unidad de dos (que pueden ser más) que conservan la diferencia y que nos traslada a otra unidad, la que se da entre la retórica y la realidad. Pero existen más binomios que es imperativo

precisar como el que se da entre la memoria y el olvido, entre los acontecimientos y la subjetivad, entre la conciencia social y la identidad individual. Una relación multicausal de opresiones y de liberaciones.

Respecto de los recuerdos, Ricoeur (2010) va a precisar una diferencia que parece sutil pero que no lo es, se puede considerar al recuerdo desde dos perspectivas, aquel recuerdo que aparece y que por tanto es visto en forma pasiva, o aquel recuerdo que se busca, al que podemos llamar rememoración, recolección. En este trabajo nos referiremos fundamentalmente al segundo que, por otro lado, no está alejado del primero. Domitila, como luchadora social, va a buscar aquellos pasajes que nutren su militancia política, va a encontrarlos en forma activa, pero a la par aparecerán aquellos pasivos que redondean el recuerdo. Esto significa que al tratar de encaminar a la memoria por un sendero, otras veredas se irán cruzando y se incorporarán o se desecharán de acuerdo a cómo se va tejiendo la narración.

¿Es el testimonio un género del siglo pasado? La respuesta es también ambivalente; sí, en la medida en que conoce su auge en el contexto de las luchas revolucionarias; no, en el sentido de que existen otro tipo de luchas en la misma región y otro espectro de luchadores que se tiñen de diversos matices. No, en el argumento de que las luchas por cambiar la sociedad imperante continúan desde muy diversos frentes y en los mismos lugares que el siglo pasado; sí, en el entendido de que parece más difícil decir con todas sus letras el proyecto que se persigue, como lo hizo Domitila, sin miedo a nombrar por su nombre lo que narraba: el imperialismo, la clase trabajadora, el enemigo, la explotación, la clase burguesa, como se aprecia en el siguiente fragmento:

> Mientras seguimos en el sistema actual, siempre las cosas van a ser así. Por eso me parece tan importante que todos los revolucionarios ganemos la primera batalla en nuestro hogar. Y la primera batalla a ganar es la de dejar participar a la compañera, al compañero, a los hijos, en la lucha de la clase trabajadora, para que este hogar se convierta en una trinchera infranqueable para el enemigo. Porque si uno tiene el enemigo dentro de su propia casa, entonces es un arma más que puede utilizar nuestro enemigo común con un fin peligroso. Por esto es bien necesario que tengamos ideas claras de cómo es toda la situación y desechar para siempre esta idea burguesa de que la mujer debe quedarse

> en el hogar y no meterse en otras cosas, en asuntos sindicales y políticos, por ejemplo. Porque, aunque esté solamente en la casa, de todos modos está metida en todo el sistema de explotación en que vive su compañero que trabaja en la mina o en la fábrica o en lo que sea, ¿no es cierto? (en Viezzer, 1980: 25).

Por eso es importante recordar que el testimonio no apela a la compasión ni a la inacción. Apela al sentido de solidaridad, a la lucha, a descubrir en otros lo que se tiene en sí mismo, a unir esfuerzos por un futuro que se imagina con la misma intensidad que se recuerda el proceso para arribar.

El discurso testimonio, en este análisis, no es visto como la reconstrucción de atrocidades –también un elemento del recuerdo en busca de justicia por las sistemáticas violaciones a los derechos humanos y que ha dado forma (entre otras herramientas) a muchas páginas de las comisiones de la verdad que se constituyeron al finalizar los procesos de guerra, en muchos de los países latinoamericanos–. Es mucho y significativo el material que existe como testimonio de la violencia, pero en este caso no es desde esa perspectiva que contemplamos a la memoria.[4] Cómo y por qué se elabora el testimonio es más bien el aspecto que buscamos incorporar.

El sentido del método

Cuando Carlo Ginzburg emprende la tarea de realizar una investigación sobre la mentalidad de un molinero del siglo XVI aporta una idea interesante sobre las clases subalternas, la oralidad y la escritura que citamos como un elemento más que nos ayuda a ver que las fronteras transdisciplinarias son transitables:

> Aun hoy día la cultura de las clases subalternas es una cultura *oral* en su mayor parte (con mayor motivo en los siglos pasados). Pero está claro: los

4 Como ejemplo del mismo testimonio que estamos trabajando podemos citar el episodio en el que Domitila recuerda el momento en que fue detenida, golpeada y torturada estando embarazada. Momento por demás trágico que forma parte de su historia pero que no forma parte del discurso predominante en su narración.

> historiadores no pueden entablar diálogo con los campesinos del siglo XVI (además, no sé si les entenderían). Por lo tanto, tienen que echar mano de fuentes escritas (y, eventualmente, de hallazgos arqueológicos) doblemente indirectas: en tanto que *escritas* y en tanto que escritas por individuos vinculados más o menos abiertamente a la cultura dominante. Esto significa que las ideas, creencias y esperanzas de los campesinos y artesanos del pasado nos llegan (cuando nos llegan) a través de filtros intermedios y deformantes. Sería suficiente para disuadir de entrada cualquier intento de investigación en esta vertiente (Ginzburg, 1999: 4).

Fuentes indirectas.Y añade una idea más que también vale recuperar: que cuando se trata de hablar de filtros e intermediarios, no debemos exagerar en cuanto a su papel de deformantes. Será Miguel Barnet quien nombre a aquellos que cuentan su vida a terceros *fuente viva*.

Pero si el historiador tropieza con obstáculos, no es el único, Viezzer afirma en la presentación del testimonio de Domitila:

> Es bastante escasa la documentación escrita a partir de experiencias vividas por gente del pueblo. En este sentido, este relato puede llenar un vacío y constituir un instrumento de reflexión y orientación, útil a otras mujeres y hombres entregados a la causa del pueblo en Bolivia y en otros países, particularmente de América Latina (Viezzer, 1980: 3).

Atando ambas reflexiones, encontramos otros binomios: documentación escrita-clases subalternas; experiencias escritas sobre la gente del pueblo-oralidad. Así podemos ver al testimonio como un instrumento de reflexión. No es el interlocutor solamente el otro, es también el nosotros en el sentido de que se apropia de la narración escuchada para poder trasladarla a la escritura sin perder su esencia hablada. Y si bien es otro, forma parte del nosotros. Debemos incorporar que lo que es oral se pierde o se trasfigura, de allí la importancia de dejar escritos que puedan trascender.

Por ello el testimonio no pretende quedarse en su versión original. Después de la represión o del tiempo, muchas de las historias de la organización sindical de lucha desaparecieron. A veces porque no existía registro de éstas y otras porque intencionalmente los grupos opositores deseaban

borrar esos momentos para que se perdieran, para que nadie pudiese hablar de ellos en el futuro, para sentir que no hubieran ocurrido. Realizando una ecuación con cierta lógica: nadie los menciona, ergo, no sucedieron. Domitila lo tiene claro:

> Y debe haber testimonio. Y eso fue lo malo, que nosotros no dejamos anotado todo lo que pasa. Muy poco se ha anotado. Y esto mismo que teníamos en el Sindicato, en las radios de los mineros, como por ejemplo cintas grabadas, fue llevado o destrozado por el ejército. Y todo eso *nos hubiera servido tanto*, incluso para reflexionar sobre nuestra acción y criticarla, ¿no? (Chungara en Viezzer, 1980: 29; cursivas mías).

No son recuerdos viejos que remiten a un pasado lejano donde el tiempo transcurrido puede dar un sentido diferente a los acontecimientos; cómo se recuerda y cuándo se recuerda están íntimamente relacionados en este género testimonial. Volvemos a Ricoeur cuando señala "La fenomenología de la memoria que proponemos aquí se estructura en torno a dos preguntas: *¿de qué* hay recuerdo?, *¿de quién* es la memoria?" (2010: 20). Al saber a quién pertenece la memoria y al añadir qué es lo que recordará encontramos el complejo mundo de la lucha minera de la segunda mitad del siglo XX en la narrativa de una mujer que vive, trabaja y lucha no sólo por su entorno de las minas, sino por trasformar las relaciones sociales del país en su conjunto, un proceso histórico.

Aquí introduciremos un elemento extra, la relación que puede existir entre el discurso narrativo y la representación histórica para lo cual nos remitimos nuevamente a White cuando afirma que los hechos narrados son reales no porque ocurrieron sino porque fueron recordados y porque son capaces de hallar un lugar en una secuencia cronológicamente ordenada (2010: 34). He ahí un aspecto que añade un atractivo extra al texto testimonial: se cuentan estas historias porque son recordadas y para que entren y permanezcan en el recuerdo de otro u otros. Escrito para no olvidar podría ser el corolario. Así Domitila es la narradora, según afirma Moema:

> Domitila no pretende presentarnos un análisis histórico de Bolivia, tampoco del movimiento sindical minero o del Comité de Amas de Casa de Siglo XX.

> Sencillamente *narra* lo que ha vivido, cómo lo ha vivido y lo que ha aprendido para continuar en la lucha que ha de llevar a la clase obrera y al movimiento popular a ser dueños de su destino. Sin embargo, son pocos los testimonios de un hombre o una mujer de la mina, de la fábrica, del barrio marginado o del campo, donde el protagonista no solamente *narra* la situación en que vive, sino que está consciente de las causas y mecanismos que crean y mantienen tal situación y está comprometido en la lucha por cambiarla (Viezzer, 1980: 3, cursivas mías).

No apuesta a una lucha para perder, en su postura se vislumbra a una mujer convencida del triunfo. Por eso sus palabras son como un aura:

> Finalmente quiero esclarecer que este relato de mi experiencia personal y de la experiencia de mi pueblo, que está peleando por su liberación –y *a la cual me debo yo*–, quiero que llegue a la gente más pobre, a la gente que no puede tener dinero, pero que sí necesita de alguna orientación, de algún ejemplo que les pueda servir en su vida futura. Para ellos acepto que se escriba lo que voy a relatar. No importa con qué clase de papel pero sí quiero que sirva para la clase trabajadora y no solamente para gentes intelectuales o para personas que nomás negocian con estas cosas (en Viezzer, 1980: 9, cursivas mías).

Hablar en futuro de los recuerdos

El poder de las palabras narradas radica en el poder del uso temporal de las palabras. Se recrea voluntariamente un pasado que está cobijado por un ideal de futuro. Los recuerdos no se detienen en el presente que se está hablando, se siguen de largo como confirmación de que ese pasado no ha pasado en términos lineales, porque es constitutivo de un futuro. Este juego de los tiempos verbales implica un profundo conocimiento del escenario donde se están viviendo y expresando los acontecimientos. Quién recuerda y qué recuerda son los ejes que nos invitan a escuchar un proyecto de narración diferente donde el compromiso no es con el pasado, es con el futuro.

Testimoniar significa estar allí (Ricoeur), hablar de lo que se vivió, se vio, se presenció, ser parte de lo que se está narrando, se está, en este sentido,

testimoniando. No me lo contó nadie, no lo imaginé, no lo reconstruyo a partir de otros sino de mi propia experiencia, mi propia memoria, mis propios recuerdos. Por eso la fuerza de la palabra se deja sentir en cada afirmación o negación, y por eso la huella del futuro está presente en cada mensaje, en cada imagen. Pero acordarse de sí mismo es también acordarse de algo o de alguien que da sentido a la persona. "… la imaginación y la memoria poseen como rasgo común la presencia de lo ausente y, como rasgo diferencial… por un lado la suspensión de cualquier posición de realidad y la visión de lo irreal, y por otro, la posición de una realidad anterior (Ricoeur, 2010: 67).

Cuando Domitila recuerda la lucha no es su imaginación la que está actuando porque la está viviendo en un pasado continuo. Por ello quien elabora el discurso testimonio no es por lo regular una persona vieja, porque no está recreando recuerdos antiguos. Son inmediatos y presentes para justificar el futuro, o mejor para edificarlo. Por eso el recuerdo sólo puede ser individual aunque pueda pertenecer a un colectivo.

Recapitulamos entonces que es el futuro de estos recuerdos lo que más nos interesa subrayar. Se recupera la memoria no para mirar hacia el pasado como algo lejano y ausente, sino para mirarle como un ciclo que no se detiene en la evocación sino que continúa discurriendo pero que tampoco se posa en el presente en que se ejerce la acción de narrar, sino que se aleja hacia un futuro que es posible y cercano. Que es realizable y se convierte en la razón de hablar.

> Y principalmente quiero referirme, en el método de trabajo empleado, a eso: que después de transcribir y ordenar las grabaciones, este testimonio vuelve ahora a la clase trabajadora para que en conjunto: obreros, campesinos, amas de casa, todos, incluso la juventud y los intelectuales que quieren estar con nosotros, recojamos las experiencias, analicemos y notemos también los errores que hemos cometido en el *pasado*, para que, corrigiendo estos errores, nosotros podamos hacer mejores cosas en el *futuro*, orientarnos mejor, encaminarnos mejor a ver la realidad de nuestro país y crear nosotros mismos los instrumentos que hacen falta y mejorar nuestra lucha para liberarnos definitivamente del imperialismo e implantar el socialismo en Bolivia. Yo creo que éste es el principal objetivo de un trabajo como es este libro (Viezzer, 1980: 7-8, cursivas son mías).

Al apostar por un cambio de las relaciones sociales a partir de una estructura organizativa (ya sea un sindicato, una guerrilla, un partido político) se expone un ejemplo de lo que significa la lucha por una transformación, a pesar de que ésta se encuentra rodeada de atrocidades. La represión se manifiesta de formas diversas, y en ocasiones sutiles, pero por lo regular es brutal y salvajemente fuerte con el sólo objetivo de silenciar, de detener ese caminar que puede no sólo trastocar un orden establecido, sino también servir de ejemplo para otros más que pudiesen compartir esos anhelos. Por eso la difusión de la lucha es tan importante y por eso debe llegar a un público amplio y variado.

Domitila construye sus palabras montadas sobre un imaginario, ella apuesta a un futuro que no existe pero que es una construcción de lo real, de lo potencial, de lo edificable. Esta posibilidad del imaginario real no proviene de la inacción, se alimenta del compromiso, de la lucha y de la fuerza de no ser individual, sino de un colectivo que piensa y vive como ella misma. Es por eso que su ámbito del recuerdo no es el sueño o la fantasía, en éste habitan seres reales, no sólo sus familiares más cercanos como su padre, su esposo, sus hijos o sus hermanas, también conviven con ella otros militantes políticos, los vivos y los muertos, los que comparten las mismas aspiraciones, los compañeros de lucha y esperanza.

> En cambio, si el Estado velara por el capital humano, lo primero que haría –y cuando nosotros un día vamos a estar en el poder yo pienso que se ha de hacer… (Chungara en Viezzer, 1980: 22).

> ¿Por qué vamos a permitir que unos cuantos se beneficien de todos los recursos que hay en Bolivia y nosotros nos quedemos eternamente trabajando como bestias, sin tener *aspiraciones mayores*, sin poder prever *mejor futuro* para nuestros hijos? ¿Cómo no vamos querer aspirar a mejores cosas si lo que enriquece a nuestro país es producto de nuestro sacrificio? (Chungara en Viezzer, 1980: 37, cursivas mías).

> –Valor, compañero… nuestra lucha es grande… ¡tan grande!… No hay que desmayar. Hay que tener fe en nuestro futuro (Chungara en Viezzer, 1980: 118).

El potencial liberador que se aprecia en estas frases también tiene esa posibilidad atemporal porque habla de cambio, de aspiraciones y sobre todo de futuro. Es en este tipo de narración donde se amarran los tiempos. Entre el futuro y el pasado encontraremos un presente que puede ser más breve o más intenso dependiendo de la acción que se le imprima.

Atando los tiempos

Una pregunta que queda flotando es si el diálogo es una condición para el testimonio. Es cierto que existe una conversación previa y que se establece un intercambio de ideas, pero re-crearlas no es el objetivo. No es una reciprocidad de ideas en el sentido literal de la expresión; es, como señala Beverly, una mutua complicidad donde las dos partes que juegan un juego, cuyas reglas se van construyendo en la relación establecida entre la intelectual y la militante. Su resultado es un relato que al trasladar las barreras disciplinarias se apropia de cierta forma de conocimiento y lo vuelve asequible a un conjunto mucho más amplio que el ámbito cercano, aunque para quien narra ese sea su horizonte, traspasa el objetivo inicial y se coloca muy por encima de otro tipo de trabajos que valoran la misma realidad, la misma situación, los mismos sujetos porque ésta es una autovaloración, una recreación de mí misma como sujeto social que interpela a las relaciones de poder y apuesta por el cambio. Es un relato discontinuo porque parte del presente, rememora el pasado y recrea el futuro.

Es entonces un sujeto social que no esconde su posición política ni sus aspiraciones, que no teme nombrar por su nombre y apellido no solo a los personajes políticos responsables de la represión, el asesinato, el descalabro económico y político sino que también nombra su proyecto, sus aspiraciones, sus posibilidades, sus seres y camaradas queridos presentes y ausentes, cercanos y lejanos, visibles e invisibles.

La comunidad a la que Domitila pertenece es el núcleo que da forma a la unidad. En relación con su ya clásica pregunta de si pueden los subalternos hablar, Gayatri Spivak afirma un aspecto relevante sobre la cuestión política y la identidad con la que coincidimos, ya que "La conciencia de

clase permanece con el sentimiento de comunidad que pertenece a lazos políticos y organizaciones políticas, no a esos otros sentimientos de comunidad cuyo modelo estructural es la familia" (Spivak, 2003: 311-312). Conocer a esta mujer de las minas de Bolivia quizá hubiera llevado a otras conclusiones a Spivak: "Y la mujer subalterna continuará siendo tan muda como siempre"[5] (2003: 339).

Esta es otra de las razones por las que el libro es vigente, el lector actual, al terminar de pasar las páginas, no se queda con la idea de que la narración que acaba de escuchar pertenece al pasado, busca información que le conduzca a saber qué pasó después. El fin de lectura no lleva al fin de la historia, se desea saber más, crece una curiosidad por ese futuro, por ese proyecto, por esas mujeres que identificadas con los mineros fueron parte integral de una lucha.

Concluimos, así, con la siguiente frase que encierra grandes significaciones de lo que hemos venido hablando, pero que incorpora, en la década de los setenta del siglo pasado, una reflexión de género no presente en los discursos políticos imperantes en la época, una muestra más de la clarividencia de Domitila.

> Lo importante, para nosotras, es la participación del compañero y de la compañera en conjunto. Sólo así podremos lograr un tiempo mejor, gente mejor y más felicidad para todos. Porque si la mujer va a seguir ocupándose solamente del hogar y permaneciendo ignorante de las otras cosas de nuestra realidad, nunca vamos a tener ciudadanos que puedan dirigir a nuestra patria. Porque la formación empieza desde la cuna. Y si pensamos en el papel primordial que juega la mujer como madre que tiene que forjar a los futuros ciudadanos, entonces, si no está capacitada, ella va a forjar solamente ciudadanos mediocres, fáciles de ser manejados por el capitalista, por el patrón. Pero si ya está politizada, si ya tiene formación, desde la cuna forma a sus hijos con otras ideas y los hijos ya van a ser otra cosa (Chungara en Viezzer, 1980: 30).

5 Una cita más: "Entre patriarcado e imperialismo, constitución del sujeto y formación del objeto, desaparece la figura de la mujer, no dentro de una nada prístina, sino dentro de un violento ir y venir que es la figuración desplazada de la "mujer del tercer mundo" atrapada entre la tradición y la modernización" (Spivak, 2003: 356).

Bibliografía

Beverley, John
1987 "Anatomía del testimonio" en: *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana*, año XIII, núm 25, Lima, pp. 7-16.
Ginzburg, Carlo
1999 *El queso y los gusanos. El cosmos según un molinero del siglo XVI.* Barcelona: Muchnik editores.
Ricoeur, Paul
2010 [2004]. *La memoria, la historia, el olvido.* Buenos Aires: FCE, 2a. edición.
Prada Oropeza, Renato
2001 *El discurso-testimonio y otros ensayos.* México DF: UNAM.
Spivak, Gayatri Chakravorty
2003 [1988]. "¿Puede hablar el subalterno?" en: *Revista colombiana de antropología*, volumen 39, enero-diciembre 2003, pp. 297-304.
Viezzer, Moema
1978 *Si me permiten hablar… Testimonio de Domitila, una mujer de las minas de Bolivia.* México DF: Siglo XXI editores.
White, Hayden
1992 *El contenido de la forma. Narrativa, discurso y representación histórica.* Barcelona: Ediciones Paidós.

Umbrales 24, 2013, pp. 155-171

Recuerdos del presente. *La casa de los conejos*. Una mirada lateral a la experiencia de la militancia y la violencia política en Argentina

Gilda Waldman M.[1]

Resumen

Este texto analiza en términos generales la persistencia del pasado en Argentina, un asunto todavía inconcluso cuyas heridas siguen provocando interrogantes. Uno de los temas que está siendo objeto de análisis y reinterpretaciones es el de la militancia política, sobre el que recientemente se ha producido una gran bibliografía en diferentes registros. Este artículo se enfoca en uno de los libros recientes al respecto: La casa de los conejos, *novela de Laura Alcoba.*

Palabras clave: *Argentina, pasado, memoria y narrativa, militancia política, Laura Alcoba.*

Abstract

In general terms, this article analyzes the persistence of the past in Argentina, a topic still unfinished which inner injuries keep arising questions. One of the themes that's still object of analysis and reinterpretations is political activism, upon which a wide bibliography has been produced in different ranges. This article is focused on one of the books regarding the issue: La casa de los conejos, *a novel by Laura Alcoba.*

Keywords: *Argentina, past, memory and narrative, political activism, Laura Alcoba.*

1 Profesora titular de la licenciatura en sociología y del posgrado en Estudios Políticos y Sociales de la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales (FCPyS) de la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM). Investigadora nacional por el Sistema Nacional de Investigadores (SNI) de México. Trabaja desde las intersecciones de la literatura, la historia y la sociología, sus líneas de investigación son: memoria y testimonio, subjetividad, narrativa y militancia política en Chile y Argentina.

El 24 de marzo de 2011, a treinta y cinco años del golpe militar en Argentina, miles de personas salieron a las calles de Buenos Aires para rememorar uno de los más dolorosos episodios históricos del país, que dejó –entre otros resultados– treinta mil desaparecidos (en trescientos cuarenta centros clandestinos de detención) y alrededor de cuatrocientos bebés secuestrados. Organismos humanitarios y de derechos humanos, organizaciones sociales y políticas, Madres y Abuelas de Plaza de Mayo, Familiares de Desaparecidos y Detenidos, entre otros, marcharon una vez más portando banderas con los rostros de los desaparecidos, reclamando por la restitución de la identidad de los niños robados por los represores, y exigiendo juicio y castigo para los cientos de acusados que aún siguen libres. Conmemoraciones similares se realizaron en diversas ciudades del país, entre ellas La Plata.

Por otra parte, a finales de febrero del año 2011 comenzó el juicio en contra de los ex dictadores Jorge Rafael Videla y Reynaldo Bignone por el plan sistemático ideado durante la dictadura militar de sustraer, ocultar y sustituir su identidad a menores, un delito de lesa humanidad que no tiene antecedentes en ningún régimen dictatorial previo (juicio que culminó con una sentencia histórica). Entre los treinta y cuatro casos que se han sometido a juicio se encuentra el de la nieta de María Isabel Chorobik de Mariani, una de las fundadoras de "Abuelas de Plaza de Mayo" y presidenta del organismo de 1977 a 1989.

En una audiencia anticipada –realizada en octubre del 2010 por razones de salud– María Isabel Chorobik aseguró que su nieta Clara Anahí –secuestrada el 24 de noviembre de 1976 en La Plata en un violento operativo a una casa de la calle 30, en el que fue asesinada su nuera Diana Teruggi junto con otros cuatro militantes de la organización Montoneros– habría sido entregada a Ernestina Herrera de Noble, una poderosa empresaria, directora del periódico Clarín –el más importante de Argentina– y presidenta de un emporio editorial y mediático.

A su vez, casi a fines del año 2008, se encontró, en lo que fuera uno de los centros clandestinos de detención en la ciudad de La Plata, más de diez mil fragmentos de huesos calcinados. Los restos se encontraban en dependencias policiales utilizadas como centros clandestinos durante la última dictadura

militar (1976-1983). En el sitio fue hallado también un paredón con cerca de doscientos impactos de bala, posiblemente utilizado para fusilamientos. A raíz de este macabro hallazgo, el pasado volvió a hacerse presente en la sociedad argentina, evidenciando que los crímenes cometidos durante el régimen militar no están aún cabalmente esclarecidos.

Lo anterior constituye una demostración de que en Argentina el pasado reciente es, todavía, un tema inconcluso que suscita interrogantes y cuyos efectos siguen vigentes. Las heridas del pasado siguen estando presentes en la lucha de las Abuelas de Plaza de Mayo por recuperar a sus nietos y en el esfuerzo para que los niños secuestrados recuperen su identidad; el pasado no resuelto sigue presente cuando todavía se siguen discutiendo medidas reparatorias para las víctimas, e incluso el tema de las desapariciones vuelve a colocarse en el centro del debate cuando en 2006, Julio López, un testigo del juicio que se estaba realizando en La Plata en contra del represor Miguel Etchecolatz, desapareció misteriosamente sin dejar rastros.

La historia reciente de Argentina, y en particular el período dictatorial, sigue estando presente en debates diversos sobre la "historia del tiempo presente" (Franco y Levín, 2007), en investigaciones periodísticas, en nuevas líneas de investigación e interpretación desde diversos abordajes, en películas y documentales, en la publicación permanente de narrativas vivenciales como biografías y autobiografías y, ciertamente, a través de la ficción literaria que, mediante distintos registros narrativos, matices y exploraciones de los discursos de la memoria, ha dado cuenta de la realidad reciente del país, abordando incluso en fechas recientes temáticas tan dolorosas como el secuestro de bebés (Osorio, 2006).

Una de las dimensiones más extendidas e interesantes en esta "obsesión memorialística" (Huyssen, 2002) se refiere a la recuperación, desde distintas vertientes del tema de la militancia política –y más allá de las consideraciones sobre la desviación militarista o el binomio héroe/traidor–, sea en términos de reconstrucción de la historia de las principales organizaciones político armadas como también en términos de la publicación de testimonios, memorias, biografías y autobiografías. Ello se produce, paradójicamente, en una sociedad que al igual que el resto de los países latinoamericanos se encuentra inserta en un tiempo de desactivación del espacio de lo público traducido

en apatía política, des-ciudadanización, fragmentación social, predominio de una cultura individualista y competitiva, presentismo y desencanto con las utopías de largo plazo.

Es paradójico que sigan siendo un tema de reflexión permanente en Argentina en un momento de liderazgos personalizados, carencia de proyectos políticos a futuro, desdibujamiento de las fronteras ideológicas tradicionales que rigieron al espectro político del siglo XX y debilitamiento del potencial movilizador de los grandes mitos políticos, la década de los sesenta y los setenta –con sus anhelos de renovación social y cultural inscritos en la posibilidad del surgimiento de una sociedad más justa–. Quizá como efecto del desencanto con una democracia en la que siguen persistiendo pobreza y desigualdad, o como posibilidad de recuperar formas de solidaridad, comunidad y pertenencia hoy perdidas. Como señala Hugo Vezetti:

> El relativo cierre de ese horizonte futuro ha desplazado el fiel de la balanza en la conciencia temporal hacia el pasado: bajo la forma de la alucinación (son las mismas luchas), de la nostalgia o de la idealización heroica (que puede llegar hasta la banalización mediática), de la incertidumbre autocrítica o la manipulación política. Pero también se han abierto nuevas posibilidades de interrogar las condiciones, las responsabilidades y las consecuencias de la opción estratégica por la guerra revolucionaria (2009: 127).

Ciertamente, el interés por el relato de la militancia política en lo que se ha denominado la "izquierda revolucionaria" (Palieraki, 2008; Ollier, 1998), en particular en el caso argentino, ha sido re-escrito sucesivamente, no necesariamente de manera lineal, sino arqueológicamente entretejida en tiempos distintos. Si Mario Benedetti tituló a uno de sus libros de poesía *El olvido está lleno de memoria* (Benedetti, 1995), sabemos que de manera correlativa la memoria no es ajena, de ninguna manera, al olvido. Memoria y olvido se juegan, así, en un frágil equilibrio de fuerzas ligado a los cambiantes sentidos e interpretaciones del pasado que siempre, en última instancia, arrancan del presente.

La memoria, que alude también al "*proceso de construcción simbólica y elaboración de sentidos sobre el pasado*" (Franco y Levín, 2007: 40) no sería –en sentido estricto– un reflejo exacto o total de los acontecimientos vividos

sino, en primera instancia, una representación interpretativa de los mismos –selectiva, discontinua, arbitraria y fragmentaria–, cuyos códigos se expresarían de manera narrativa y, en consecuencia, tendría un carácter relativamente ficcional. Al mismo tiempo, la memoria es histórica, transformándose según los espacios y los tiempos. En palabras de Elizabeth Jelin: "*Los cambios en escenarios políticos, la entrada de nuevos actores sociales y las mudanzas en las sensibilidades sociales inevitablemente implican transformaciones de los sentidos del pasado*" (Jelin, 2001: 89). En este sentido, no existiría una sola memoria, sino interpretaciones plurales, diversas, simultáneas y en ocasiones contradictorias, en las que se juegan disputas, conflictos y luchas en torno a cómo procesar y re-interpretar el pasado.

De este modo, la comprensión de la memoria en tanto "*un proceso abierto de reinterpretación del pasado que deshace y rehace sus nudos para que se ensayen de nuevo sucesos y comprensiones… (remeciendo) el dato estático del pasado con nuevas significaciones sin clausurar que ponen su recuerdo a trabajar, llevando comienzos y finales a re-escribir nuevas hipótesis y conjeturas para desmontar con ellas el cierre explicativo de las totalidades demasiado seguras de sí mismas*" (Richard, 1998: 29) permite asumir que no existe "una" verdad histórica que dé cuenta definitiva de procesos que pueden ser interpretados de diversas maneras.

En este sentido, la reapertura de los debates sobre el pasado en un gran número de países, así como la irrupción de memorias diversas y hasta cierto momento marginadas del ámbito público, ha evidenciado que no existen "verdades históricas" monolíticas ni tampoco una memoria colectiva que aglutine los recuerdos de toda la sociedad, sino que más bien coexisten memorias parciales e incluso antagónicas, aunque en cierto momento alguna de ellas aspire a ser hegemónica (Jelin, 2001). Lo anterior se traduce en "batallas por la memoria", en las que "*se enfrentan múltiples actores sociales y políticos que van estructurando relatos del pasado y, en el proceso de hacerlo, expresan también sus proyectos y expectativas políticas hacia el futuro*" (Jelin, 2001: 43-44).

Lo anterior explica que, en relación al tema de la militancia política "*hubo diversos pasados, recuperados desde diversos horizontes y proyectos, en un presente que cambia*" (Vezzetti, 2009: 101). En un primer momento, luego del retorno a la democracia en 1983, la narrativa sobre el pasado reciente se enmarcó en una atmósfera político-cultural que exigía que nunca más

se repitieran las atrocidades cometidas durante el período dictatorial. Ello se plasmó, precisamente, en el Informe de la Comisión Nacional sobre la Desaparición de Personas titulado *Nunca Más*, (CONADEP, 1985) el cual, elaborado principalmente a partir de testimonios de las víctimas, sus familiares, testigos, e incluso algunos pocos represores (Crenzel, 2008), privilegiaba la identidad de los desaparecidos en tanto víctimas de una maquinaria estatal represiva, despolitizando su carácter de militantes de organizaciones pertenecientes a la izquierda revolucionaria.

En este sentido, la narrativa dominante –bajo el impacto de la atroz realidad de las desapariciones y en el entorno de una transición democrática concebida como una etapa de recuperación de una democracia perdida– se centró en torno a la violación de los derechos humanos de las víctimas. Sin embargo, no puede dejar de señalarse que aun en tiempos del régimen militar salió a la luz uno de los grandes relatos sobre la dictadura y sus crímenes: *Recuerdos de la muerte* (Bonasso, 1984), libro que no sólo se refiere a los centros clandestinos de tortura sino también, a través de testimonios de sobrevivientes, a la figura del militante montonero.

Fue a mediados de la década de 1990 que el tema de la militancia política se insertó en la memoria social, después de que la corrupción y la crisis ética del menemismo –que apuntó a la impunidad y al olvido– se tradujeron en un repliegue de la memoria hacia el espacio privado. La exposición pública del discurso autocrítico del entonces Jefe del Ejército, Martín Balza, reconociendo los crímenes cometidos por las Fuerzas Armadas, así como las confesiones del capitán Adolfo Scilingo sobre las formas en que eran asesinados los secuestrados alentaron nuevos debates sobre el terror estatal.

Pero también en 1996, en la conmemoración del vigésimo aniversario del golpe militar, la aparición de la organización H.I.J.O.S. favoreció la emergencia de debates sobre la militancia de los años sesenta y setenta. Una nueva generación que llegaba a la adultez reivindicaba el carácter político de las luchas de sus padres y se preguntaba: ¿cuáles fueron las experiencias de subjetivación política de sus padres?, ¿cómo eran sus rostros, sus voces?, ¿qué tensiones, qué contradicciones los recorrían?

Ciertamente, las fracturas políticas y económicas del 2001 reforzaron el retorno de la memoria. Desarticuladas las coordenadas sociales y la narrativa

de la nación, insuficientes ya los discursos históricos oficiales, evidenciado el fracaso de la política (a través del grito "¡Qué se vayan todos!"), los ojos comenzaron a volverse hacia la movilización política de los años sesenta y setenta y hacia su pasión revolucionaria.

Sin duda, el gobierno de Néstor Kirchner abrió también la puerta a la memoria militante al colocar en el escenario público a miembros de esa generación, a la cual él se sentía perteneciente y con cuyos ideales personalmente se sentía ligado. Desde las más diversas miradas se comenzó entonces a abordar la militancia política de las víctimas de la dictadura. La historiografía jugó, en este sentido, un papel esencial (Pittaluga, 2007; Carnovale, 2005, 2008).

A ello se puede sumar ensayos o investigaciones periodísticas que tuvieron como objetivo reconstruir la historia y política de las organizaciones de la izquierda revolucionaria así como las biografías de algunos de sus principales dirigentes. Entre los textos más significativos al respecto puede citarse *Soldados de Perón* (Gillespi, 1987); *Todo o nada* (Seoane, 1991); *Montoneros. Final de cuentas*, (Gasparini, 1988); *Galimberti* (Larraquy y Caballeros, 2003); *Montoneros: el mito de sus doce fundadores* (Lanusse, 2005); *La Montonera. Biografía de Norma Arrostito* (Saidón, 2005); *Hombres y mujeres del PRT-ERP. De Tucumán a La Tablada* (Mattini, 2003); *Fuimos soldados. Historia secreta de la contraofensiva montonera* (Larraquy, 2006); *Monte Chingolo* (Plis-Sterenberg, 2003), entre otros.

Pero, sin duda, fue la producción discursiva testimonial de los participantes directos –militantes y sobrevivientes de los campos de concentración y centros de detención clandestinos– una de las formas privilegiadas de reconstruir la experiencia militante. En esta línea, el texto más representativo es *La Voluntad* (Caparrós y Anguita, 1997-1998), que recogía los testimonios directos de la experiencia militante en términos de su pertenencia a núcleos ideológicos.

En este libro los militantes recuperaban identidad y subjetividad, privilegiándose el hecho de su compromiso político y el riesgo, asociada a ella a partir de una decisión propia que los había conducido a la acción política y a un trágico final. Hugo Vezzetti señala:

> Las memorias de la militancia que se abrieron en los noventa establecieron el molde de una recuperación personal, a menudo idealizada, que hablaba de aventuras e ilusiones juveniles… una experiencia que desbordaba la acción política y en la que se ha evocado, a menudo con inocultable nostalgia, un modo de vida, los afectos, las amistades y las costumbres. (Pero) la militancia parecía reducida a las virtudes privadas, de un modo que destacaba la vida y eludía las prácticas, sobre todo el peso de la organización (2009: 101).

A *La Voluntad* se pueden agregar los testimonios de mujeres militantes recogidos por Marta Diana (1996) y el relato entretejido de cinco mujeres supervivientes de la ESMA en una larga conversación (Varias autoras, 2006). De igual modo, se pueden agregar ensayos históricos autocríticos (Calveiro, 2005) o exploraciones sobre las complejidades entre militancia y moral combatiente (Longoni, 2007; Hecker, 1996).

Pero también, "paralelamente, empieza a desarrollarse la literatura de los que podríamos llamar los testigos, aunque quizá les convenga mejor la palabra inglesa bystanders, que designa al testigo-observador más que al testigo-participante; niños o como mucho adolescentes cuando aquel fatídico 24 de marzo de 1976, demasiado jóvenes para la militancia y mucho más para la guerrilla" (Gamerro, 2010).

Es en esta línea que se ubica la reciente publicación *La casa de los conejos* (2008), un libro en el que su autora, Laura Alcoba, una escritora argentina residente en París desde 1979, traza con una voz narrativa infantil su propia historia: la de la niña de siete años, hija de un militante montonero –preso durante el período que abarca el relato– que se va a vivir clandestinamente durante algunos meses de comienzos de 1976 con su madre, también militante de la misma organización, a la casa donde funcionaba la imprenta clandestina de la organización político-militar Montoneros, en la ciudad de La Plata, encubierta bajo la fachada de un criadero de conejos, y que fuera destruida el 24 de noviembre en un violento operativo militar en que fueron asesinados siete montoneros y una bebé, Clara Anahí, fue secuestrada –presumiblemente la nieta de María Isabel Chorobik de Mariani.

¿Testimonio o ficción? si bien el material del libro es autobiográfico, no se trata de un testimonio, aunque las fronteras entre ambos se confundan.

La casa de los conejos es, más bien, una reconstrucción ficcional. Reconstruir la mirada de la niña sólo se puede hacer a través de estrategias narrativas, las que le dan una densidad literaria particular a lo testimonial-autobiográfico. Ciertamente, aunque la raíz del libro sea autobiográfica, éste ya no puede ser leído como una auto-representación dotada de una identidad estable sino como un territorio discursivo en el que se intenta articular y recuperar a un yo fragmentado y múltiple. Si, a la vez, la identidad se sustenta en la más subjetiva de las experiencias interiores, la memoria, la cual es "*tramposa*, *selectiva*, *parcial (cuyos) vacíos*, *por lo general deliberados*, *los rellena la imaginación*" (Vargas Llosa, citado por Piña, 1986) y, dado que el pasado no se puede reconstruir fielmente y menos en su totalidad (ni siquiera con la más detallada cronología), la autobiografía no puede ser entendida como una escritura espontánea, fiel a la memoria que la sustenta, ni como reflejo fiel de la experiencia pasada, sino como una interpretación parcial de una vida en la que el espesor del tiempo juega un papel en la construcción del recuerdo.

Si, al mismo tiempo, la identidad se construye a través de la narración y, siguiendo a Edmond Jabés, "*nuestra identidad es un proceso de ficcionalización*" (Arfuch, 2007: 25), la imagen que aparece en el espejo de la escritura autobiográfica no es real sino una máscara discursiva.

En esta línea, y asumiendo también la creciente intersección narrativa entre realidad y ficción, el relato autobiográfico es, antes que nada, una construcción subjetiva del pasado, es decir, una estrategia de auto-representación elaborada "a posteriori" –y mediada por el lenguaje– en la cual quien escribe plantea una relación imaginaria con su pasado, intentando poner orden en el caos de lo vivencial para darle significación, desde el presente, a su trayectoria existencial. Así, toda autobiografía, en tanto estrategia de representación, se pone en contacto con un yo que se sabe esquivo, que juega entre "*presencia y ausencia: lo que muestra*, *lo que calla*, *lo que insinúa*" (Arfuch, 2007: 150), constituyendo, por tanto, "un" relato entre otros posibles, aunque provengan de la misma voz.

Por lo tanto, el relato de una vida será un discurso interpretativo conformado desde una perspectiva particular a través del montaje de fragmentos y omisiones. Armado con retazos de la infancia plasmados como instantáneas fotográficas, el relato autobiográfico de Laura Alcoba necesitó

más de treinta años para que, en palabras, pudiera expresar cómo sus días infantiles se vieron cruzados por la violencia política que recorrió Argentina entre 1976 y 1983. Escrito desde el punto de vista del superviviente, aquella "*figura que contiene un plus de vida que lo hace permanecer después de la catástrofe para poder contar lo que ocurrió*" (Domínguez, 2008: 288) y que al mismo tiempo recupera *las voces de los agraviados y forzando la "reaparición" de lo que se pretendía desaparecido*" (Calveiro, 2008: 221-222), sólo ella puede contar la historia de esa casa, pues todos, salvo ella misma, su madre y quien los delató, están muertos.

Las estrategias narrativas de *La casa de los conejos* están construidas a través de capítulos-fragmentos muy pequeños, que parecen como instantáneas de un álbum de fotos. El álbum de *La casa de los conejos* comienza con la fotografía nítida de la voz en primera persona de la autora-narradora ya adulta, dirigiéndose a Diana Terrugi, la militante de Montoneros responsable de la imprenta –y madre de Clara Anahí– y finaliza con otra fotografía igualmente nítida en la que la misma autora-narradora resume de manera escueta el destino de los personajes; entre ambas fotografías el álbum se desgrana en un alud de escenas borrosas y casi inconexas, como lo es la memoria misma: fragmentaria, selectiva, carente de un orden cronológico lineal.

Como señala Susan Sontag, la fotografía es una manera de mirar, no la mirada misma; ninguna fotografía calca la realidad tal cual es, sino que está siempre mediada en un encuadre, un ángulo y una luminosidad específica (Sontag, 2006). También es una manera de poner distancia, como lo es la ficción en el caso de *La casa de los conejos*, autobiografía construida como un álbum desde la pérdida, desde la ausencia. Finalmente, "*toda identidad autobiográfica no es un producto acabado, sino incierto y precario porque se ha elaborado sobre la pérdida. Escribir no es recuperar la vida sino constatar su disolución en un extenso e inquietante territorio de olvido*" (Fernández Prieto, 2004: 21).

El relato está estructurado desde una doble mirada. Por una parte, escrita desde un presente, una voz autoral adulta –que a su vez figura como personaje– inicia y cierra el texto. Desde el comienzo, un "yo" en primera persona se dirige a Diana Teruggi, la responsable de la imprenta clandestina y madre de Clara Anahí. "*Te preguntarás, Diana, por qué dejé pasar tanto tiempo sin contar esta historia. Me había prometido hacerlo un día, y más de una vez*

terminé diciéndome que aún no era el momento. (…) Debía esperar a quedarme sola, o casi. Esperar a que los pocos sobrevivientes ya no fueran de este o esperar más todavía para atreverme a evocar ese breve retazo de infancia argentina sin temor de sus miradas… Y luego, un día, ya no pude tolerar la idea […] (Alcoba, 2008: 11). La superviviente le cuenta a su recuerdo de una mujer muerta el por qué de su relato, y esa advertencia inaugura a éste como un ajuste de cuentas con el pasado, en el cual cobra significación el resto de la ficción narrativa. "[…] *si al fin hago un esfuerzo de memoria para hablar de la Argentina de los Montoneros, de la dictadura y del terror, desde la altura de la niña que fui, no es tanto por recordar como por ver si consigo, al cabo, de una vez, olvidar un poco*" (Alcoba, 2008: 12).

En el epílogo, también una voz adulta –a través de documentos y testimonios– cuenta el destino de los personajes: la salida clandestina de la madre y posteriormente la de la niña, y el violento enfrentamiento en que son asesinados los habitantes de la casa y otros militantes de Montoneros. "*En la parte de atrás de la casa, allí donde se encontraban los conejos y la imprenta, no quedan sino ruinas de lo que yo había conocido. Ruinas y escombros. Nada más*" (Alcoba, 2008: 128). Entre ambos, la voz infantil, ubicada en un espacio y un tiempo –"*La Plata, Argentina, 1975*" – (Alcoba, 2008: 13) reconstruye, desde la subjetividad más íntima, tanto el clima de violencia, angustia y miedo propio del horror dictatorial, como la vida cotidiana de un grupo de militantes montoneros agobiados por las presiones y peligros de su inminente derrota, en la que coinciden la limpieza de las armas y las muñecas, el pan untado con dulce de leche y la construcción de la imprenta clandestina, la vida escolar y las noticias del desaparecimiento de grupos enteros de militantes.

La distancia que imprime la voz infantil de la niña no privilegia los hechos involucrados en la represión militar y en la resistencia –permeada de presiones y peligros– de quienes se oponían radicalmente a ella, sino el mundo simbólico de violencia y reclusión de una sociedad en la cual el miedo se apoderaba, paulatinamente, de la cotidianidad. La brutalidad de los hechos se vuelve aun más intensa desde la mirada infantil, ingenua e incisiva, para dar cuenta de una historia personal y a la vez generacional. Esta toma de distancia impide que la narración adquiera un carácter ideológico,

explicativo o moral. El lector puede interpretar o valorar a su arbitrio lo acontecido.

A través de una narración centrada en los hechos y carente de explicaciones, el dramático relato sobre la Argentina de los años setenta se desenvuelve desde las vivencias privadas de la intimidad. Relatada desde la contemporaneidad de los hechos, la mirada infantil, nunca quieta, se contrapone con las múltiples voces de los adultos: la madre, Diana –con quien mantiene una estrecha relación–, la vecina, que aparece como un escape al clima que impera en la casa; y el ingeniero, el inventor del sofisticado mecanismo que mantiene oculta a la imprenta lejos de cualquier ojo inquisidor tras la fachada de un criadero de conejos.

Desde el silencio obligado y la clandestinidad (traducida en el constante cambio de domicilios, la utilización de documentación falsa, la pérdida del apellido, la visita esporádica a su padre en la cárcel, los encuentros a escondidas en una plaza con sus abuelos), la niña que narra se asoma, perpleja y vulnerable, a un mundo que no comprende cabalmente, pero en el que debe asumir responsabilidades adultas: "*Todo el mundo dice que hablo y razono como una persona mayor*" (Alcoba, 2008: 17). La pequeña debe comportarse (casi) como una militante: mantener el secreto de lo que verdaderamente pasa en el lugar ("*Del altillo secreto que hay en el cielorraso no voy a decir nada, prometido. Ni a los hombres que pueden venir y hacer preguntas, ni siquiera a los abuelos*") (Idem: 16), conocer las reglas de seguridad ("*Lo más importante entonces es no detenerse. La policía podría llegar para ver qué pasa*") (Idem: 21), manejar el secreto ("*Yo he comprendido y voy a obedecer. No voy a decir nada. Ni aunque vengan también a casa y me hagan daño. Ni aunque me retuerzan el brazo o me quemen con la plancha. Ni aunque me claven clavito en las rodillas. Yo, yo he comprendido hasta qué punto callar es importante*") (Idem: 18*)* o servirse de sus ojos y oídos infantiles para verificar que nadie sospechoso esté cerca ("*Casi siempre, soy yo la que se vuelve a mirar hacia atrás. Resulta más natural que un niño pare, dé media vuelta y desande sus propios pasos; en un adulto, en cambio, este comportamiento podría considerarse sospechoso*") (Idem: 24).

En ocasiones, la niña comete algunos errores que ponen en peligro a la organización. Pero es precisamente a través de esta voz en la clandestinidad que la escritura se hace cargo de lo indecible, de lo no dicho. Al igual que el

criadero de conejos oculta la imprenta clandestina de Montoneros –mostrar es la mejor manera de encubrir– lo invisible aparece tras lo visible. La obviedad de lo que se evidencia, que sirve para nombrar lo que se enmascara; sirve como mecanismo estratégico poner a la autora, a la narradora y al propio personaje de cara a una verdad que había estado desnuda todo el tiempo, sin ser percibida. "*El embute estará mejor guardado si los medios para ponerlo en funcionamiento quedan a la vista de cualquiera. ¿Genial, no? La idea se me ocurrió mientras leía un cuento de Edgar Allan Poe: nada esconde mejor que la evidencia excesiva Mi cuento preferido es* La carta robada" (Idem: 56-57).

Así como el cuento de Poe gira en torno a una "evidencia excesiva", lo que ocurriría en "la casa de los conejos" estaba contenido ya en el cuento: "*El hombre que permitió a los militares identificar la casa fue el mismo que construyó la imprenta clandestina… Sobrevolaron con él, en helicóptero, toda la ciudad. Ese hombre no conocía la dirección, puede ser, pero tenía el plano en la cabeza, conocía perfectamente el diseño y la construcción, conocía hasta los materiales de que estaba hecha. Pudo reconocerla perfectamente*" (Idem: 13).

Aunque la experiencia referencial del relato autobiográfico fue vivida en español, el texto fue escrito originalmente en francés, una lengua aprendida en el exilio. Tanto la lejanía con el espacio geográfico original en el que transcurren los hechos como la escritura en un idioma que no es el propio le permite a la autora tomar distancia para contar una historia que, si bien es la suya, es abordada como si fuera la de otro. El filtro lingüístico permite, entonces, convertir una historia personal y dolorosa en una ficción en la que los juicios de valor quedan suspendidos. El "gatillo" que dispara el torrente de los recuerdos es, para Laura Alcoba, haber regresado a La Plata en 2003 y visitar "la casa de los conejos". He ahí una de las paradojas: encontrarse viva en Argentina y haber vuelto por primera vez, con su hija, a un lugar donde una madre y una hija habían sido separadas. "*Voy a evocar al fin toda aquella locura argentina, todos aquellos seres arrebatados por la violencia. Me he decidido, porque muy a menudo pienso en los muertos, pero también porque ahora sé que no hay que olvidarse de los vivos*" (Alcoba, 2008: 12).

Lo que fuera "la casa de los conejos" está convertida actualmente en un museo de la memoria. La única persona que puede contar la historia de esa casa, por lo menos durante los meses que vivió allí, es Laura Alcoba. Todos, salvo

ella, su madre y quien los delató, están muertos y una bebé fue secuestrada. Relatada desde su particular punto de vista y tomando en consideración que nadie más sobrevivió la interrogante que atraviesa todo el texto es: "¿por qué algunos han muerto y yo no?". La respuesta es: "el azar", palabra ideada en un juego de crucigramas y que resulta ser "la más adecuada ya que se había formado sola, por azar". Pero escrita inicialmente con faltas de ortografía ("asar"), incluso su corrección ("Izabel") se entreteje con los otros vocablos del crucigrama: "Videla", "dar", "muerte", "arte". Se trata de una metáfora pertinente para el azar de la sobrevivencia y de la escritura de este libro. ¿Cómo vivir después de esa historia? ¿Cómo aceptar el azar de haber sobrevivido?

Los análisis sobre la experiencia militante, incluso en sus versiones más críticas y autocríticas –revisando la historia sin dogmatismos ni silencios– (Caparrós, 2008; Vezzetti, 2009) son hoy parte importante del escenario cultural y político de la Argentina contemporánea, desbordando los huecos de la historia y la memoria. La abuela de Clara Anahí, María Isabel Chorobik de Mariani, continúa siendo un símbolo de la lucha de las Abuelas de Plaza de Mayo para recuperar a los niños secuestrados. Los rostros ocultos asumen un nuevo protagonismo.

Bibliografía

Alcoba, Laura
2008 *La casa de los conejos*. Buenos Aires: Edhasa.
Arfuch, Leonor
2007 *Crítica cultural entre política y poética*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
Benedetti, Mario
1995 *El olvido está lleno de memoria*. Buenos Aires: Sudamericana.
Bonasso, Miguel
1984 *Recuerdos de la muerte*. Buenos Aires: Bruguera.
Calveiro, Pilar
2005 *Política y/o violencia. Una aproximación a la guerrilla de los años 70*. Buenos Aires: Norma.

2008 "Testimonio y memoria en el relato histórico" en: Rodríguez, Ileana; Szurmuk, Mónica (eds.) *Memoria y ciudadanía*. Santiago de Chile: Cuarto Propio.

Caparrós, Martín

2008 *A quien corresponda*. Barcelona: Anagrama.

Caparrós, Martín; Anguita, Eduardo

1997-1998 *La voluntad. Una historia de la militancia revolucionaria en la Argentina*, tres volúmenes. Buenos Aires: Planeta.

Carnovale, Vera

2005 "'Jugarse al Cristo': mandatos y construcción identitaria en el partido revolucionario de los trabajadores-ejército revolucionario del pueblo (PRT-ERP)" en: *Entrepasados*, año XIV, núm. 28, diciembre.

2008 "Moral y disciplinamiento interno en el PRT-ERP", Nuevo Mundo Mundos Nuevos.

CONADEP

1985 *Informe de la Comisión Nacional sobre la Desaparición de Personas*. Buenos Aires: Editorial Universitaria.

Crenzel, Emilio

2008 *La historia política del Nunca Más. La memoria de las desapariciones en la Argentina*. Buenos Aires: Siglo XXI.

Diana, Marta

1996 *Mujeres guerrilleras*. Buenos Aires: Planeta.

Domínguez, Nora

2008 "Presencias póstumas: escrituras del tiempo, tiempos de escritura" en: Rodríguez, Ileana; Szurmuk, Mónica (eds.) *Memoria y ciudadanía*. Santiago de Chile: Cuarto Propio.

Gamerro, Carlos

2010 "Tierra de la memoria" en el diario *Página 12*, 11 de abril.

Gasparini, Juan

1988 *Montoneros: final de cuentas*. Buenos Aires: Puntosur.

Gillespie, Richard

1987 *Montoneros. Los soldados de Perón*. Buenos Aires: Grijalbo.

Hecker, Liliana
1996 *El fin de la historia*. Buenos Aires: Suma de Letras.
Huyssen, Andreas
2002 *En busca del futuro perdido. Cultura y memoria en tiempos de globalización*. México: Fondo de Cultura Económica.
Fernández Prieto, Celia
2004 "De qué hablamos cuando hablamos de autobiografía" en: *Quimera*, núm. 240, Madrid, febrero.
Franco, Marina; Levín, Florencia (comp.)
2007 *Historia reciente. Perspectivas y desafíos para un campo en construcción*. Buenos Aires: Paidós.
Jelin, Elizabeth
2001 *Los trabajos de la memoria*. Madrid: Siglo XXI.
Lanusse, Lucas
2005 *Montoneros, el mito de sus doce fundadores*. Buenos Aires: Vergara.
Larraquy, Marcelo
2006 *Fuimos soldados. Historia secreta de la contraofensiva montonera*. Buenos Aires: Aguilar.
Larraquy, Marcelo; Caballeros, Roberto
2003 *Galimberti. Crónica negra de la historia reciente argentina*. Buenos Aires: Norma.
Longoni, Ana
2007 *Traiciones. La figura del traidor en los relatos acerca de los sobrevivientes de la represión*. Buenos Aires: Norma.
Ollier, María Matilde
1998 *La creencia y la pasión. Privado, público y político en la izquierda revolucionaria*. Buenos Aires: Ariel.
Osorio, Elsa
2006 *A veinte años, Luz*. Buenos Aires: Planeta.
Palieraki, Eugenia
2008 "La opción por las armas. Nueva izquierda revolucionaria y violencia política en Chile (1965-1970)" en: *Polis*, núm. 19, Revista de la Universidad Bolivariana, Santiago de Chile.

Piña, Carlos
1986 *Sobre las historias de vida y su campo de validez en las ciencias sociales*. Documento de trabajo, núm. 319, Programa FLACSO, Santiago de Chile, octubre.
Plis-Sterenberg, Gustavo
2003 *Monte Chingolo*. Buenos Aires: Planeta.
Rodríguez, Ileana; Szurmuk, Mónica (eds.)
2008 *Memoria y ciudadanía*. Santiago de Chile: Cuarto Propio.
Saidon, Gabriela
2005 *La Montonera. Biografía de Norma Arrostito. Buenos Aires:* Sudamericana.
Seoane, María
1991 *Todo o nada*. Buenos Aires: Planeta.
Sontag, Susan
2006 *Sobre la fotografía*. México: Alfaguara.
Varias autoras
2006 *Ese infierno. Conversaciones de cinco mujeres sobrevivientes de la ESM*. Buenos Aires: Altamira.
Vezzetti, Hugo
2009 *Sobre la violencia revolucionaria. Memorias y olvidos*. Buenos Aires: Siglo XXI.

Umbrales 24, 2013, pp. 173-202

Modernidades alternativas: una discusión desde Bolivia[1]

Ivonne Farah[2] y Mauricio Gil[3]

Resumen

Este artículo discute la emergencia de numerosos enfoques sobre modernidades múltiples y modernidades alternativas, así como el debate entre estos enfoques siguiendo la línea argumental Norte/Sur. En la primera parte se hace un mapa de la discusión sobre modernidades múltiples como adaptaciones creativas, distinguiendo en su interior orientaciones más "pasivas" (Taylor y Lee, Eisenstadt) de otras más "activas" (Gaonkar), comparándolas a continuación con los enfoques sobre modernidades alternativas en el Sur: la modernidad entendida como autodeterminación (Chatterjee), la crítica de la colonialidad como el lado oscuro de la modernidad (Mignolo, Quijano, Dussel) y la búsqueda de una modernidad no capitalista (Echeverría). En la segunda parte, los autores analizan la propuesta boliviana del Vivir Bien y su potencialidad como horizonte de una modernidad alternativa no capitalista.

Palabras clave: *modernidades alternativas, Vivir Bien, modernidades múltiples.*

1 Este trabajo fue presentado en el XXVIII Congreso ALAS 2011, realizado en Recife, Brasil en septiembre de 2011, y una versión abreviada en el Foro Planetario: Modernidades alternativas: política, cultura y sociedad en América Latina y el Caribe, realizado en el marco del mismo congreso.

2 Ivonne Farah es economista, especialista en políticas sociales y analista socioeconómica. Es profesora-investigadora del Postgrado en Ciencias del Desarrollo (CIDES) de la Universidad Mayor de San Andrés (UMSA), institución de la que además fue directora de 2008 a 2012.

3 Mauricio Gil es doctor en Estudios Latinoamericanos por la UNAM y profesor-investigador del Postgrado en Ciencias del Desarrollo (CIDES) de la Universidad Mayor de San Andrés (UMSA).

Abstract

This article discusses the emergence of many approaches on multiple modernities and alternative modernities, as well as the debates between these approaches following a North/South argument line. In the first part the discussion on multiple modernities as creative adaptations is mapped establishing a difference between more "passive" (Taylor and Lee, Eisenstadt) and more "active" orientations (Gaonkar), which are compared with the approaches on alternative modernities in the South: modernity as self-determination (Chatterjee), critique of colonialism as the dark side of modernity (Mignolo, Quijano, Dussel), and the quest for a non-capitalist modernity (Echeverría). In the second part, the authors analyze the Bolivian proposal on Well Living (Vivir Bien) and its potential as a horizon for a non-capitalist alternative modernity.

Key words: *alternative modernities, Well Living, multiple modernities.*

Introducción

El mundo diverso de hoy ha puesto en cuestión lo que fue su comprensión dominante hasta hace pocas décadas atrás. La crisis del capitalismo y la crisis del neoliberalismo llegan a su centro global, al punto de poner a la deriva su mayor conquista civilizatoria: el estado social y protector de sus ciudadanos. A nivel global aflora un espíritu de época de realidades diversas y de relaciones más igualitarias y, en el debate de las ciencias sociales, se reconoce que el tiempo de hoy es un tiempo de presencias culturales diversas, de estructuras socioeconómicas heterogéneas y plurales, de principios civilizatorios múltiples. A ello contribuye la irresolución de los problemas y contradicciones de la modernidad capitalista desde sí misma,[4] que acaba deslegitimándose como espejo y concepto omniabarcante. También contribuye la creciente interculturalidad al interior de cada sociedad y el clima de conflictos potenciales que emergen en las diferentes zonas y en los procesos de América Latina y Bolivia.

En otras palabras, se está viniendo abajo la visión de un Occidente moderno como modo adecuado, único y universal de responder a las exigencias

4 Tanto en relación con sus mecanismos institucionales internos como en la realización de su propia definición, sin desconocer las contradicciones en las sociedades distintas o extrañas a las de "origen" de la modernidad (ver Echeverría, 2011).

de (re)constitución de la socialidad y de las instituciones socioeconómicas y políticas, y en particular de una "periferia" sumida en un supuesto atraso cultural y en una tradicionalidad que debía proyectar su futuro mirándose en el espejo moderno occidental. Se está produciendo, pues, un proceso de "desoccidentalización" del mundo (Ramonet, 2011).

En breve, el tiempo de hoy es de una irrefutable realidad de modernidades diversas que hacen de la modernidad un "acontecimiento múltiple" (Berian, 2005). Este tiempo favorece nuevas teorías y una epistemología plural ("ecología de saberes" para Santos), que abona el campo y condiciones de posibilidad de modernidades alternativas y de alternativas a la modernidad capitalista, ya que las mezclas o pluralidad de temporalidades o "especificidades modernas", sobre todo en América Latina, constituyen una gran fuente de imaginación de futuro. En este contexto diverso e intercultural, de nuevos balances en el "sistema mundo", no es casual la emergencia de numerosos enfoques sobre modernidades múltiples y modernidades alternativas asociadas, en una importante variedad de casos, con el potencial de transformación de las realidades capitalistas modernas y, en otros, con apelaciones al pasado en busca del futuro.

I. Modernidades alternativas: un mapa de la discusión

Efectos de la geopolítica del conocimiento sobre la discusión

Es probablemente Fredric Jameson (2004) quien mejor ha situado la discusión sobre modernidades alternativas en su contexto ideológico. No obstante, su punto de vista está –como en todos los casos– condicionado por el lugar desde donde piensa, en su caso, la academia y el pensamiento crítico en el llamado Norte del mundo. Puede afirmarse, por tanto, que desde el Sur los perfiles y formas del debate muestran diferencias considerables. Es decir, existe una geopolítica del conocimiento que tiene efectos sobre la discusión, si bien pensamiento crítico se produce tanto en el Norte como en el Sur.

Jameson hace notar que las discusiones sobre modernidades múltiples y alternativas vinieron justo después del adiós a la modernidad propio de

los discursos sobre la postmodernidad de los años ochenta. La pregunta es, ¿por qué después de ese adiós surgen los discursos sobre modernidades múltiples y alternativas? Simplificando su hipótesis, se trataría de operaciones ideológicas de cierto retorno al pasado: frente a los consensos postmodernos acerca de los rasgos de lo moderno que no serían ya deseables, estaríamos ahora frente a "fenómenos de un tipo muy diferente, que sugieren el retorno y el restablecimiento de toda clase de cosas del pasado, y no su liquidación al por mayor" (Jameson, 2004: 13). Uno de esos retornos sería la reactualización de la noción misma de modernidad.

Según su razonamiento, la razón de fondo de este resurgimiento es política: es la victoria del neoliberalismo la que habría hecho posible que la modernidad sea reinterpretada desde una perspectiva fundamentalmente económica como desarrollo del libre mercado global, dejando atrás la modernidad cultural. Pero, ¿por qué no usar directamente la palabra postmodernidad como se hacía antes? Porque, según Jameson, este cambio en el discurso evita plantear "las serias preguntas sistémicas, políticas y económicas, que el concepto de una postmodernidad hace inevitables" (Jameson, 2004: 21). Reinterpretar la modernidad como libre mercado global y, a su vez, proponer la idea de modernidades alternativas es más redituable desde un punto de vista ideológico, pues permite pensar que "puede haber una modernidad para todos que sea diferente del modelo anglosajón convencional o hegemónico. Todo lo que nos disguste de éste, incluida la posición subordinada en que nos deja, puede borrarse gracias a la idea tranquilizante y 'cultural' de que podemos configurar nuestra modernidad de otro modo, razón por la cual es posible la existencia de un tipo latinoamericano, un tipo indio, un tipo africano y así sucesivamente" (Idem).

Pero con esto, como sostiene Jameson, se pasa por alto el vínculo fundamental de la modernidad con el capitalismo, cuya estandarización y dominio global siembran "dudas considerables sobre todas estas piadosas esperanzas de variedad cultural en un mundo futuro colonizado por un orden universal del mercado" (Idem).

Sin perder de vista estas lúcidas advertencias, las experiencias reflexivas desde el Sur nos permiten afirmar que el diagnóstico de Jameson es apropiado sobre todo para los desarrollos sobre modernidades múltiples

y alternativas en el Norte. Sin embargo, parece desconocer las reflexiones elaboradas en el Sur, si bien en éstas se pueden identificar (en casos) ejes analíticos similares.

En lo que sigue, se intenta hacer un mapa de la discusión sobre modernidades múltiples y alternativas siguiendo esta línea argumental (Norte/Sur), para tratar de avanzar en la clarificación de las condiciones ideológicas en que debemos pensar las alternativas a la modernidad capitalista en el mundo de hoy.

Discusión sobre modernidades múltiples como adaptaciones creativas

En las discusiones sobre modernidades en el Norte es posible distinguir al menos tres versiones que hacen énfasis en su carácter múltiple.

Taylor y Lee: adaptaciones creativas "pasivas"

Charles Taylor y Benjamin Lee (s/f) sostienen que las teorías predominantes de la modernidad dejaron fuera de la discusión ciertos temas cruciales como el de las diferencias al interior de la modernidad. Califican a esas teorías como "aculturales", pues ponen el énfasis en un incremento de la racionalidad abstracta, que cualquier cultura puede y debe experimentar mediante un conjunto de transformaciones. Esta visión supone la convergencia de las distintas civilizaciones y sostiene que la insistencia en valores culturales propios constituye un obstáculo al "desarrollo".

Una teoría "cultural" de la modernidad, en cambio, abre una perspectiva notablemente diferente. En efecto, concibe la "transición a la modernidad" como el "surgimiento de una nueva cultura" en la que, como en cualquier proceso de este tipo, el pasado deja "su huella en el producto final" (Taylor y Lee, s/f). Por ello, en vez de hablar de modernidad en singular, habría que hablar de "modernidades múltiples".

En la perspectiva acultural, los procesos de la modernidad –emergencia de una economía mercantil industrial, de un estado organizado burocráticamente, etc.– igualan y unifican a todas las culturas. En la perspectiva cultural, aunque se acepta que estos cambios institucionales transforman

las culturas tradicionales, se sostiene que si la transición es asumida y no impuesta y brutal –como fue bajo el colonialismo europeo–, permite que la gente encuentre en su propia tradición cultural elementos para llevar adelante las nuevas prácticas e instituciones que la modernidad exige. La modernidad no sería una ola homogeneizadora, supondría múltiples maneras y procesos pensados como "adaptaciones creativas" a la modernidad (aparentes y reales). Las adaptaciones creativas verdaderas serían las que pueden modificar la propia cultura local de tal modo que la iniciativa privada exitosa y la organización burocrática sean parte de los repertorios propios de acción, pues la modernidad no requiere de instituciones idénticas, pero sí funcionalmente equivalentes, y una línea de base que es competir exitosamente en el mercado internacional.

En esta perspectiva, que se podría llamar de la "divergencia en la convergencia", no se elimina la convergencia; en rigor, las adaptaciones creativas son adaptaciones *funcionales* a la modernidad, cuya construcción en el abanico múltiple de casos debe ser investigada en las diferentes partes del mundo, siendo ésta la tarea central de las ciencias sociales. La palabra capitalismo –no casualmente– no se menciona en este enfoque. Implícitamente, más allá de la celebración de la diversidad, se presupone que en el fondo la modernidad es una: capitalista. Lo que queda, entonces, son adaptaciones funcionales más o menos felices al mercado mundial. En estos desarrollos, Jameson y Žižek ven el triunfo ideológico del capitalismo, que se opaca convenientemente a sí mismo del horizonte de la discusión (Žižek, 2007).

Eisenstadt: continua auto-corrección de la modernidad

Eisenstadt coincide con Taylor y Lee en que la idea de modernidades múltiples va en contra de las teorías clásicas de la modernización, que asumieron que el "programa cultural de la modernidad" se expandiría al resto de sociedades del planeta en el mismo formato en que se desarrolló en la Europa occidental. Argumenta que los desarrollos reales de la modernización contradicen esas hipótesis, pues muestran una multiplicidad de patrones institucionales e ideológicos; por tanto, modernidad y occidentalización no son lo mismo (Eisenstadt, 2000). Sin embargo, dada esta multiplicidad

de modernidades, la pregunta inevitable es cuál es el núcleo común de la modernidad, pregunta complicada en sí, y más aún bajo la hipótesis de la crisis de la modernidad occidental.

En el intento de responder a esa pregunta, Eisenstadt se interna en un argumento que confunde la ausencia de homogeneización con una supuesta ausencia de hegemonía, entre otras cosas. Por una parte, hace un rodeo por las antinomias político-ideológicas de la modernidad para explicar las primeras experiencias de "modernidades alternativas" en el siglo XX (las de tipo comunista-soviético y las de tipo fascista-nacional socialista), así como las derivas contemporáneas de los discursos radicales modernos, incluidos los anti-occidentalistas o los contrarios a la Ilustración (como el fundamentalismo islámico, que se considera moderno en tanto se asocia al jacobinismo europeo, en una operación de reducción, una vez más, de lo Otro a lo Mismo).

La explicación de lo diverso de la modernidad, en cambio, Eisenstadt la encuentra en la primera "expansión de la modernidad en las Américas", como un efecto del imperialismo y colonialismo, que luego alcanzó también a Asia y África. A partir de ello, si bien la globalización y el postmodernismo parecieran implicar el fin de la modernidad –sea en la versión del "fin de la historia" o en la del "choque de las civilizaciones"–, lo que tendríamos en realidad es la continua (re)emergencia de múltiples modernidades, que estarían quitando a Occidente su monopolio y predominio. Con ello, como se decía al inicio, se confunde diversidad con pérdida de hegemonía. Como en el caso de Taylor y Lee, poco o nada se dice acerca del capitalismo y su predominio mundial, mientras se reducen "los nuevos problemas más importantes" de nuestros tiempos a los relacionados al medio ambiente, al género y a los radicalismos políticos fundamentalistas contemporáneos, sin tratarlos como problemas vinculados al capitalismo transnacional. De ello se sigue la confiada definición de la modernidad como una forma de sociedad con una capacidad potencial de continua autocorrección.

Gaonkar: adaptaciones creativas "activas"

Gaonkar presenta una visión más compleja sobre modernidades múltiples y alternativas, estableciendo puentes con los discursos propios del Sur.

Hace notar que trabajar sobre modernidades alternativas exige revisar la clásica distinción entre modernización social y modernidad cultural, así como cuestionar la idea simplista de un fin de la modernidad. Reconoce el carácter múltiple de la modernidad y su condición global, y deriva de ello que ya "no tiene más un centro gobernante ni macro-narrativas que la acompañen", con base en el flujo en que se encuentran las hegemonías de los estados nacionales dominantes.

Gaonkar sigue en buena medida la línea argumental de Taylor y Lee de una "teoría cultural" de la modernidad, pero va más lejos al proponer una interpretación de la noción de "adaptaciones creativas" no funcional a la modernidad (capitalista). Acepta que la formación de "equivalentes funcionales" autóctonos que respondan a los "imperativos de la modernización" es una tarea importante de la adaptación creativa, a la vez que sostiene que ese tipo de innovación institucional no agota el verdadero alcance de la adaptación creativa: "La adaptación creativa […] no es simplemente una cuestión de ajustar la forma o recodificar la práctica para suavizar el impacto de la modernidad; más bien apunta a las muchas maneras en las cuales un pueblo cuestiona el presente. Es el emplazamiento donde un pueblo 'se hace' a sí mismo moderno, como opuesto a 'ser hecho' moderno por ajenas e impersonales fuerzas, y donde se da a sí mismo una identidad y un destino" (Gaonkar, 1999: 16). Se diría, pues, que se trata de una versión activa, frente a la pasividad de la adaptación funcional de Taylor y Lee.

No obstante, no se problematiza la especificidad de esa adaptación reflexiva en el capitalismo como forma estructural de la modernidad triunfante, si bien introduce de manera compleja la dialéctica entre divergencia y convergencia (unidad vs. diversidad de/en la modernidad), y la diversidad en cada espacio nacional/cultural: "la modernidad no es una, sino muchas; la modernidad no es nueva, sino vieja y familiar; la modernidad es incompleta y de una manera necesaria" (Gaonkar, 1999: 18). Esta vez, al parecer, prevalece la diversidad sobre la unidad.

En general, en la tensión entre modernidad una o múltiple, las teorías predominantes oscilan entre las teorías aculturales que enfatizan su unidad y las culturales que enfatizan la diversidad. En ambos casos, por vías diferentes, se oblitera el hecho fundamental de que la modernidad triunfante

y realmente existente es la modernidad capitalista, y que es el capitalismo el que da unidad a la modernidad.

Discusión sobre modernidades alternativas en el Sur: contra las adaptaciones creativas

Chatterjee: "nuestra modernidad" como autodeterminación

La distinción Norte/Sur es metafórica y puramente operativa. Hay gente en el Norte que tiene una perspectiva crítica y gente en el Sur que tiene una perspectiva convencional o conservadora. La diferencia real es la posición que se asume respecto de la experiencia de la modernidad, y como sostiene Chatterjee (1997), una de las características de la experiencia de la modernidad en países del Sur (India o Bolivia) es que, dada la dura experiencia del colonialismo, existe escepticismo sobre sus valores y ventajas, ya que en estos lugares desde el inicio se intuyó que "permaneceríamos por siempre como consumidores de la modernidad universal; nunca seríamos tomados seriamente como sus productores" (Chatterjee, 1997: 8).

No obstante, y como estrategia de argumentación, retoma una *definición literal* de la modernidad como autodeterminación que toma de Kant. En este sentido, para Chatterjee "la verdadera modernidad consiste en determinar las formas particulares de la modernidad que son apropiadas a circunstancias particulares" o, en otras palabras, que si "hay alguna definición universalmente aceptable de modernidad, es ésta: que al enseñarnos el empleo de los métodos de la razón, la modernidad universal nos vuelve capaces de identificar las formas de nuestra propia particular modernidad" (1997: 8-9). Es decir, la modernidad es autodeterminación y, en esto, nuestro apego al pasado –una de las fuerzas motrices de nuestra modernidad no occidental–, no debiera pensarse como lastre o resistencia al cambio. "Al contrario, es nuestro apego al pasado el que hace surgir el sentimiento de que el presente necesita ser cambiado, de que es nuestra tarea cambiarlo", pues a diferencia de Kant –para quien la autodeterminación se expresaba como escape del pasado (por las restricciones que imponía a la libertad)–, la humanidad de hoy se expresa como cuestionamiento del presente, pues

"es precisamente el presente del cual sentimos que debemos escapar" (Chatterjee, 2003: 19-20).

Programa de investigación modernidad/colonialidad (MC): la colonialidad como el lado oscuro de la modernidad

En esta perspectiva, la experiencia colonial es la marca de las reflexiones sobre la modernidad en América Latina, aunque algunas veces bajo una poderosa influencia de la academia norteamericana, como es el caso del programa de investigación "modernidad/ colonialidad", cuyos más conocidos representantes, entre otros, son Walter Mignolo, Aníbal Quijano y Enrique Dussel. Sus desarrollos son suficientemente conocidos, por lo que aquí solo se sintetizan lo que nos parece son su mérito y su límite principal. Su mérito consiste en haber insistido en el lado oscuro de la modernidad: el colonialismo y la colonialidad (término que ellos prefieren) del poder o del saber, sobre todo en los ámbitos de la violencia simbólica y la violencia epistémica (término que también prefieren). Su límite es el papel secundario que este programa le asigna a la otra cara, no tan oculta, de la modernidad: el capitalismo tanto a nivel global como al interior de las sociedades "colonizadas"; lo cual parece estar vinculado a su rechazo del marxismo como tradición de pensamiento que es reducida a una de las tres grandes narrativas modernistas, junto al cristianismo y el liberalismo (Escobar, 2003).

Al respecto, su crítica a todas las explicaciones eurocentradas y eurocentristas de la modernidad (incluidas las de "la izquierda") es que no admiten "un afuera" de la modernidad. Las discusiones sobre modernidades múltiples, híbridas, alternativas, etc., conllevarían el mismo problema: "En última instancia, los límites de pluralizar la modernidad subyacen en el hecho de que se termina reduciendo todas las prácticas sociales a una manifestación de la experiencia y la voluntad europea, no importa cuán cualificada sea" (Escobar, 2003: 58). Por ello, los representantes de este programa de investigación se preguntan más bien sobre la posibilidad de "alternativas radicales a la modernidad" y reflexionan sobre ello desde nociones como exterioridad, pensamiento de frontera, trans-modernidad, etc.

No obstante, su crítica a la retórica modernista deja abierta la pregunta de si estos ejercicios teóricos no son ellos mismos retóricos a su manera. Un signo de ello serían algunas ambigüedades y contradicciones en que incurren; entre ellas, que el discurso de las "alternativas radicales a la modernidad" termina siendo otro discurso de modernidad alternativa, pues su radicalismo inicial cede en una serie de matizaciones. En efecto, ni la "exterioridad", ni la "trans-modernidad", ni el "pensamiento de frontera" son tan otros ni tan exteriores al sistema y, por ello mismo, las "alternativas radicales" no son tan radicales como afirma el discurso. Una expresión textual de ello se advierte en el siguiente pasaje: "'Alternativas a la modernidad' es una reflexión por un deseo político, un deseo de la imaginación crítica utópica, no un enunciado sobre lo real, presente o futuro. Operando en las fracturas de la modernidad/colonialidad, este concepto da contenido al eslogan del Foro Social Mundial de Porto Alegre: 'Otro mundo es posible'. 'Desarrollo alternativo', 'modernidades alternativas' y 'alternativas a la modernidad' están parcialmente en conflicto, pero son proyectos potencialmente complementarios. Uno debe llevar a crear las condiciones para los otros" (Escobar, 2003: 68). Queda, no obstante, la pregunta de si pueden ser complementarios dos discursos que, en general, se sostiene que son incompatibles en tanto plantean una disyunción excluyente: o modernidades alternativas o alternativas a la modernidad.

En breve, en esta perspectiva se hace énfasis en los imaginarios, y esto tiene su valor; no obstante, desde las críticas marxianas al socialismo utópico (y las que se han hecho y se pueden hacer al propio marxismo en el nivel de sus fantasías ideológicas) se sabe que la imaginación y el imaginario no bastan para desarrollar un pensamiento crítico que pueda sortear las trampas ideológicas. Esto se hace patente en el nivel de la economía, la cual se pretende repensar "en lo concreto", en el nivel de las "prácticas de diferencia económica", mientras que en paralelo –salvo excepción– se abandona la economía política en su perspectiva de análisis global de la economía capitalista. Pero así se malentiende "las tendencias totalizantes y capitalogocéntricas" (Escobar, 2003: 79) que se critica en el discurso de la economía política, las cuales responden a las propias tendencias de la economía moderna, que son totalizantes y dominadas por el capital.

Echeverría: modernidad alternativa no capitalista

En el pensamiento latinoamericano, la teorización del capitalismo como fundamento explicativo de la modernidad, en cambio, ha sido desarrollada por ciertos autores adscritos al marxismo crítico, como Bolívar Echeverría. Estas teorizaciones consideran la cara colonial de la modernidad, pero en su inextricable vínculo con la historia del capitalismo. Lo más original de Echeverría, al respecto, son sus desarrollos sobre la diferencia crucial entre las formas no capitalistas y la forma capitalista de producción y de vida, así como sus elaboraciones histórico-teóricas sobre las diversas líneas seguidas por la modernidad capitalista y sus respectivos *ethe*.

Si bien esta explicación ya está en Marx, Echeverría (2011) es especialmente elocuente al marcar la diferencia entre la "forma natural" de reproducción de la vida social, centrada en el valor de uso, y la forma capitalista, centrada no sólo en el valor de cambio sino, principalmente, en el proceso de valorización y acumulación del capital. Para él, la clave económica de la modernidad sería justamente la forma capitalista, pues "de ninguna realidad puede decirse con mayor propiedad que sea típicamente moderna como del modo capitalista de reproducción de la riqueza social; a la inversa, ningún contenido característico de la vida moderna resulta tan esencial para definirla como el capitalismo" (Echeverría, 2011: 71).

El otro aspecto crucial que subraya Echeverría es el papel dominante de una de las formas de la modernidad realmente existente, "la modernidad del capitalismo industrial maquinizado de corte noreuropeo", en medio de "las distintas modernidades y los distintos modos de presencia del capitalismo" que se pueden constatar y, asimismo, en medio del "cuádruple *ethos* de la modernidad capitalista" (realista, romántico, clásico y barroco) (2011: 75, 88-89 ss.).

Si bien en esta argumentación sigue operando cierta excepcionalidad europea, ésta se presenta más bien como un *factum* de la historia mundial, pues "sin el antecedente de una proto-modernidad espontánea de la civilización occidental europea, el capitalismo […] no habría podido constituirse como el modo dominante de reproducción de la riqueza social. Pero también a la inversa: sin el *capitalismo*, el fundamento de la modernidad no hubiera podido

provocar la conversión de lo que sólo eran tendencias o prefiguraciones modernas del Occidente europeo en una forma desarrollada de la totalidad de la existencia social, en una modernidad efectiva" (Echeverría, 2011: 94-95). A partir de ese arranque capitalista, la modernidad europea se expandió mundialmente, imbricándose con el colonialismo en su desarrollo planetario.

Este complejo proceso, desde el inicio mundializado, fue articulándose en formaciones sociales diferenciadas que, según Echeverría, podrían clasificarse siguiendo la hipótesis del "cuádruple *ethos* de la modernidad capitalista": 1) realista, 2) romántico, 3) clásico y 4) barroco, siendo cada uno de ellos una forma específica de lidiar con el *hecho capitalista*. En términos generales, "al *ethos* de la modernidad capitalista le corresponde articular como inmediatamente vivible aquello que es profundamente invivible: la contradicción entre la tendencia creativa que emerge en el cuerpo social y la 'voluntad' destructiva inherente a la valorización del valor de las cosas" (2002: 5). En términos específicos, el *ethos* realista –cuyo origen sería la ética protestante y su versión contemporánea más extrema el "American way of life"– consistiría en la intensificación del dominio de la forma valor sobre la forma natural, mientras el *ethos* romántico, un intento de inversión de este dominio a través de la construcción de patrias nacionales; en cambio, el *ethos* clásico sería una adaptación al capitalismo que intenta corregir los efectos perversos del mismo, pero sin atentar contra él; finalmente, el *ethos* barroco, típico de América Latina, sería una forma de resistencia al sacrificio de la forma social-natural que implica el capital.

Frente a la hegemonía del *ethos* realista en la historia del Occidente moderno –*ethos* que "experimenta como una bendición y no como una desgracia la subordinación del valor de uso al valor económico capitalista"–, en América Latina la vida social se dio bajo el predominio del *ethos* barroco "que se gestó y desarrolló inicialmente entre las clases bajas y marginales de las ciudades mestizas del siglo XVII y XVIII, en torno a la vida económica informal y transgresora que llegó incluso a tener mayor importancia que la vida económica formal y consagrada por las coronas ibéricas. Apareció primero como la estrategia de supervivencia que se inventó espontáneamente la población indígena sobreviviente del exterminio del siglo XVI y que no fue expulsada hacia regiones inhóspitas" (Echeverría, 2002: 9).

Aunque el modo en que Echeverría presenta esta resistencia indígena pueda generar objeciones –por su carácter en algún grado generalizante y su enfoque centrado en la vida citadina colonial y no en el mundo rural, donde la resistencia fue mayor y el mestizaje cobró otras formas complejas y violentas–, su argumento central es más consistente que los anteriores. Por lo demás, es importante su señalamiento de que esa estrategia de resistencia fue adoptada no sólo para sobrevivir a la amenaza de barbarie, sino ante la imposibilidad de reconstruir sus mundos antiguos. Con ella se habría evitado la simple devoración de sus códigos por los códigos civilizatorios de los colonizadores.

Por ello, aunque esa integración en resistencia haya significado que ya no se pudiera salir de los códigos de la modernidad capitalista (al menos hasta ahora), también significó que los propios códigos indígenas vivieran silenciosamente, y se desplegaran de manera lenta, aunque omnipresente e indetenible. Y es desde aquí que, según la tesis de Echeverría, se prolonga lo político y lo refundador de otras formas de sociabilidad que están presentes en la vida cotidiana de la América Latina actual, cuya característica es su fidelidad a la dimensión cualitativa de la vida y el mundo.

Es decir, ante los intentos de uniformación moderna y constitución de un humano universal, en la cultura latinoamericana observamos la peculiaridad de la adopción práctica, en la vida cotidiana, de una "convivencia en mestizaje" como estrategia de reproducción de su identidad social, la que se traduce en los términos de una modernidad propia. Así, señala Echeverría, antes que una cultura de apartheid, "América Latina ha preferido en los hechos métodos de convivencia con el otro, como vía de construcción de su propia identidad, *el mestizaje: la invención en el otro y la apertura al otro*" ([2001] 2011). Este mestizaje se encontraría en lo que se puede llamar la presencia simultánea de distintos estratos de experiencia histórica concreta y de formación de una identidad múltiple. Sería inherente a un rechazo de la tendencia a uniformar y más bien al cultivo de la pluralidad identitaria.

La capacidad de Echeverría de ahondar en el núcleo capitalista de la modernidad realmente existente, y de rastrear la variabilidad histórica de las reacciones vitales ante este hecho masivo de la historia mundial,

le permite abordar de otra manera los problemas teórico-prácticos de la crisis de la modernidad capitalista, sin descuidar la cara colonial de ésta y sin hacer concesiones a una implícita o explícita inevitabilidad del capitalismo. En Echeverría la idea de modernidades múltiples y de modernidades alternativas cobra otro sentido. En el caso de las modernidades múltiples, no sólo implican adaptaciones creativas e informadas culturalmente a la modernidad en general, sino resistencias creativas –incluso civilizatorias– a la modernidad realmente existente, a la modernidad capitalista cada vez más americanizada. En el caso de las modernidades alternativas, el objetivo político sería una modernidad "verdaderamente alternativa", que trascienda realmente el proyecto de la modernidad capitalista. En esta perspectiva, Echeverría señala que el socialismo real no alcanzó el carácter de una modernidad alternativa en sentido fuerte. Al contrario, "lo distintivo del comunismo soviético y su modernidad no estuvo –paradójicamente– en ninguna erradicación, parcial o total, del capitalismo. Lo característico de él consistió en verdad en lo periférico de su europeidad, en lo dependiente de su economía y en el carácter estatal de la acumulación capitalista que lo sustentaba" (2011: 114).

II. Bolivia y el Vivir Bien: ¿modernidad alternativa o alternativa a la modernidad?

El debate sobre modernidades muestra la superación de la pretensión teórica y práctica de dominar la estructuración de la vida humana, cultural e institucional, desde un sólo principio civilizatorio. Veremos en esta segunda parte qué proposiciones novedosas plantea la experiencia boliviana al respecto.

Muchas de las formas de pensamiento en torno a la modernidad y sus alternativas han tenido y tienen expresiones propias en la lucha política e intelectual en Bolivia. En particular, el complejo de cuestiones resumido en el par modernidad/colonialismo y el par sintetizado en modernidad/capitalismo fueron abordados por el indianismo-katarismo y por el marxismo crítico boliviano en la década de los 70 y 80. Conectando con reflexiones como las de Chatterjee, por ejemplo, Silvia Rivera argumentó la idea de

una modernidad indígena formada a partir del "trajín colonial" de la coca que, a su vez, se expresó como rebelión política en las grandes sublevaciones indígenas del siglo XVIII –contemporáneas de las grandes revoluciones modernas–. Esta idea hoy cobra mayor presencia en poblaciones indígenas urbanas y rurales vinculadas no sólo con la producción y comercialización de la coca, sino con otras actividades productivas y comerciales amplias. Por su parte, René Zavaleta Mercado desarrolló una versión marxista local de la idea de modernidad barroca con su definición de Bolivia como "sociedad abigarrada" explorando, como Echeverría, la posibilidad de una modernidad alternativa verdadera sobre la base de las resistencias "barrocas" a la modernidad capitalista.

A partir de la herencia de las tradiciones teóricas señaladas, la discusión se complejizó en Bolivia al ingresar al siglo XXI, debido a las transformaciones políticas y económicas que produjo la resistencia nacional-popular al neoliberalismo, y que viene con elementos novedosos que están cambiando la cultura política, las relaciones entre estado, sociedad y los sujetos de la política a partir de la actuación de movimientos campesinos e indígenas que vienen acompañados de un discurso que recupera, restablece o reinventa nociones, *saberes* y prácticas atribuidas a colectividades campesinas y comunidades indígenas con el concepto de Vivir Bien.

La ética del Vivir Bien

El rasgo central de la revolución política boliviana actual es el protagonismo de un movimiento social poderoso, campesino e indígena; un movimiento que, como dicen Gaonkar y Chatterjee, se hace moderno y (re)define la identidad del país con su cuestionamiento al presente.

En este contexto, la noción ética del Vivir Bien se viene ubicando discursivamente como principio civilizatorio que cifra las aspiraciones, esperanzas y el horizonte de una nueva socialidad humana, de una vida social natural armónica y de una institucionalidad correspondiente pautada por un nuevo texto constitucional. Se entiende el Vivir Bien como "paradigma" social, económico y cultural, alternativo a la modernidad capitalista industrial occidental, en cuanto su sentido –según diversos autores– se

originaría en la filosofía de vida de los pueblos andinos, cuya economía (aun hoy) preservaría sus rasgos originarios y se reproduciría en un espacio casi cerrado. Sería una traducción del *suma qamaña* aymara, cuyas acepciones: "vivir en paz", "vivir a gusto", "convivir bien", "vida dulce" o "criar la vida del mundo con cariño" darían a la vida un "sentido más pleno": biológico, humano y espiritual en el Cosmos entendido como universo que incluye la Madre Tierra y las comunidades sociales (cf. Medina, Mamani, Bautista, Albó en Farah y Vasapollo, 2011).

Este Vivir Bien sería opuesto y no intercambiable con el "vivir mejor" del *ethos* occidental capitalista, al fundarse en lo cualitativo de la vida socio natural y en el valor de uso. Pero, si bien prevalece una mirada cosmocéntrica y –también– dicotómica entre un mundo andino comunitario biodiverso y el mundo occidental, para algunos no sería impensable la complementariedad entre ambas "civilizaciones" antagónicas. Al contrario, sería posible la "coexistencia interactiva y dinámica entre reciprocidad e intercambio para crear abundancia", para que todos "vivan bien de manera dialéctica" pero, en este caso, el despliegue de cada principio se daría en demarcadas territorialidades propias: más primarias y locales para la reciprocidad; y, de ahí hacia fuera, más impersonal y macro para el intercambio entre economías heterogéneas (Medina en Farah y Vasapollo, 2011).

A pesar de sus diferentes versiones discursivas, el Vivir Bien comparte como elementos comunes: (i) la defensa de la vida en comunidad y en armonía con la naturaleza, (ii) una cultura fundada en el vínculo social y afectivo o la sociabilidad, (iii) el respeto por el medio ambiente y uso sostenible de los recursos con base en la recuperación de culturas ancestrales, (iv) una lógica fundada en la satisfacción de necesidades humanas que prioriza el valor de uso contra la lógica del capital, (v) la participación y ampliación de la democracia en perspectiva intercultural, y (vi) una visión biocéntrica y cósmica de la vida.

En el plano discursivo y semántico –el de mayor desarrollo– se advierte una variedad de traducciones del *suma qamaña*,[5] que dejan abierta la posibilidad de que el Vivir Bien como noción ética sea más la creación de

5 En la mayoría de los especialistas tiene acepciones y términos distintos a Vivir Bien.

intelectuales indígenas e indigenistas antes que del lenguaje cotidiano o de representaciones locales de las comunidades indígenas (Uzeda, 2010). Con todo, lo importante es el horizonte que proyecta y las posibilidades de que éste sea apropiado como rumbo ético, ideológico y político para remontar injusticias y generar valores comunitarios.

Se trata de una ética valiosa y contradictoria con la valorización y acumulación de capital, por su énfasis en la dimensión cualitativa del mundo de la vida y el privilegio del valor de uso, de una filosofía, actitudes y prácticas atribuidas a las sociedades andinas ancestrales; y, por ello, de una noción que sugiere la recuperación de elementos del pasado de cara a la renovación de la sociedad presente. En ese sentido, vale la afirmación que "la imaginación del futuro se apoya siempre sobre la memoria del pasado" (J. P. Sironneau en Bartra, 2010), como también señala Chatterjee.

En breve, la ética del Vivir Bien reivindica formas y principios organizativos de la vida social que permiten "restituir la unidad y armonía de la vida como unidad de sociedad y naturaleza, lo primordial del sitio o territorio y de racionalidades colectivas" (Asociación Latinoamericana de Estudios Críticos del Desarrollo, 2010). Sin embargo, no ha encontrado aún sus parámetros en los niveles de la teoría y sus categorías, menos aún en un patrón de desarrollo propio; se mueve todavía en el plano de las construcciones filosóficas que dejan por delante innumerables y difíciles retos, pues aún no se visualizan sus anclajes en realidades concretas actuales, tanto de las estructuras agrarias comunitarias, familiares o privadas, menos aún urbanas (Spedding, 2010).

Ahora bien, según planteamientos de las modernidades alternativas, salir del presente es una forma de modernidad en su referencia a *novedad*, a *lo que se llega a* ser, ya no necesariamente bajo el dominio de lo *racional-científico*, *laico y cuantitativo sobre lo sagrado*, *ancestral*, *natural y cualitativo*, sino –al menos– en articulación con ello. Por tanto, el nuevo horizonte del Vivir Bien sería moderno. Pero, en tanto lo común del discurso del Vivir Bien defiende la vida en comunidad y en armonía con la naturaleza –bajo principios de reciprocidad, complementariedad, solidaridad, relacionalidad–, su carácter moderno tendría el desafío de lograr ese horizonte sin riesgo de quedar aprisionado en territorialidades acotadas, en un contexto –como el

boliviano– donde el vigor de las mezclas y racionalidades socioeconómicas, culturales y étnicas es amplio, fuerte y contradictorio.

Por tanto, ¿cómo se articulará la "invención" del Vivir Bien con los diversos *ethos* vigentes en el país, qué grados de apertura o cierre hacia ellos se requiere? ¿Será necesario ahora –y cómo– un "sacrificio" al revés, de la lógica del capital a la lógica de lo cualitativo y social natural? ¿Persistirá el *ethos* barroco en términos nuevos? ¿Qué prácticas, usos y valores convergen en una estrategia hacia el Vivir Bien? ¿Qué predisposiciones subjetivas pueden cristalizar ese horizonte? En breve, ¿es posible una modernidad en términos globales o (pluri)nacionales desde la noción del Vivir Bien?

Dualidad o modernidad alternativa de la transformación en curso

Por lo anterior, Vivir Bien es un potencial *ethos*, una noción con pretensión alternativa a la valorización y acumulación, al individualismo y etnocentrismo capitalista, cuyas referencias están acotadas social, cultural y territorialmente. Además de provenir de pueblos campesinos e indígenas "amerindios", es propia de sociedades donde la reproducción se basa en estructuras comunitarias de sustento de la vida y de autogobierno, constituyendo, según Zavaleta, los "márgenes no transformados y articulados por la expansión del capitalismo" (en Tapia, 2010). En palabras de García Linera, "nace en la comunidad, donde hay mecanismos de desarrollo que no están basados en la rentabilidad sino en la producción de satisfactores armoniosa con la naturaleza" (en Bartra, 2011: 171). Su constitución como nuevo "paradigma" civilizatorio, como se dijo, tiene por delante el desafío de disputar el sentido de las instituciones y de la subjetividad, dado el importante proceso de transformación y modernización de comunidades y amplios grupos de indígenas urbanos y rurales que ya ha tenido lugar.

Más allá de las contradicciones propias de la heterogeneidad y pluralidad de relaciones, está la contradicción y dualidad entre proyecto de futuro y "vejez normativa, institucional y de los hábitos cotidianos" de la modernidad presente; estas contradicciones se expresan en el proceso mediante el cual se estaría avanzando hacia ese horizonte. En el discurso oficial, los lineamientos del proceso se resumirían en tres ejes estratégicos

identificados como "nuevo horizonte de época" hacia donde camina el país: estado plurinacional, autonomías e industrialización pero en un contexto de economía plural y en el marco de estructuras socioculturales complejas o plurales (García Linera, 2011). Es decir, se resumirían en una nueva forma de *ethos* barroco que, de un lado, re-inventa la presencia contradictoria de lo campesino indígena y de estructuras comunitarias y de autogobierno[6] en el proyecto de un estado plurinacional y una propuesta de autonomías modernas combinadas con otras formas de autonomía; y de otro, la propuesta de un capitalismo industrial y la apertura a otra u otras formas de organización productiva en el concepto de economía plural.

En un caso, el estado plurinacional tendrá que remontar el Estado-nación *como forma política de relación* emergente de la *condición multisocietal* del país cristalizada en una multi-institucionalidad macrosocial que la refleje. Ello parte del cuestionamiento a la forma monocultural del poder político y de las instituciones estatales, aunque se sigue conservando la estructura de los órganos estatales preexistentes, con apertura a formas de autogobierno (autonomías indígenas).[7]

Es decir, existe una contradicción entre el proyecto de estado plurinacional y el estado realmente existente. Esta contradicción se mantiene también en el proceso político que sigue transcurriendo bajo el mecanismo electoral de selección de representantes en los órganos de poder estatal, aunque se combina con el reconocimiento de usos y costumbres en la designación de autoridades de las estructuras comunitarias y autonomías indígenas. Una invención (lo pluricultural) en los mismos órganos o instituciones del poder, y una apertura al otro (la comunidad).

De nuevo, se mantienen viejas normas, instituciones y hábitos, a la vez que se incorpora y reconoce lo que estaba fuera y oculto: personalidad autonómica a algunos pueblos y naciones originarias más allá de competencias municipales; lo que implica derecho al territorio y autogobierno.

6 Características de la llamada condición multisocietal de Bolivia, o sociedad abigarrada (cf. Tapia, 2002).

7 Aunque ello está asociado a la *ampliación de los grados de igualdad política para partes mayoritarias de la sociedad civil, y desconcentración de la toma de decisiones hacia distintos territorios autónomos* pluriculturales y sociales (comunitarios).

En resumen, se produce una articulación contradictoria entre lo ancestral y lo moderno en perspectiva de una nueva modernidad que amplía la democracia con la pluralidad identitaria, algo que –como señala de Sousa Santos (2011)– en general y cotidianamente "se hace en el terreno de manera sencilla" aunque no está visibilizado.

Por otro lado, el estado plurinacional con autonomías podrá fortalecerse en la medida que se fortalezcan las estructuras productivas plurales y, principalmente, comunitarias asociadas –además– con el Vivir Bien.

Es importante ver este requisito con la propuesta de la industrialización que pretende una proyección moderna de la economía que sostenga las aspiraciones redistributivas, instituidas constitucionalmente en una nueva generación de derechos, tanto individuales como colectivos. O sea, se recoge la historia y raíces del *ethos* liberal privado y estatista, nacionalista y desarrollista, y se innova con los derechos comunitarios o colectivos. Del mismo modo, se plantean decisiones políticas[8] que resuelvan la desigualdad social y la exclusión, cuyas raíces se atribuyen al "colonialismo" y al "patrón primario exportador" de desarrollo, pero basadas en cuatro pilares: (i) *diversificación productiva e industrialización*, (ii) función central del estado en la transformación productiva, (iii) potencialidad de las formas plurales de producción y (iv) carácter estratégico de sectores capitalistas (privados o estatales) vinculados con la explotación de recursos naturales y generadores de excedente bajo el control estatal (Wanderley, 2009).

Es decir, las formas plurales avanzarían en la presencia contradictoria de una economía extractivista predominante –que se ha desarrollado en diferentes fases históricas con base en la explotación desregulada de los recursos naturales–, al mismo tiempo que se propone el proyecto postcapitalista del Vivir Bien. Es clara, pues, la articulación constitucional y normativa innovadora entre instituciones liberales modernas e indígenas o pluralistas, sean políticas o económicas (Wanderley y Mokrani, 2011). ¿Podría decirse que se trata de un proyecto de "*mestización*" del Estado y

8 Plan Nacional de Desarrollo: "Bolivia Digna, Soberana, Productiva y Democrática para Vivir Bien" (2006-2011), cuya denominación como plan de *desarrollo* para Vivir Bien muestra que el Vivir Bien no sustituye al desarrollo sino que marca su horizonte normativo y ético.

la economía, y por tanto, de una nueva modernidad múltiple y alternativa bajo una nueva forma del *ethos* barroco y de convivencia con otros *ethe?*

A ello responde el vicepresidente García Linera, hablando de la existencia de "tres modernidades: la industrial, la microempresarial urbana artesanal y la campesina comunitaria(…) estamos imaginando una modernidad pluralista(…) tres modernidades en paralelo(…) Las posibilidades de transformación y emancipación de la sociedad boliviana apuntan a eso: reequilibrar las formas económicas no capitalistas para que, con el tiempo, vayan generando procesos de mayor comunitarización que habiliten pensar en un postcapitalismo. El postneoliberalismo es una forma de capitalismo, pero creemos que contienen un conjunto de fuerzas que, con el tiempo, podrían devenir postcapitalistas" (en Svampa y Stefanoni, 2007). Es decir, se acepta al menos dos racionalidades contrapuestas en complementación dinámica y tensa donde está juego que una de ellas domine sobre la otra, sea la del lucro o la del bienestar, la de acumulación o la de una economía moral. La respuesta, siempre en palabras de García Linera, "dependerá de la correlación de fuerzas" (en Bartra, [2010] 2011).

En relación al Vivir Bien en específico, esa mestización se observa en la afirmación oficial antes citada de García Linera, quien además de señalar que el Vivir Bien es un "paradigma" nacido de la comunidad para producir satisfactores en armonía con la naturaleza, agrega que "no se sostiene sobre la miseria. Necesita educación, salud, carreteras, agua potable, electricidad sin que esto suponga destruir el entorno(…) *Manejar la tensión entre desarrollo productivo y protección de la naturaleza: eso es Vivir bien*(…) Equilibrio es la clave" (en Bartra, 2011: 171). Es decir, se mantiene la confianza en una temporalidad progresista de la vida, a la vez que el Vivir Bien debe nutrirse del abigarramiento de la sociedad que incluye su base comunitaria. Además, para "vivir mejor" (no en la miseria) se requiere formas de economía capitalistas. De nuevo, entonces, realidades plurales como imaginación de una alternativa futura moderna. O, en palabras de Echeverría ([2001] 2011), la reafirmación básica de que la "identidad latinoamericana no expulsa sino requiere de la otredad", al menos en una larga transición.

En el proceso concreto, el nuevo *ethos* barroco se inventa para enfrentar el predominio de la contradicción capitalista, sea para resolverla o para

neutralizarla como se sugiere en el plano discursivo, donde se rescata la sociabilidad de las realidades agrarias comunitarias y se preserva la idea de constitución de la soberanía popular. Se reconoce la economía plural, se habla de interrelaciones entre sus diferentes formas; en tanto la tendencia real marca la sobre-posición de la economía capitalista estatal y privada respecto de las otras formas y racionalidades económicas. Se fortalece lo estatal capitalista y la reconstitución/fortalecimiento de sujetos organizados en torno a núcleos del conflicto (re)distributivo situados en el ámbito de la economía pequeño empresarial (de recursos productivos y naturales –tierra cada vez más que territorios– y de recursos económicos en general para su aprovechamiento privado); mientras que el *estatus* de la economía comunitaria no está claramente definido, lo mismo que el concepto de economía plural y las formas en que se articula en ella el proyecto de la industrialización y la economía del Vivir Bien.[9]

Vivir Bien: ¿alternativa a la modernidad?

Pero, hay otros desafíos. La sociedad del Vivir Bien no sólo tendrá que disputar el espacio a la economía, estructuras e instituciones políticas modernas capitalistas. Tendrá que debatir con ideas y aspiraciones de felicidad, de buen vivir, que no son nuevas ni propias de colectividades ancestrales; han estado presentes en el pensamiento emancipador de matriz marxista y, más lejos aún, en el pensamiento social humanista legado por Occidente

9 Afloran evidencias de una larga adopción práctica de elementos modernos –como la racionalidad económica mercantil y de generación de pequeñas o medianas ganancias desde sujetos indígenas mestizos rurales (cocaleros, productores y pequeños emprendedores agropecuarios, etc.) y urbanos (comerciantes, transportistas, productores de manufacturas)–, junto a la presencia de núcleos de pueblos y comunidades indígenas en el ámbito de los sectores nacional-populares. Esta nueva diversidad es portadora de un *ethos* barroco que se contrapone políticamente al aparente *ethos* comunitario de pueblos indígenas; esta contraposición se advierte en el repliegue a demandas materiales sectoriales dejando de lado las más cualitativas y afines al Vivir Bien "andino". En el conflicto entre intereses particulares y comunes emerge la tendencia del estado a centralizar las decisiones para resolver la contradicción: "lo estatal tiende a imponerse sobre lo social, lo vertical sobre lo horizontal y, en términos generales, los aparatos y las inercias sobre los procesos…" (Bartra, 2010), lo racional sobre lo sagrado y, en suma, la integración de lo ancestral en lo moderno.

desde el Medioevo, pasando por el Estado social y por invocaciones a una "economía civil" y moral que rescate la reciprocidad inherente a los intercambios económicos y mercantiles implicados en la producción de "bienes relacionales" de cara a un nuevo Estado social.[10] Coincidiendo con Echeverría, el intercambio o circulación de mercancías "es un instrumental neutral de civilización que permite, gracias a la combinación del valor de uso y valor de cambio, que se establezca la relación entre necesidades de consumo y oferta de productos", pues el "mercado puede ser regulado por el estado y la sociedad (o por el capital); por tanto, es posible una modernidad otra que nunca fue, que implique emancipación y abundancia. Se trata de inventar otra modernidad distinta" (Echeverría, [2001] 2011).

En esa perspectiva, el Vivir Bien podría ser pensado en el contexto de una sociedad mercantil que incorpora un principio ético estructurador de otra modernidad que rescate la pluralidad de la realidad y profundice la renovación del pensamiento económico, cultural y político. Ello implica remontar la subestimación de la diversidad cultural y socioeconómica del pensamiento llamado indígena, y de la cuestión medioambiental y de la desigualdad social por parte del pensamiento moderno occidental.

¿O Vivir Bien es sólo posible en países donde existe "una densidad de organización social comunitaria y procesos de empoderamiento social de los sujetos campesinos e indígenas" (De Melo Lisboa en Coraggio, 2007), como existe en Bolivia? La pluralidad de realidad y de orígenes del pensamiento crítico (en el Norte y en el Sur) nos advierte que la "densidad de organización social" y estructuras comunitarias no son condición exclusiva de esa posibilidad. Sabemos que la articulación entre formas

10 Echeverría hace también distinción entre mercancía/mercado y capital, pues "mercado y mercancía se rigen por leyes de equivalencia, respeto e igualdad. Para el capital, la mercancía no es más que una máscara y el intercambio de equivalentes un pretexto que le sirve para expropiar trabajo ajeno". Esa distinción es clave, porque señala que "toda civilización moderna, toda civilización globalizada es *imposible de imaginar con un sistema de distribución tradicional o regido por la cultura propia de una identidad localista*. Es necesario un mecanismo de circulación de mercancías que permita construir cualquier concreción del mundo de la vida en cualquier circunstancia histórica. La mercancía es una conquista civilizatoria, no de la modernidad capitalista" (Echeverría, [2001] 2011).

plurales en tensión y contradicción no es equilibrada ni simétrica. La experiencia histórica se ha basado en relaciones de dominación que han derivado en la opresión y funcionalidad de unas formas (comunitarias) a las otras (capitalistas).

La ética de Vivir Bien requiere remontar la sola crítica moral a la modernidad capitalista y al monoculturalismo mediante una relación entre conocimiento e intervención en la realidad, como medida de realismo y credibilidad de cualquier construcción cognitiva y ético-política (de Sousa Santos, 2009). En breve, requiere una modernidad alternativa que, al darse en medio de la pluralidad económica, cultural y política de la realidad, será por un buen tiempo una modernidad estructurada bajo el *ethos* barroco, en los términos de Echeverría.

La pregunta, por tanto, debe orientarse hacia su potencialidad para articular a su alrededor la crítica del presente como condición de construcción del estado, de formas nuevas de participación y de democracia, de un desarrollo productivo que trascienda territorialmente el espacio local en el ámbito de una sociedad y economía más amplias. Pero también, hacia la indagación sobre las fuerzas, las energías sociales que juegan en la pluralidad y que, más allá del discurso y la posibilidad conceptual e incluso técnica del Vivir Bien, pueden pasar de ser actores sociales y convertirse en sujetos de una historia en esa perspectiva.

La recuperación y proyección del *ethos* milenario de la comunidad ancestral y de la identidad multicultural no excluye a *campesinos e indígenas modernos*, tampoco niega la sociedad moderna e industrial, los nuevos conocimientos y tecnologías, o las prácticas alternativas de modernidad. Mucho menos niega los mercados, cuyos circuitos han permitido articular las comunidades y evitar que sin ellos queden aisladas y cerradas en economías de auto-consumo, y que el *ethos* de la sociedad moderna capitalista no quedase sin incorporar relaciones más igualitarias (Bartra, 2010) mediante su logro civilizatorio mayor: el estado social ahora amenazado de muerte. En suma, la ética y posibilidad del Vivir Bien apela a cosmovisiones y conocimientos tradicionales y modernos, apela a la modernidad en sí misma plural de cara a la posibilidad de una alternativa no capitalista.

Bibliografía

Bartra, Armando
2010 *TIERRADENTRO. Mito y utopía en la revolución boliviana*. Inédito. UAM, México.
2011 *Tiempo de mitos y carnaval. Indios, campesinos, revoluciones. De Felipe Carrillo Puerto a Evo Morales*. ITACA-PRD DF. México.
Beriain, Josetxo
2005 *Modernidades en disputa*. Barcelona: Anthropos.
Bolivia: País Líder
Programa de Gobierno MAS-IPSP 2010-2015.
Chatterjee, Partha
1997 *Our Modernity*. Rotterdam/Dakar, Sephis Codesria.
Constitución Política del Estado (2008). Bolivia.
Coronil, Fernando
2000 "Naturaleza del postcolonialismo: del eurocentrismo al globocentrismo" en: Lander, Edgardo (comp.). *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. Buenos Aires: CLACSO/UNESCO.
De Melo Lisboa, Armando
2007 "Economía solidaria. Una reflexión a la luz de la ética cristiana" en: Coraggio, J. L. (org.) (2007). *La economía social desde la periferia. Contribuciones latinoamericanas*. Buenos Aires: Universidad Nacional de General Sarmiento/Editores ALTAMIRA.
de Sousa Santos, Boaventura
2011 "Incertidumbres y procesos contradictorios" entrevista realizada por Osvaldo León para ALAI AMLATINA el 27/09/2011.
2009 "Más allá del pensamiento abismal: de las líneas globales a una ecología de saberes" en: Tapia, Luis (coord.). *Pluralismo epistemológico*. CIDES-UMSA Colección 25 años, CLACSO-ASDI, IRD. La Paz" Muela del Diablo.
Dussel, Enrique
2000 "Europa, modernidad y eurocentrismo" en: Lander, Edgardo (comp.). *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. Buenos Aires: CLACSO/UNESCO.

Echeverría, Bolívar
2011 *Crítica de la modernidad capitalista. Antología*. La Paz: Oxfam/ Vicepresidencia del Estado-Presidencia de la Asamblea Legislativa Plurinacional.
Echeverría, Bolívar
[2001] (2011). "La múltiple modernidad de América Latina" en: Echeverría, B. (2011). *Crítica de la modernidad capitalista. Antología*. La Paz: Oxfam/Vicepresidencia del Estado-Presidencia de la Asamblea Legislativa Plurinacional.
1988 *La modernidad de lo barroco*. México: Era.
Echeverría, Bolívar (comp.)
2009 *La americanización de la modernidad*. México: Era.
Eisenstadt, Samuel N.
2000 "Multiple Modernities" en: *Daedalus*, Invierno 2000, 129, 1, pp. 1-29.
Eisenstadt, Samuel N. (ed.)
2005 *Multiple Modernities*. Nueva Jersey: Transaction Publishers.
Escobar, Arturo
1996 *La invención del Tercer Mundo. Construcción y reconstrucción del desarrollo*. Bogotá: Norma.
2000 "El lugar de la naturaleza y la naturaleza del lugar" en: Lander, Edgardo (comp.). *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. Buenos Aires: CLACSO/UNESCO.
Fals Borda, Orlando
1996 "Prólogo" en: Escobar, A. *La invención del Tercer Mundo. Construcción y reconstrucción del desarrollo.* Bogotá: Norma.
Farah, Ivonne; Vasapollo, Luciano
2011 "Introducción" en: Farah y Vasapollo (eds.), *Vivir Bien: ¿Paradigma no capitalista?* CIDES-UMSA/SAPIENZA Universita di Roma/OXFAM. La Paz: Plural.
Farah, Ivonne; Ampuero, Igor (eds.)
2011 *Herramientas para el cambio: Manual para los estudios críticos del desarrollo*. Henry Veltmeyer (Coordinador CDS Network). Primera edición en español. CIDES-UMSA/OXFAM. La Paz: Plural.

Gaonkar, Dilip P.
1999 "On Alternative Modernities" en: *Public Culture* 11 (1), Duke University Press, pp. 1-18.
Gaonkar, Dilip P. (ed.)
2001 *Alternative Modernities*. Durham y Londres: Duke University Press.
García Linera, Álvaro
2011 *Las tensiones creativas de la revolución. La quinta fase del proceso de cambio*. Vicepresidencia del Estado Plurinacional de Bolivia.
Gudynas, Eduardo
2011 "Caminos para las transiciones post-extractivistas" en: Alayza y Gudynas (edit.). *Transiciones. Post-extractivismo y alternativas al extractivismo en el Perú*. Lima: RedGE/CLAES. CEPES. Neva Studio S.A.C.
Habermas, Jürgen
1985 *El discurso filosófico de la modernidad*. Madrid: Taurus.
Jameson, Fredric
2004 *Una modernidad singular. Ensayo sobre la ontología del presente*. Buenos Aires: Gedisa.
Lander, Edgardo (comp.)
2000 *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. Buenos Aires: CLACSO/UNESCO.
2000 "Ciencias sociales: saberes coloniales y eurocéntricos" en: Lander, Edgardo (comp.). *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. Buenos Aires: CLACSO/UNESCO.
Mignolo, Walter
2000 "La colonialidad a lo largo y a lo ancho" en: Lander, Edgardo (comp.) (*2000). La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. Buenos Aires: CLACSO/UNESCO.
Plan Nacional de Desarrollo "Bolivia Digna, Soberana, Productiva y Democrática para Vivir Bien". Lineamientos estratégicos 2006-2011. Gaceta Oficial, Bolivia, septiembre de 2007.

Prada Alcoreza, Raúl
2010 "Umbrales y horizontes de la descolonización" en: García Linera, Prada, Tapia y Vega (2010). *El Estado. Campo de lucha*. La Paz: CLACSO/Comuna/Muela del Diablo.

Quijano, Aníbal
2000 "Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina" en: Lander, Edgardo (comp.). *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. Buenos Aires: CLACSO/UNESCO.

Ramonet, I.
2011 "El nuevo 'sistema-mundo'" en: *Le Monde Diplomatique* en español. Octubre de 2011.

Rivera, Silvia
2007 "Una mercancía indígena y sus paradojas. La hoja de coca en tiempos de globalización" en: *Asuntos indígenas* 1-2/07.

Spedding, Alison
2010 "'Suma qamaña' ¿kamsañ muni? (¿Qué quiere decir 'vivir bien'?" en: *Fe y Pueblo 2010: Suma Qamaña. Miradas críticas al Vivir Bien*. Instituto Superior Ecuménico Andino de Teología. La Paz.

Svampa, M.; Stefanoni, Pablo
2007 "Entrevista a Álvaro García Linera: Evo simboliza el quiebre de un imaginario restringido a la subalternidad de los indígenas" en: *Observatorio Social de América Latina*. Año 7, núm. 22 septiembre 2007. Buenos Aires: CLACSO.

Tapia Mealla, Luis
2002 *Condición multisocietal*. La Paz: Muela del Diablo.
2009 "Prólogo" en: Tapia, Luis (coord.). *Pluralismo epistemológico*. CIDES-UMSA Colección 25 años. CLACSO-ASDI, IRD. La Paz: Muela del Diablo.
2010 "El Estado en condiciones de abigarramiento" en: García Linera, Prada, Tapia y Vega. *El Estado. Campo de lucha*. La Paz: CLACSO/Comuna/Muela del Diablo.

Taylor, Charles; Lee, Benjamin
"Multiple Modernities Proyect. Modernity and Difference" en: http://www.sas.upenn.edu/transcult/promad.html (consulta realizada en enero de 2012).
Thompson, Sinclair
2006 *Cuando sólo reinasen los indios. La política aymara en la era de la insurgencia*. La Paz: Muela del Diablo/Aruwiyiri.
Uzeda, Andrés
2010 "Del 'vivir bien'y del vivir la vida" en: *Fe y Pueblo 2010: Suma Qamaña. Miradas críticas al Vivir Bien.* Instituto Superior Ecuménico Andino de Teología. La Paz.
Veltmeyer, H.; Parpart, Jane
2011 "La evolución de una idea: estudios críticos del desarrollo" en: Farah y Ampuero (eds.) *Herramientas para el cambio: Manual para los estudios críticos del desarrollo*. Henry Veltmeyer (Coordinador CDS Network). Primera edición en español. CIDES-UMSA/ OXFAM. La Paz: Plural.
Wanderley, Fernanda
2009 *Crecimiento, empleo y bienestar social. ¿Por qué Bolivia es tan desigual?* CIDES-UMSA Colección 25 años. La Paz: Plural.
Wanderley, Fernanda; Mokrani, Leila
2011 *La economía del gas y las políticas de inclusión socio-económica en Bolivia. 2006-2010*, CIDES-UMSA/Fundación Carolina (informe de investigación). La Paz: Inédito.
Zavaleta M., René
1987 *El poder dual. Problemas de la teoría del Estado en América Latina*. La Paz: Los Amigos del Libro.
2010 *Lo nacional popular en Bolivia*. La Paz: Plural.
Žižek, Slavoj
2007 "Introduction. Mao Tse-Tung, the Marxist Lord of Misrule" en: Mao Tse-Tung. *On practice and contradiction*. Londres: Verso.

Umbrales 24, 2013, pp. 203-217

Estudios Queer: Una mirada desde/hacia América Latina

María Amelia Viteri[1]

Resumen

Este artículo explora 'lo queer' desde y hacia América Latina mostrando tanto su fluidez como las posibilidades que abre para debatir críticamente los campos de género, sexualidades en relación con entendimientos alrededor de la 'raza', etnicidad, clase y estatus migrante. Al hacerlo, traza mapas alternativos para abordar las identidades, los cuerpos y las categorías considerando la importancia de los actuales contextos diaspóricos latinoamericanos en una conversación constante con el 'Norte'. Quién es ciudadan@, qué tipo de ciudadan@ y quién decide son aspectos que se ubican en el centro de este análisis desde una mirada antropológica e interdisciplinaria.

Palabras clave: *Antropología, género, sexualidades, América Latina, migración.*

Abstract

This article explores 'lo queer' from and within Latin America illustrating its fluidity as well as the possibilities it opens to critically debate gender, sexualities in relation to race, ethnicity, class and immigrant status. By doing so it draws alternative maps to address identities, bodies, categories considering the importance of the current Latinamerican diasporic contexts in a continuous conversation with the 'North'. Who is a citizen, what type of citizen and who

1 Antropóloga, Ph.D. de la American University, Washington D.C., Profesora/Investigadora Asociada al Programa de Estudios de Género y la Cultura de FLACSO/Ecuador (Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales), Coordinadora del Área "Sexualidades y Ciudadanía". maviteri@flacso.org.ec

decides it are the aspects positioned at the center of this analysis that uses an anthropological and interdisciplinary approach.

Key words: *Anthropology, gender, sexualities, Latin America, migration.*

Para hablar de 'lo queer' en América Latina, este ensayo parte de varios campos entre los cuales destacan mi investigación doctoral en Antropología en la American University (Washington D.C.) y publicaciones alrededor de la misma como también la introducción al Dossier de *Iconos*, núm. 49,[2] "Cómo se piensa lo queer en América Latina", co-editado con Fernando Serrano y Salvador Vidal-Ortiz.[3] Tomar como punto de partida lo 'queer' para mirar tanto su tránsito como sus re-significaciones –supeditada a un contexto y espacio particular– se torna tanto en un ejercicio académico como político.

En este tránsito también hago alusión al trabajo del Colectivo Desbordes de Género[4] que explora algunas de las formas en las cuales una alianza estratégica entre los espacios físicos del aula de clase y la universidad

2 Las cinco contribuciones que forman parte del dossier citado a lo largo de este ensayo presentan importantes aportes para una reflexión alrededor de lo *queer* al hacer los/as autores/as una lectura crítica de lo 'gay' entendido como o desde lo *queer* y viceversa. Al hacerlo, se pone de manifiesto una crítica a las categorizaciones alrededor del género y la sexualidad, en unos casos, desde el trabajo empírico y en otros, desde la entrada autoetnográfica sin faltar el análisis desde la literatura de Paola Arboleda Ríos. Esta crítica buscaría posicionar el debate Sur-Norte cambiando el centro (o los centros) a partir del cual se ha mirado tradicionalmente lo *queer* y los abordajes desde la teoría *queer*. Adicionalmente, los/as autores/as visibilizan la importancia de las intersecciones de lo *queer* con los campos de 'raza', la etnicidad y la clase invitando al/a lector/a a mirar estas convergencias desde sus diferentes posturas, conocimientos situados y disciplinas. Finalmente, los cinco textos se ubican en diferentes grados y modos de encuentro entre academia y activismo.

3 Este dossier (2011: 1) interroga lo *queer* como teorías y prácticas políticas de contestación y resistencia a las políticas de identidad, particularmente aquellas basadas en la reivindicación del 'orgullo gay'. Interactuando con lo racial, lo étnico y la clase, dichas teorías y prácticas historizan las categorías que definen los sujetos y evidencian su maleabilidad y creatividad política. Lo *queer* funciona como una forma de ubicarse en los debates sobre sexualidades y género y observar sus 'márgenes', normas y hegemonías.

4 Más información en www.desbordesdegenero.org. De los dos primeros años de trabajo produjimos un documental titulado "Cuerpos/Fronteras: La Ruta".

(academia), el Teatro/bar Dionisios (teatro drag), la calle, plazas, las salsotecas tradicionales quiteñas como el Seseribó y Mayo del 68, l@s activistas LGBT, l@s estudiantes de las Maestrías de Estudios de Género y la Cultura y Antropología Visual de FLACSO/Ecuador, académic@s, artistas y más emergen como mapas que habilitan negociaciones alternativas alrededor del género y la sexualidad.

Como colectivo transnacional que nace en FLACSO/Ecuador, en la ciudad de Quito, busca cuestionar las fronteras de lo que ha sido designado y catalogado culturalmente como 'masculino' y 'femenino' y las jerarquías y violencias alrededor de estas lecturas. Este cuestionamiento toma forma a través de intervenciones arte-acción, propuestas performáticas orientadas a la acción y reflexión social, a partir de las cuales visibilizamos la flexibilidad del cuerpo alrededor del género.

Metodológicamente hablando considero que la posibilidad de aterrizar debates teóricos a partir de la experiencia vital material del cuerpo hace posible no únicamente teorizar sobre el género y la sexualidad a partir de un proceso reflexivo sino también ocupar momentáneamente –y en espacios más bien protegidos– aquella cotidianeidad dolorosa y violenta que vive en mayor escala la comunidad 'trans' y en menor escala quienes se deciden por otra estética que rompe la normatividad. Como lo discuto en otros escritos, el performance se torna en otra herramienta metodológica para crear rupturas y por tanto ampliar el scope (alcance) alrededor de lo 'queer', reconfigurándolo.

De acuerdo a la discusión planteada, la necesidad de ilustrar la importancia de mapear cómo se traducen y viajan términos como lo 'queer' parte también, desde mi perspectiva, de un marco antropológico contemporáneo como una alternativa a la delineación rígida de categorías alrededor del género y la sexualidad (Viteri, 2010). 'Queer' en un conocimiento situado –del cual nos recordaría Donna Haraway– se convierte en una crítica a las categorías de identidad.[5]

5 Algunos antropólogos que tienen una extensa trayectoria de investigación alrededor de categorías de la identidad, si bien desde diferentes ángulos, son Valentine, David (2007). *Imagining Transgender: an Ethnography of a Category.* Durham y Londres: Duke University Press; Leap, William L. "Finding the Centre: Claiming Gay Space in Cape Town, South

El tema del presente ensayo no está confinado a feministas ni a las y los estudiosos del género y las sexualidades desde sus múltiples aristas, tampoco está supeditado a los y las activistas y artistas en estas ramas ni a quienes viven en carne propia la violencia que se deriva de visiones reduccionistas del género y la sexualidad. Busca interesar a el/la lectora en una reflexión que toca el cotidiano de cada uno y una de nosotr@s más allá de los intereses inmediatos, llámense éstos profesionales, académicos, activistas, políticos, incluso personales pues, ¿cómo escapamos de ese "género", "sexo" que nos define?[6]

Al cruzar una frontera, entendimientos previos sobre la identidad en relación a construcciones de raza y sexualidad son reorganizados conforme a las clasificaciones culturales y geo-políticas de la nueva locación. Lo dicho me condujo a mirar cómo viajan nociones alrededor de 'raza', género y sexualidad en la diáspora latina en los Estados Unidos y su convergencia en la Latinoamérica de dicha diáspora, utilizando las categorías *queer* y latino como una forma de problematizar la relación discutida como uniforme entre identidad y práctica. Al hacerlo, cuestiono a su vez la aparente estabilidad de los sistemas "occidentales" sobre los cuales descansan nociones de heterosexualidad y raza entendidos desde la binariedad (masculino-femenino; blanco-negro).

Como lo menciono en escritos anteriores (2008), sugiero –a partir de trabajo etnográfico con la comunidad latina LGBT en Washington D.C., El Salvador y Ecuador– que al cuestionar los discursos a través de los cuales se construye lo *queer* y lo latino, es posible desentrañar nociones alrededor de categorías prediscursivas sobre la sexualidad y la raza (como también clase, estatus legal, etnicidad) conforme se relacionan con prácticas, deseos y fantasías y el conocimiento producido a través de dichas ecuaciones.

Mi interés no es despolitizar movimientos identitarios que han logrado atención y ciertos derechos a través de políticas de reivindicación sino llamar la atención hacia la escasa utilidad de los mismos en el contexto

Africa" en *Performing Queer-Shaping Sexuality: 1994-2004.* Mikky van Zyl y Melissa Styn (eds.) (2005). Cape Town: Kewla Press.

6 Introducción a *Ecuador Debate* No. 78, "Cuerpos y Sexualidades".

global. La crítica a lo *queer* y a lo gay se convierte, por tanto, en una crítica a la organización de las categorías identitarias (Vidal-Ortiz, 2005; Kulick y Willson, 1995), como también hacia una epistemología basada en una aparente objetividad del conocimiento. Esta crítica ilustra no únicamente las contradicciones sino los desplazamientos en donde la carga simbólica (racial-étnica-clasista) de *queer* es utilizada para confrontar entendimientos de la sexualidad percibidos ontológicamente como occidentales.

Este contexto nos obliga a pensar el tema de la traducción transnacional cercanamente ligada a las fronteras geopolíticas, raciales y sexuales, tanto materiales como simbólicas. Dichos cruces presuponen una constante traducción lingüística, racial, étnica y sexual que habilita mirar más de cerca los múltiples significados en dicho trayecto, abriendo un espacio para entender procesos de negociación que abarcan políticas migratorias, rutas transnacionales, lenguajes, prácticas y una geografía del espacio en la cual se confrontan sentidos comunes estadounidenses.

Como quedará más claro a lo largo de este artículo, 'queer' no es intercambiable con gay u homosexual pues cada uno de estos términos presenta diferentes significados sea teleológicos (explicaciones basadas en causales), ontológicos (explicaciones basadas en los orígenes) y/o epistemológicos (cómo se construye y valida el conocimiento). Uno de los conflictos latentes al momento de analizar categorías e identidades es cómo muchos/as autoras las definen como 'no-occidentales' marcándolas a través del entendimiento particular alrededor del sistema de clasificación estadounidense y sus consiguientes teorías alrededor de la 'raza', etnicidad, clase.[7]

Conforme lo mencionamos en la introducción al dossier, para hablar de 'lo queer' es importante situarlo en una epistemología local/regional latinoamericana y en los debates Norte-Sur y Sur-Sur, entendiendo lo regional no solo como geografía sino como posición de producción de conocimientos.

7 Conforme lo discute Cantú (2011) los marcos teóricos alrededor de los roles de género han perpetuado estereotipos de género construyendo los roles tradicionales de género alrededor de machismo/marianismo casi exclusivamente. Este paradigma de género se refuerza en los años 70 en investigaciones antropológicas sobre la desigualdad de género en América Latina. La 'cultura', a partir de estos constructos se reifica al ser utilizada como una explicación de los síntomas de inequidades sociales (traducción de la autora).

Además problematizar lo *queer* desde las relaciones fluidas entre identidades y prácticas que cuestionan la naturalización de la heterosexualidad y la homogenización de comunidades a través de categorías rígidas que forman parte de la producción de conocimiento sobre sexualidades y géneros en Latinoamérica.

López Penedo (2008) señala que el surgimiento del término *queer* –cuya traducción al español puede ser 'raro', 'maricón', 'torcido'– en los Estados Unidos durante la década de los noventa, redefine identidades sexuales y de género, y confronta tendencias asimilacionistas y normalizadoras del género y la sexualidad, ampliando la crítica a lecturas estáticas sobre raza y etnicidad. Siguiendo esta línea el dossier propone una distinción entre lo *queer* como acto desestabilizador y la teoría *queer* como marco teórico.

Lo *queer* funciona como prácticas transgresivas o liminales que redefinen la relación establecida con la familia, la nación o la ciudadanía. Las discusiones sobre lo *queer* se distancian de estudios previos relativos a la sexualidad como los '*gay and lesbian studies*' u otros sobre el tema.[8]

Teniendo en cuenta esta diferencia, las lecturas *queer* no excluyen temáticas de género y sexualidad sino que dependen de ellas para formular críticas a sistemas heteronormativos. Propuestas en contra de tales sistemas regulatorios están presentes en las humanidades, las artes y las ciencias sociales en América Latina; por limitaciones de espacio no hacemos una mención exhaustiva a ellas.[9]

En su genealogía sobre lo *queer* y citando a De Lauretis (1991), Sedgwick (1990) y Butler (1993), Turner discute el nacimiento de la teoría *queer* y su inserción académica a partir del cuestionamiento de las formas en que adoptamos nuestros géneros y sexualidades, los significados que les atribuimos y las prácticas institucionales que contribuyen a la formación de

8 No es lo mismo referirse tampoco a *queer nation*, por ejemplo, que aludir al trabajo generalmente académico de la *teoría queer*, aunque reconocemos que no son mutuamente excluyentes una de la otra; lo revolucionario del activismo de *queer nation* impactó el desarrollo de la teoría *queer*.

9 Ver, como ejemplo desde las humanidades, la reciente edición de *Istmo: revista virtual de estudios literarios y culturales centroamericanos*, titulada "Sexualidades en Centroamérica" y editada por Uriel Quesada e Hilda Chacón (2009).

nuestras subjetividades (2000: 8). Siguiendo ideas posestructuralistas sobre las subjetividades, señala además cómo dichas prácticas nos liberan a la vez que nos contienen. Uno de los principios de la teoría *queer* es la temporalidad de los sujetos y los significados en constante reformulación (Wong, Roberts y Campbell-Kibler, 2001). Otro asunto ha sido la separación entre género y sexualidad (Rubin, 1984) como dos campos de estudio y dominios de la vida humana. De modo que el término *queer* no es un sinónimo de gay o de homosexual pues cada uno tiene diferentes trayectorias teleológicas, ontológicas y epistemológicas.

Por su parte, Diana Maffia (2003) critica la medicalización y disciplinamiento del cuerpo a través de la dicotomía hombre/mujer. En tanto autoras como Fischer (2003) retoman a *Las Mil Mesetas* de Deleuze y Guattari (1998) para producir una analogía entre el análisis rizomático proveniente de la biología –la lógica difusa en palabra de Fischer– y la multiplicidad de formas y prácticas que toman el género y las sexualidades. Si la promesa de la teoría *queer*, como discuten Butler y Martin (1994), ha sido complicar ciertas nociones sobre la identificación y el deseo, una de las discusiones latentes más importantes en este marco es en relación con el feminismo (Shor y Weed, 1997: ix). Debates sobre la conceptualización, la teorización y el tratamiento del género y la sexualidad han estado en el centro de los estudios feministas y *queer*.

Sin embargo, disputas entre uno y otro enfoque han creado un binario donde cada postura aparece como contraria. Pero, como sugieren McLaughin, Casey y Richardson (2006), es momento de ir más allá de estos desencuentros hacia la creación de coincidencias en el abordaje del género y las sexualidades, por ejemplo visibilizando y reconociendo el paraguas del feminismo en los *estudios queer* y las posibilidades que permite un análisis conjunto.

Tratando de encontrar temas transversales a la discusión sobre lo *queer* en Latinoamérica al compilar los artículos que conformaron el dossier alrededor del cual se articula este artículo, pudimos observar que su traducción ha generado debates, pues va más allá de encontrar un término equivalente, aludiendo más bien a las fronteras geopolíticas, raciales y sexuales, materiales y simbólicas que conforman la región. Las reacciones

a formulaciones teóricas anglosajonas –comenzando por la palabra *queer* pero extendiéndose a los libros producidos por teóricos *queer*– simbolizan proyectos de resistencia geo-política contra la imposición unilateral de estudios del 'Norte' hacia el 'Sur' que invalidan trabajos de campo, propuestas y creación de conocimiento surgidos, debatidos y en circulación en el 'Sur'. Al hablar de políticas de traducción y resignificación es importante trabajar con una historicidad que reconoce la disparidad geográfica de lo *queer*,[10] en los espacios geográfico-territoriales.

El lugar del sujeto producido por varios discursos conforme lo plantea Hall (1997: 56) se convierte en un sitio de traducción continua que rompe la aparente linealidad de los regímenes sexuales y raciales estadounidenses. Esta traducción supone reconocer que los campos del género y las sexualidades están en tránsito y en constante diálogo con los contextos a partir de los cuales se producen y re-producen (Viteri, 2008). En estos tránsitos, los espacios intermedios, reclamados por propuestas como la 'transfeminista', buscan desde un feminismo contestatario trazar las conexiones perdidas entre diferentes marcos de reflexión tanto teórico como político.

Así, por ejemplo, el Proyecto Trvnsgénero[11] en Ecuador evidencia el potencial de términos como "trans" y "transfeminista" para re-organizar conceptos de género y sexualidad por su relación con entendimientos locales sobre identidades no-normativas, formas de expresión y arreglos de convivencia; entendimientos en donde, mencionan sus fundadores, el término 'queer' no tiene cabida, mas sí su teorización.

Insertar una reflexión a partir de lo geopolítico en la introducción al Dossier núm. 35 no tiene por tanto una única dirección territorial sino que

10 Leap y Boellstroff (2004) editaron una colección de ensayos referente al tema que mapea varias geografías desde una perspectiva antropológica-lingüística.

11 El Proyecto Trvnsgénero nace de la Casa Trans en Ecuador. Partiendo de su nombre –el uso de la letra 'V' en lugar de una 'A'– su propuesta es la de enmarcar el género y la sexualidad desde una mirada que es trvns y feminista, logrando por un lado, localizar 'lo *queer*' sin nombrarlo y, por otro, hacer una crítica a formas de producción de las sexualidades entendidas únicamente desde teorías 'del Norte'. Paralelamente, en Colombia, Andrea Parra viene trabajando en las articulaciones entre feminismo y temas *trans*, como también lo hace el Colectivo Mujeres al Borde, que desarrolla además un trabajo de activismo y acción cultural trans-local en Chile.

se orienta a interpelar los diferentes centros de poder en/desde/para los cuales se produce conocimiento, sean éstos en el mismo idioma o la misma región. Lo *queer* desde América Latina, sin importar cuán distintos sean los posicionamientos desde Quito, Ciudad de México, Buenos Aires, Córdoba, Santiago, La Paz, Caracas, San Juan, La Habana, Medellín o Bogotá, también puede ofrecer propuestas de estudios significativos para explorar las complejidades en los usos de la teoría *queer*. Lo *queer* latinoamericano no existe solo en función de explicar procesos y sistemas opresivos o desarrollar temas de género y sexualidad para ser consumidos en el 'Norte', sino como marcos que discuten la producción de conocimientos sobre lo *queer* y la teoría *queer*.

Así como no se puede tener un único referente geográfico o lingüístico o una única ruta de circulación para interpelar lo *queer* desde América Latina, tampoco es posible pensar que en más de quince años de circulación de tales ideas por la región se ha mantenido una misma lectura. El recorrido que trazamos en el tema central de *Cómo se piensa lo 'queer' en América Latina* nos conduce a reflexionar sobre similitudes y diferencias de 'lo queer' en la academia norteamericana y la latinoamericana.

En la academia norteamericana la teoría *queer* surge y toma sus características a partir de una confrontación a la institucionalización de los '*gay and lesbian studies*'. En América Latina los estudios sobre sexualidades e identidades de género no heteronormativas tienen su propia y larga historia pero dado que no se institucionalizaron de la misma forma no han requerido el tipo de contestación que hace la teoría *queer* en el Norte. Más bien, la respuesta dada en Latinoamérica ha sido hacia el poder de la sexología sobre los estudios de la sexualidad, en los cuales nada o poco se dice del género.[12]

12 Lo anterior no quiere decir que no existan en la región importantes procesos de articulación, formación de redes y diálogo permanente en y entre espacios académicos y otros lugares de producción de conocimiento. A nivel regional, se destacan experiencias como las del Centro Latinoamericano en Sexualidad y Derechos Humanos que viene elaborando investigaciones sobre salud, derechos, género, sexualidades y diversidad tanto en como entre países de la zona. En los programas universitarios de estudios de género de México, Colombia, Chile, Brasil, Perú, Ecuador o Argentina han existido espacios más o menos permanentes para la reflexión e investigación sobre temas de sexualidades e identidades de género no heteronormativas.

En tal respuesta han sido fundamentales los abordajes históricos, culturales y sociales a las sexualidades –en plural– y a las relaciones de género, sin duda, por influencia del feminismo.

Si bien la temática *queer* nombra sistemas heteronormativos que son opresivos, los estudios de género ya venían, décadas atrás, también enfocándose en el sexismo y heterosexismo como marcos que afectan a todos los miembros de la sociedad (Adam, 1998). Es importante continuar teorizando con marcos de estudios que suponen al individuo como recipiente de ciertos actos (sea la homofobia por ser gay, el sexismo por ser mujer) debido a los marcos sociales, políticos, y/o culturales y sus intersecciones, así como por sus influencias en el estado, la religión, la familia, etc. Estos análisis estructurales son más abarcadores que la temática de '*gay and lesbian studies*', generalmente enfocada en el rescate histórico, o presente, de las identidades gay o lésbicas.

En los estudios feministas y de género en América Latina se han dado algunos espacios de flexibilidad hacia las temáticas emergentes que estudian la diversidad sexual[13] o lo *queer*, pero también importantes resistencias a los mismos. Algunos puntos importantes que marcan esta discusión es mirar cómo la genealogía de estudios *queer* en la región es distinta a la teoría *queer* del Norte, pues los acercamientos desde estudios feministas, de género o desde la relación entre sexualidad y cultura a las sexualidades e identidades de género no heteronormativas o disidentes no necesitan pasar por la transformación y tensión de mucha de la teoría *queer* en Estados Unidos.

13 La noción de diversidad sexual y de género ha sido una de las formas en que se viene trabajando en la región latinoamericana las cuestiones de sexualidades no heteronormativas o construcciones de género no dicotómicas. Es extensa la literatura que usa tal noción. Algunos ejemplos: Bracamonte, Jorge (ed.) (2001). *De amores y de luchas. Diversidad sexual, derechos humanos y ciudadanía*. Lima: Centro de la Mujer Peruana Flora Tristán. Elizalde, Silvia; Felitti, Karina; Queirolo, Graciela (eds.) (2009). *Género y sexualidades en las tramas del saber. Revisiones y propuestas.* Buenos Aires: Libros del Zorzal. Espinoza, Beatriz (ed.) (2009). *Cuerpos y diversidad sexual. Aportes para la igualdad y el reconocimiento.* Bogotá: Editorial Pontificia Universidad Javeriana. A la vez, hay importantes debates desde el feminismo sobre los riesgos de incluir en tal noción de "diversidad sexual y de género" a la heterosexualidad o el androcentrismo pues éstos no son parte de un abanico de diversidades sino las normas que rigen tanto el género como la sexualidad.

Tensión en la cual es necesaria la contraposición a los estudios gay y lésbicos y la reacción a la necesidad de un sujeto 'gay' o 'lesbiana' (Butler, 1991).

Es decir, en vez de pasar por una cierta genealogía que primero habla de estudios de género y sexualidad, luego desarrolla estudios gay y lésbicos y finalmente los cuestiona a través de la teoría *queer* (Gamson, 2000), las trayectorias latinoamericanas, en general, insertan al sujeto gay (usualmente más el gay que el lésbico) al tiempo que cuestionan los sistemas normativos y la estabilidad de la categoría "gay".

De la misma forma en la cual cerramos la introducción al tema central sobre 'lo queer en América Latina, se puede –a modo de conclusión en este artículo– pensar en cómo existe y ha existido lo *queer* sin nombrarlo (o más allá del nombre y su significante) antes de su conceptualización en América Latina. Al marcar esta(s) existencia(s) enfatizamos en cómo se dibuja y desdibuja y cobra formas inesperadas que confrontan nociones lineales alrededor del género y las sexualidades, poniendo de relieve un marco colonial con su historia de desigualdades varias y dolorosas ya conocidas.

La paradoja de lo *queer* en la región es que llega a un terreno en movimiento, se une a él y profundiza esos movimientos, allí radica su potencial para continuar ampliando los entendimientos y aplicaciones teóricas, empíricas y políticas a las identidades sexuales y de género en constante diálogo con las raciales, étnicas, migrantes, desde y hacia América Latina.

Bibliografía

Adam, Barry
1998 "Theorizing Homophobia" en: *Sexualities*, vol. 1, núm. 4, pp. 387-404.

Bracamonte, Jorge (edit.)
2001 *De amores y de luchas. Diversidad sexual, derechos humanos y ciudadanía*. Lima: Centro de la Mujer Peruana Flora Tristán.

Butler, Judith
1991 "Imitation and Gender Insubordination" en: *Inside out: lesbian theories, gay theories*. Fuss, Diana (ed.). Nueva York: Routledge.

1993 *Bodies that Matter: On the Discursive Limits of "sex"*. Nueva York: Routledge.

Butler, Judith; Biddy, Martin (eds.)

1994 *Diacritics: Cross-Identifications*, vol. 24, núm. 2-3.

Campbell-Kibler, Kathryn et al.

2001 *Language and Sexuality: Contesting Meaning in Theory and Practice*. Stanford: Stanford University Press.

Cantú, Lionel

"Entre hombres/between men: Masculinities and Homosexualities" en: *Gay Latino Studies: A Critical Reader*. Hames-García, Michael; Martínez, Ernesto J.; Almaguer, Tomás (eds.). Durham: Duke University Press.

Debate Feminista

1997 "Raras rarezas" en: *Debate Feminista*, núm.16, México.

DeLauretis, Teresa

1991 "Queer Theory: Lesbian and Gay Studies. An Introduction" en: *Differences: a Journal of Feminist Cultural Studies*, vol. 3, núm. 2, pp. iii-xviii.

Deleuze, Gilles; Guatarri, Felix

1998 *Mil Mesetas-Capitalismo y Esquizofrenia*. Valencia: Pre-Textos.

Elizalde, Silvia; Felitti, Karina; Queirolo, Graciela (edit.)

2009 *Género y sexualidades en las tramas del saber. Revisiones y propuestas.* Buenos Aires: Libros del Zorzal.

Espinoza, Beatriz (edit.)

2009 *Cuerpos y diversidad sexual. Aportes para la igualdad y el reconocimiento.* Bogotá: Editorial Pontificia Universidad Javeriana.

Ferguson, Rod

2004 *Aberrations in Black: Toward a queer of color critique*. Minneapolis: Minnesota University Press.

Fischer Pfaeffle, Amalia

2003 "Devenires, cuerpos sin órganos, lógica difusa e intersexuales" en: Maffia, Diana (ed.). *Sexualidades Migrantes, Género y Transgénero*. Buenos Aires: Editorial Feminaria.

Gamson, Joshua
2000 "Sexualities, Queer Theory and Qualitative Research" en: Denzin, Norman; Lincoln, Yvonna (eds.). *Handbook of Qualitative Research*. Thousand Oaks: Sage Publications.
Lind, Amy
2009 *Development, Sexual Rights and Global Governance*. Nueva York: Routledge.
List Reyes, Mauricio
2009 *Hablo por mi diferencia: de la identidad gay al reconocimiento de lo queer*. México: Ediciones Eón.
López Penedo, Susana
2008 *El laberinto queer: la identidad en tiempos de neoliberalismo*. Barcelona: Editorial Egales.
Maffia, Diana
2003 *Sexualidades migrantes, género y transgénero*. Buenos Aires: Editorial Feminaria.
Martínez, Luciano
2008 "Los estudios lésbico-gays y queer latinoamericanos" en: *Revista Iberoamericana*, vol. LXXIV, núm. 225, pp. 861-878.
McLaughlin, Janice; Casey, Mark; Richardson, Diane
2006 "Introduction: At the Intersections of Feminist and Queer Theory" en: Richardson, Diane; McLaughlin, Janice; Casey, Mark (edit.). *Intersections Between Feminist and Queer Theory*. Basingstoke: Palgrave Macmillan.
Miskolci, Richard; Assis, Júlio
2007 "Sexualidades desparatadas" en: *'Quereres'. Cadernos Pagu*, vol. 28, pp. 19-54.
Prieto Stambaugh, Antonio
2005 "Sexualities and Politics in the Americas" en: *Emisférica. Hemispheric Institute for Performance and Politics*, vol. 2, en: http://hemisphericinstitute.org/journal/2_2/home.html

Quesada, Uriel; Chacón, Hilda
2009 "Sexualidades en Centroamérica: Introducción" en: *Revista Istmos*, núm. 20, en: http://collaborations.denison.edu/istmo/que.html"http://collaborations.denison.edu/istmo/que.html.
Reddy, Chandan
1998 "Home, houses, non-identity: Paris is burning" en: George, Rosemary (comp.). *Burning Down the House: Recycling Domesticity.* Boulder: Westview Press.
Ríos Avila, Rubén
2007 "Queer Nation" en: Caleb, Daniel (comp.). *Los Otros Cuerpos: Antología de temática gay, lésbica y queer desde Puerto Rico y su diáspora.* San Juan: Editorial Tiempo Nuevo.
Rubin, Gayle
1993 "Thinking Sex: Notes for a Radical Theory of the Politics of Sexuality" en: Vance, Carole (edit.). *Pleasure and Danger: Exploring Female Sexuality.* Londres: Pandora.
Sáez, Javier; Córdoba, David; Vidarte, Paco
2005 *Teoría Queer: Políticas bolleras, maricas, trans, mestizas*. Barcelona: Egales/Editorial Gai y Lesbiana.
Sedgwick, Eve
1990 "Epistemology of the Closet" en: Richardson, Diane; McLaughlin, Janice; Casey, Mark (eds.). *Intersections Between Feminist and Queer Theory*. Basingstoke: Palgrave Macmillan.
1999 "Performatividad Queer" en: *Revista Nómadas*, núm.10, en: http://www.oei.es/n3417.htm
Shor, Naomi; Weed, Elizabeth
1997 *Feminism meets Queer Theory*. Indiana: Indiana University Press.
Turner, William
2000 *A Genealogy of Queer Theory*. Philadelphia: Temple University Press.
Vidal-Ortiz, Salvador
2004 "On being a white person of color: using autoethnography to understand Puerto Ricans' racialization" en: *Qualitative Sociology*, vol. 27, núm. 2, pp. 179-203.

Viteri, María Amelia

2010a "Cuando lo 'queer' sí da: género y sexualidad en Guayaquil" en: *Ecuador Debate*, núm. 78, Tema Central: Cuerpos y Sexualidades. Febrero.

2010b "Arte-acción: re-pensando el género y la sexualidad". Segundos Encuentros de la Razón Incierta: Cultura y Transformación Social, Organización de Estados Iberoamericanos, Programa de Antropología Visual, FLACSO/Ecuador, Universidad San Francisco de Quito.

2008 "Queer no me da: Traduciendo fronteras sexuales y raciales en San Salvador y Washington D.C." en: Araujo, Kathya; Prieto, Mercedes (eds.). *Estudios sobre Sexualidad en América Latina*. FLACSO, Sede Ecuador-Ministerio de Cultura.

Umbrales 24, 2013, pp. 219-250

Excepcionalidad de la violencia

Maya Aguiluz Ibargüen[1]

Resumen

Frente a una excepcional realidad mexicana, actualmente algunos estudios están empleando el concepto fuerte de Estado de excepción (desde la revisitación al concepto hecha por Giorgio Agamben), que significa la prevalencia de un vector en el campo político y social: aquel que produce algunas vidas como 'nuda vida'. Sin embargo, dando por sentado que esta perspectiva sobre la biopolítica actual es central para la comprensión de la naturaleza ambivalente de las formaciones estatales, este artículo enfoca a la articulación de la excepcionalidad con las atrocidades como un flujo ordinario de la cultura mexicana, que ha formado un imaginario donde predomina la interdicción del duelo y donde la violencia predatoria ha colonizado los "márgenes del Estado" (Veena Das y Deborah Poole).

Palabras clave: *Excepción, formación estatal, violencia predatoria, México.*

Abstract

Currently, to reflect an exceptional Mexican reality some studies are applying the hard concept of State of Exception (from the re-visitation made by Giorgio Agamben). This means the prevalence of one vector in the social and political field, that is: to produce some lives as 'bare life'. Nevertheless, taking for granted that today this perspective on biopolitics is central for understanding the ambivalent nature of the State formations, this article focuses on the articulation of

1 Socióloga. Investigadora titular del Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades (CEIICH) de la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM).

exceptionality with the atrocities as a currency of the ordinary Mexican culture that has shaped an imaginary where mourning is interdicted, and the depredatory violence has colonized "the margins of the State" (Veena Das and Deborah Poole).

Key words: *Exception, State formation, predatory violence, Mexico.*

He encontrado en la "excepcionalidad de la violencia" una frase indicativa, aunque ciertamente no la mejor ni la más cabal, para referir a una violencia que resulta tan insoportable como perturbadora cuando tiene lugar de manera eventual, a manera de un raro episodio, o que se aparece como ese doble que todos traemos consigo, cuando se presenta mediante un terrible hallazgo en algún paisaje cotidiano. A su vez, la violencia excepcional se trata de una variedad entre las formas de violencia registradas, que se ubica indistintamente dentro de escenarios de extrañamiento radical donde la muerte se convierte en un sujeto de la vida diaria (lo que puede coincidir con los contextos de guerra). También su excepción consiste en periodos de escalamiento, cuando ha sido propulsada por enfrentamientos fraticidas en los cuales el cuerpo de las mujeres se objetiva como tributo guerrero, un valor carnal apropiado o poseído con el objeto de conferir prestigio y estatus al agente violento. Excepcionalidad violenta porque los eventos letales se suceden todos los días, independientemente del tiempo en que la violencia haya acontecido.

En cualquier caso, la violencia actual se convirtió en México desde el 2007, según se evidencia cotidianamente, en un mecanismo que dispone de las cosas, que trastocó los lenguajes, atraviesa el espacio de experiencia y las percepciones de las personas y ha alterado sus prácticas habituales. No parece contar siempre como condición de excepción, participa de un imaginario (representación colectiva) especialmente porque no acaba de encarnar en experiencia colectiva y, por el contrario, pese a ser una regla y efectuarse a partir de reglas para su ejecución, la violencia se asume a modo de un 'mientras tanto', un estado intersticial: está ahí, atraviesa las personas, sus mundos de vida sin en cambio pertenece a otros implicados directamente en el ejercicio de la violencia.

Giorgio Agamben ha hecho hincapié en que el *Estado de excepción* (2004) moderno es una creación de la tradición democrático-revolucionaria (2004: 29), por lo tanto, su presencia coincide con un después de las distinciones operadas, aunque básicamente en un sistema de poderes (legislativo, ejecutivo, etcétera) y con un acto que no emana de un hecho dictatorial (la asunción de plenos poderes) sino de una interrupción del derecho y de un vacío de sus propios atributos (2004: 30 y 95).[2]

Pero esa lectura de la cuestión política tuvo como contexto para su reformulación reciente el paso de las formaciones estatales sociales a formas de Estados de seguridad, donde esta categoría de seguridad surge como paradigma para gestionar el desorden, las situaciones excepcionales vividas por poblaciones o personas, quienes en suspensión temporal de su investidura legal quedan expuestos a otros concretos (su ley, su forma de vida) o a la amenaza de un Otro absoluto (la muerte).

Socialmente el refugiado ha calificado como una categoría de excepción que a su búsqueda de refugio se añade una estancia obligada en zonas, campamentos o comunidades guetoizadas y una nula o limitada concesión de prestaciones estatales por parte de los países de recepción, lo que coincide con la caracterización de la condición de los migrantes, independientemente que éstos se hayan adscrito o no a una política de asilo humanitario o político.[3] No obstante, menos atención ha merecido la aparición de vidas desnudas, desprovistas de valor cultural (simbólico), político o legal, en contextos de vida democrática y ciudadana con formas extremas de violencia, sino sea por el caso de los miles de desplazados y víctimas de las guerras y conflictos armados en Colombia, tema tratado hasta hace pocos años como una particularidad incluso en aquellos dilemas sobre la colombianización o no de procesos de violencia en otros países latinoamericanos.

2 G. Agamben usa el concepto de "estado kenomático" (del gr. kenosis, vaciamiento).

3 Al respecto un intercambio interesante sobre la rutinización de la seguridad y su contraparte, los laboratorios sociales (campamentos) donde se indaga hasta cuándo y cómo es posible forzar la vida en situaciones extremas, puede verse en los comentarios de Agamben a Zygmunt Bauman, quien ha caracterizado la vida social de las poblaciones residuales o excedentarias (Bauman, 2008: 107-122 y ss.).

La excepcionalidad de México, un país quebrantado por el fenómeno de la violencia que se erige como esa "cosa" del mundo tal y como es vivido, aunque comparta con las historias regionales rasgos en cuanto a los agentes letales, los carteles mexicanos que debaten el territorio y los circuitos de tránsito de estupefacientes o las organizaciones paramilitares que les sirven o con las que se enfrentan, y aunque se encuentren líneas de identidad con el específico caso colombiano por una serie ritual de actos sangrientos y locaciones con muertos que aparecen, aglutinados o seccionados, en estados horribles, la cuestión menos importante por ahora es encontrar símiles y diferencias, lo que interesa, en cambio, es responder a la presencia de esa cosa en su singularidad.

Lo real de lo real de la violencia se confronta en las atrocidades cometidas, el abandono de poblaciones, sin otra protección que la de una autodefensa privada, la conversión de la mitad del territorio en una ancha frontera, más espacio ilimitado que demarcación física, donde la muerte se ejecuta sobre mujeres, migrantes, jóvenes traficantes, y las armas ocupan el lugar de la mercancía de amplia circulación, lo que comporta lo real es tanto la repetición de su constante hechura, la velocidad con que la violencia acontece y, sin embargo, la dificultad cotidiana de vivirla sin poder darle nombre.

Wolfang Sosky, al escribir un breve y brillante *tratado sobre la violencia*, dedicó un capítulo a "la masacre" (2006: 171-189), una matanza sobre gente indefensa, generalmente resultado de una persecución social con el objetivo de la aniquilación de un grupo humano y cuyo único sinónimo es el exterminio, como dice Jean Luc Nancy: "una palabra que no deja dudas; es ir al extremo, no dejar que nada subsista" (2006: 11). No han sido pocas las masacres en la historia humana, pero en su curso se destacan "por las consecuencias que tuvieron y por haber escapado a la comprensión tanto de los contemporáneos como de la posteridad" (Sofsky, 2006: 176).

El comportamiento asesino de los perpetradores de la violencia mexicana, además desmesurado desde que se regodea en el sufrimiento de las víctimas, coincide en esto con el dispositivo letal de la masacre y también con la estrategia persecutoria elemental de "ir por ellos" y, no obstante la similitud, se despliega sobre el lado del carácter incomprensible del mal. Para el caso de México, el desbalance de un grupo de decisores políticos

que eligieron llamar guerra a un intensivo y extensivo despliegue militar en el país cuyo blanco era el crimen organizado desembocó en fracaso o en un resultado con varios efectos colaterales y, paradójicamente, en un escalamiento de la violencia, con la aparente inocencia del discurso oficial[4] al rotular una acción política interna con semejante sustantivo, cuando nombrar es un acto político.

"Nombrar la violencia no refleja solamente una lucha semántica, refleja el punto en el cual el cuerpo del lenguaje se vuelve indistinguible del lenguaje del mundo: el acto de nombrar constituye un enunciado performativo" (Das, 2007: 206). Al nombrar el asesinato, luego de un tiempo transcurrido de haber vivido con el peso sobre los hombros de sentir que "vienen por nosotros", o la desaparición forzada (como se identifica en el país a las situaciones en que ha habido presencia alguna de una representación de la ley), o la desaparición absoluta de esos cuerpos perdidos, a los que se aplica la reflexión de Judith Butler en su *Vidas Precarias* (2006): si varios desaparecen y esas personas no son nadie, puesto que se trata de cuerpos sin lugar-fuera de la ley (en el territorio mexicano, los inmigrantes centroamericanos principalmente), habría que cuestionarse ¿qué y dónde desaparecen y cómo puede tener lugar el duelo?

En otra parte me he referido al duelo imposible en el México contemporáneo como un problema espectral aún por construir política y socialmente (Aguiluz-Ibargüen, 2012), por lo que el propósito de este trabajo se limita a caracterizar el nombre de la violencia en el país[5] valiéndose de

4 Aunque la guerra fue declarada en el 2007, es importante mencionar que luego de una crítica pública a su uso y a la estrategia política, el discurso oficial a partir de fines de 2010 y notoriamente en 2011, dejó de apelar a la guerra contra el narcotráfico y defender una acción integral en su lucha contra el crimen organizado.

5 Si no podemos hablar de cifras, hablemos de nombres, rezaría una frase cercana a la motivación de este artículo, dado que el número de muertes violentas en México puede oscilar entre los 60 mil, según datos oficiales, y los 100 mil de acuerdo con otras aproximaciones, a lo que se sumarían las desapariciones, las desapariciones forzadas, unos 18 mil cadáveres o restos sin identidad, los aproximadamente 170 mil desplazados, poblados y viviendas abandonadas (sólo en Ciudad Juárez, el Instituto Nacional de Fomento a la Vivienda para los Trabajadores INFONAVIT da cuenta de 60 mil viviendas de interés social en total deterioro por abandono). Recientemente el Instituto Nacional de Estadística General e Información (INEGI) informó en octubre del 2012 que el año más violento en el país desde 1993 fue el

las siguientes reflexiones: en un primer apartado, bajo la concepción de las formaciones estatales, se trata la violencia que surge en sus propios pliegues dando lugar a una constante tensión entre fuerzas del orden y el desorden; ambas pueden, o no, hacer uso de la violencia legítima e ilegítima, en la terminología política convencional.

En segundo término, en "El vector de subjetivación en el México contemporáneo. Excepción y regla" se hace hincapié en la urgencia de nombrar las muertes violentas, como parte de una "política del nombre" con autonomía relativa respecto a los ejecutores y de las principales fuerzas letales que han operado en ese país desde hace tres décadas, y se enfrentan con beligerancia en los siete años pasados: los carteles de la droga y organizaciones criminales, la militarización y la guerra, entendida ésta como un sujeto social.

En el tercer y último apartado, "Enmarcando la violencia en el México excepcional", me refiero brevemente a las tesis que las ciencias sociales han compartido acerca del "marco" de nuestras aproximaciones teóricas y/o empíricas, y en el caso del fenómeno totalizante tratado aquí propongo el marco apocalíptico y la violencia predatoria.

Formaciones estatales y la violencia en sus pliegues

La frecuencia de las desapariciones como el número de cuerpos perdidos, el carácter masivo de cuerpos insepultos que han cobrado los cadáveres en los paisajes mexicanos, los hallazgos de fosas comunes, índice de una matanza efectuada en un algún paraje (de la que no hay registro), la acumulación forense de osarios, sin identificar, todo lo cual califica dentro de ese "sufrimiento inútil" (según la expresión de Lévinas) que se experimenta cuando morir toma forma de una sucesión de actos masivos, arteros y desgarradores,

2011 con 24 homicidios por cada cien mil habitantes, un número cuya aparente minoridad contrasta con una frase contundente: la violencia afecta a todos los sectores de la población, especialmente a las mujeres, que se sienten más inseguras, de acuerdo con el uso oficializado del término 'inseguridad' en lugar del violencia. (Ver "Inseguridad, la principal preocupación de los mexicanos: Inegi", en Proceso.com.mx: 2012).

puede denominarse de varias formas, pero nombrar esta muerte emerge como una condición central de la política.

Es posible seguir hallando de la enredada madeja de la violencia circuitos causales, a varios actores y alentadores de la muerte asesina, pero aun cuando en toda su condición la crueldad de la violencia de lo real resista la representación, en última instancia sea ella misma indecible, su nombre, cualquiera que se elija, se erige como la única modalidad para restablecer en los sujetos que la viven el derecho de apropiarse de la palabra, de otorgar una identidad a algo sobre esa materia informe del morir. Solo después también será posible reconocer el matar impunemente. Al dar nombre a la muerte, aunque sea en una mínima parte, se restituye al ausente el sentido de su ausencia (Taylor, D., 1997).

El arreglo del lugar que ha sido transgredido por la violencia comprende toda la dimensión espacial, es decir que atraviesa y copa el espacio público como el espacio vivido, en sus diferentes locaciones de arraigo, las territorialidades cotidianas, o en lo que bien han definido las antropólogas Deborah Poole y Veena Das, en "los márgenes del Estado": una zona de indeterminaciones y tensiones que corresponde a los propios pliegues del Estado. Estos márgenes no son exterioridades como en el pensamiento político clásico de Hobbes y Locke pudiera haber correspondido al espacio imaginado de América: una tierra de acecho, sino a esos espacios que Poole y Das sitúan en las dimensiones del lenguaje y de las prácticas sociales, donde los verdaderos espacios o lugares que impulsan la idea del estado de naturaleza encuentran los orígenes míticos o filosóficos del estado.

Situados siempre en los márgenes de lo que se acepta como el territorio de control (y legitimidad) indiscutible del Estado, los márgenes estudiados por ellas están constituidos simultáneamente por lugares donde la naturaleza puede imaginarse como salvaje e incontrolada y donde el Estado está constantemente refundando sus modos de instituir el orden y la ley. "Estos lugares no son sólo territoriales; son también, y quizás de forma más importante, *lugares de prácticas en los que la ley y otras prácticas estatales son colonizadas por otras maneras de regular*, que emanan de las urgentes necesidades de las poblaciones de asegurar su supervivencia política y económica" (Das y Poole, 2008: 10; subrayado mío).

De acuerdo con las principales tesis modernas no fue precisamente la paz sino la conflictividad, incluso en su modalidad de guerra de todos contra todos, la base sobre la cual se erigió un andamiaje normativo y un poder por encima de las individualidades de los seres humanos, aunque hayan sido éstos quienes delegaron a un tercero su capacidad de autoprotección. Es este el principio hobbseano, la representación analíticamente viable con que el pensamiento político proveyó de razones suficientes para constituirse en garante de un orden social, del que el Estado participa en la figura de autoridad legítimamente instituida.

Ya que la palabra derivada del latín *violentĭa*, de acuerdo con el Diccionario de la Real Academia Española, alcanza a comprender tanto la acción de ultrajar como las consecuencias de violentarse, además de los actos que contravienen un modo habitual de proceder, habría que seguir para el caso mexicano el orden de presentación de las acepciones del diccionario, el de la "cualidad de violento", para asumir la gravedad de un atributo del sujeto-país.

Cuando una violencia genérica subsume las violencias particulares, esa cualidad totalizante no supone una condición ontológica y permanente más bien da sentido a la operación de algún mecanismo, o muchos, que cubren reticularmente la sociedad, infiltrando microscópicamente el cuerpo social y tornando la violencia en aquello que Marcel Mauss denominó un hecho total.[6] La totalización del hecho violento alcanza al régimen democrático como a lo social en su conjunto mostrando la lógica indiferenciadora de la violencia en la medida en que diluye la base misma del orden político y social como lo avizoró Jacques Derrida, en las reflexiones de sus últimos años de vida, cuando abordó la cuestión de la soberanía y su núcleo constituyente como razón de fuerza: mientras la violencia signada por la pulsión de muerte

6 Mauss se refirió así al don pero dado que los mecanismos violentos (en los que la reciprocidad de los vínculos sociales se vienen sustituyendo por los símbolos y bienes encarnados como la competencia, la fuerza, la eficacia de matar) podría concebirse también como un hecho total de la violencia con base en la extensión, intensificación y práctica ordinaria de las violencias en el México contemporáneo. Agradezco la sugerencia del uso de este concepto a Elinet Daniel Casimir, quien forma parte del seminario doctoral de cultura que conduzco en el Posgrado de Estudios Latinoamericanos de la UNAM (semestre lectivo 2013-1).

se imponga con su fuerza autodestructiva, las formas democráticas de vida social se ven minadas desde la estructura misma de su sistema autoinmune (Derrida, 2005).[7]

Bajo esta perspectiva se observan factores y agentes portadores de modalidades de violencia sin considerarlas solamente en su forma de unidades de análisis exclusivas. Ni solo el Estado y la desinstitucionalización de su gobernanza, el sistema político y el conflicto democrático, la desatención a los vulnerables, ni la sobreproducción de masas de pobres –elevadas en algunos millones en los años recientes para quienes los medios de supervivencia se encuentran en amplias zonas de formas de vida ancladas en la informalidad y la ilegalidad–, ni tampoco la reactivación de lazos fraternales como suplemento elemental para sortear la muerte cotidiana entre los contingentes de hombres –con paulatina participación de mujeres supeditadas a la jerarquía masculina– dentro de los mercados ilícitos de tráfico de estupefacientes pueden configurar el manto violento.

Pero evidentemente sí aumentan las cartografías y los estudios con conexiones novedosas desde la aparición de trabajos anticipatorios como aquel que detectó la instalación de una máquina simbólica en la vida diaria a través de la conversión de muchos, en espectadores del miedo, el crimen, la impunidad y violentas interacciones constantes que transforman el espacio común en *miedo ambiente* (según hiciera masiva esta expresión Zygmunt Bauman, inicialmente empleada en investigaciones sobre geografías locales de violencia en la Gran Bretaña de los noventa).

En la región, un trabajo germinal alrededor del miedo como control social fue estimulado por Susan Rotker con la publicación *Citizens of Fear: Urban Violence in Latin America* [*Ciudadanías del miedo: violencia urbana en América Latina*] (2002) para tratar la predominancia de estas lógicas en los circuitos urbanos latinoamericanos.

7 Las más elocuentes tesis sobre la excepción como estrategia de contención y balance de los Estados contemporáneos desde que las democracias se exceden en el uso del principio de la fuerza (kratos) que las fundan, fueron expuestos en las conferencias impartidas en 2002, publicadas bajo el título de *Canallas: dos ensayos sobre la razón* (2005). Ver al respecto el excelente artículo "Deconstrucción y biopolítica. El problema de la ley y la violencia en Derrida y Agamben" (Pereyra, 2011).

El toque distintivo de la violencia contemporánea coincide con lo que dos estudiosos del tema han reconocido a partir de sus particulares puntos de vista. Para Randall Collins, con su análisis microscópico de la violencia cuerpo a cuerpo (2008) y René Girard en su reciente reincursión a una violencia primordial y, a su vez, a la modernidad del principio de Clausewitz (2010), la *característica contemporánea* no es otra que la *escalación*[8] de la violencia.

El ascenso vertiginoso de ese manto nacionalmente se despliega en la forma de expansión de carteles y mafias con cuadros altamente organizados en actividades que reproducen pequeños estados de monopolios de la violencia y proveen protección a cambio de lealtades y dominio territorial, comporta la forma específica de una "guerra contra el narcotráfico" y una militarización de México que se aceleró a comienzos del 2007 en la forma de una política de Estado de guerra declarada y que ha develado, por una parte, una recomposición de los llamados poderes fácticos desde los primeros 1990 con el despliegue de la ofensiva militar tras el surgimiento del movimiento zapatista en Chiapas y el magnicidio de Luis Donaldo Colosio, en 1994, del candidato presidencial del entonces partido oficial. Lo que entonces se develó también fue un complejo incipiente de articulaciones entre el debilitamiento del dominio de la ley y la extensión de la política de la producción del enemigo (Davis, 2010: 37).

Sin hallarse del todo trenzada la historia reciente mexicana, una de sus madejas indudablemente está formada por la conversión de la violencia como un *fenómeno total* que asume aspectos históricos y a su vez permea múltiples

8 René Girard coloca a *Clausewitz en los extremos*, según el título de la publicación que recoge sus opiniones sobre la tercia p*olítica*, *guerra y apocalipsis*. Los temas apocalípticos habían sido tratados por Girard, en su fase literaria, por decirlo así, cuando trabajó "El teatro de la envidia sobre la débil [dull, ausente de sensibilidad] revancha de Hamlet" (1991), en el cual cuestiona a sus lectores si comprenderían de la misma manera el decisionismo de Hamlet si lo visibilizaran con un dedo sobre el interruptor de un arma nuclear. En estos comentarios se avizoraba un Girard cautivo de las amenazas latentes de una violencia global, la cual vuelve a llamar su atención después del 9-11. A través de la figura de Clausewitz vuelve a la cuestión acerca del significado de la violencia arcaica en la forma de un Islam militante: el mundo desde entonces le parece subsumido en un ciclo de escalamientos (Kirwan, 2009: 144 y 145).

realidades sociales y las singulariza en el marco de la disposición de muerte asesina. Caben en ese eje de análisis aspectos tanto materiales como subjetivos como el compuesto al mismo tiempo por la circulación de artefactos para matar y sobrevivir, altamente tecnologizados, con la masividad de la muerte a través de armas punzocortantes y procedimientos de lenta agonía.

La unión de exhibición y exposición de los cuerpos[9] adquiere en el contexto específico las encarnaciones de hombres-jóvenes sujetos a los mercados informales y a entornos de desposesión personales, al vaciamiento de las atribuciones del derecho estatal y a la transnacionalización del crimen, por citar algunos macroprocesos sociales.

En medio de lo anterior, cobra relevancia una abrumadora presencia de la violencia cuya indistinción precisamente corresponde a uno de esos singulares que Alain Badiou y otro/as reconocen como una "singularidad innombrable", que reclama una "política del nombre" (Badiou, 2005: 38). Con esto Badiou indica una singularidad irreductible a cualquier otra cosa que a sí misma. Se trata así de una cosa que no se atraviesa vía el entendimiento convencional que persigue la pluralidad de un objeto, de un término empezando por aceptar su polisemia. Afirmar que la singularidad existe, que los nombres existen y que sin embargo no se la puede nombrar implica identificar ese singular en ciertas modalidades, asimismo lexicales, y en los "lugares del nombre" (2005: 54).

Siguiendo el planteamiento antropológico del trabajo de Sylvain Lazarus, la política del nombre consiste en franquear el pasaje de la palabra –siempre un componente lingüístico– a la categoría intelectiva, producto de lo pensado e impensado, para finalmente establecer una relación con "lo real" (2005: 38). Solo se puede comprender lo singular por lo que se constituye en sus lugares.

9 El sociólogo vasco Ignacio Mendiola ha resumido estos dos procesos contemporáneos mediante los cuales el carácter viviente y vulnerable del cuerpo humano se presenta, por un lado, en un polo de exhibición donde "la materialidad corporal se concretiza tanto en la carne como en todo el entramado de utensilios, ropajes y tecnologías varias con las cuales el cuerpo se relaciona y se expande…" en una extensión aperturante, mientras que por otra parte, expuesto al espacio social y a los marcos de realidad, "el cuerpo viene a designar una realidad liminal, abigarrada, que no es tanto aquello que tenemos cuanto aquello que somos" (Mendiola, 2010: 134).

La liga entre una violencia multiforme y los lugares de la violencia se hace comprensible con y mediante ellos mismos por lo que en este planteamiento no-positivo estriba justamente su excepcional singularidad. En adelante, toco la violencia extrema bajo la perspectiva que la inscribe dentro de un *modo de subjetivación* que se fragua en condiciones de *vidas precarias* (Judith Butler).[10] Una relación clásica en las ciencias sociales (de Hobbes a Foucault, de éste a Agamben pasando por el periodista vienés Karl Kraus y el mesianismo crítico de Walter Benjamin) reitera la sentencia según la cual la guerra –con independencia de que se nombre pero también cuando ella se declara– funda un lugar para el nacimiento subjetivo.

El vector de subjetivación en el México contemporáneo. Excepción y regla

Si bien, hoy en día, los estudiosos de las violencias nacionales experimentan riesgos profesionales en la medida que su práctica investigativa se ve condicionada, censurada, bloqueada o amenazada literalmente por los fuegos cruzados en un campo de confrontación directa y actual o simbólica y postergada, de cualquier manera, en una suerte de parte de guerra sostenida en México espacialmente por el periodismo independiente, las redes sociales y las plataformas diversas de la creación estética y el llamado "artivismo",[11] las etnografías cuyo terreno de cultivo son las experiencias

10 ¿Qué es vida humana?, ¿cuál es la vida humana digna de ser vivida? Fueron dos de las preguntas con que Judith Butler emprendió la saga sobre la precariedad y la centralidad de las éticas sociales, que inicia con *Vida Precaria* (Butler, 2006) y se continúa en sus trabajos más recientes. Hacia comienzos del 2000, sus referentes fueron los discursos belicistas que cubrieron el panorama mundial distribuyendo a los otros sobre un eje del mal, y encarnándolos desde su condición "peligrosa" o "confinable".

11 A partir del 2009 un contrarrelato a la guerra o una plataforma de narrativas sobre la muerte y la muerte social fue construida desde los circuitos mediáticos y estéticos. El performance de la artista Teresa Margolles presentado en la emisión 53 de la Exposición de Arte Internacional de la Bienal de Venecia, del 2009, interrumpió el discurso oficial preguntando ¿*De qué otra cosa podemos hablar*? e hilvanando con hilo dorado una tela saturada de sangre de víctimas de la violencia asesina, recogida en los lugares de los hechos (Mar-

sociales se encuentran contenidas dentro de un orden societal mexicano que no ha resuelto su relación con la muerte asesina tornándose con esa contención en un vínculo antropológico con una "muerte desatendida".

Tras el velo de un volumen inevitable de bajas de guerra, se ha dejado de ver un variopinto y voluminoso número de cuerpos ausentes: desplazados, migrantes en tránsito, huidos, desaparecidos, no identificados, secuestrados, bajo cautiverio obligado, víctimas situadas en un no-lugar del reconocimiento público en los tiempos recientes. Mientras no se proporcione un medio de clausurar las atrocidades vividas en el pasado inmediato –nuestro presente anterior– se abre paso una interdicción que niega y evita los comportamientos y rituales colectivos de luto y duelo. Para algunos, muy pocos, hablar del México contemporáneo es solamente decible desde la experiencia doliente, como lo repite Javier Sicilia, el poeta, a lo largo de su desplazamiento con el Movimiento por la Justicia y La Paz, que inauguró un martes 5 de abril de 2011, al entregar su carta pública al semanario *Proceso*, pocos días después del homicidio de su hijo y otros jóvenes amigos en Cuernavaca, la otrora ciudad de la eterna primavera:

> Lo que hoy quiero decirles desde esas vidas mutiladas, desde ese dolor que carece de nombre porque es fruto de lo que no pertenece a la naturaleza –la muerte de un hijo es siempre antinatural y por ello carece de nombre: entonces no se es huérfano ni viudo, se es simple y dolorosamente nada–, desde esas vidas mutiladas, repito, desde ese sufrimiento, desde la indignación que esas muertes han provocado, es simplemente que estamos hasta la madre (Sicilia, 2011).

Ni la dolida confesión de quien habla desde el vacío, como lo delata Sicilia, desde el lugar propio donde aparece la "pura visibilidad de lo que escapa a toda aprehensión", a la comprensión humana (Blanchot, 2007: 121),

golles, 2009). Un año después, el 8 de agosto del 2010, la Fundación Nuevo Periodismo Iberoamericano otorgó el premio de periodismo gráfico al mexicano Alejandro Cossío, que cubrió la guerra en Tijuana desde el Semanario Zeta en la misma ciudad y reconoció por periodismo en blog a la española Judith Torrea, periodista asentada en Ciudad Juárez. La saga continuó con reconocimientos internacionales a fotográfos, exilios y asesinatos de periodistas y un contingente de obra artística en varios géneros, en los que destaca la veta del arte del performance.

han podido transformarse en "la potencia de la rabia y el estrago" capaz de realizar la abertura de un relato y movimiento colectivo que revele las posibilidades de la vida pública. El movimiento sustituto, porque el poder actualmente circula –como advirtió Michel Foucault– en los circuitos comunicacionales donde las imágenes han penetrado la materialidad de las cosas, las relaciones sociales, los cuerpos, sus prácticas, el trabajo, la sexualidad: todo lo que es vida se reconstituye en forma de representaciones: los hechos culturales, los signos, las representaciones cobran vida como lo hicieron las sillas fetichizadas que parecen bailar solas. Los mensajes imaginariamente materializados, las imágenes ingresan, por decirlo así, a funcionar "fisiológicamente" en el ser mismo de la realidad de la vida y las cosas (Lasch, 2010). De acuerdo con esto, una población se mueve compelida por las materia-imágenes (representaciones) que hacen sentido al encontrar a sus sujetos (nosotros) o que, podríamos agregar, quedan en suspenso cuando se anegan en la inundación de representaciones que no pueden ser representadas.

El texto de Sicilia marcó un punto de inflexión en el tratamiento de la violencia desde que habló desde el punto de vista del dolor de las víctimas civiles de una guerra intestina, no obstante la irrupción de la voz del poeta –cuya peculiaridad es su gravedad y su emisión siempre en un medio tono que se funde con su gesto–, desde donde enuncia su indignación, paulatinamente se coloca como comienzo de un discurso social tal y como lo muestran la aparición de otras voces narrativas que hablan de esta figura que versa sobre el sufrimiento social provocado por el conflicto armado, donde "los actores más importantes son aquellos que se encuentran en el lugar donde ocurren los actos violentos, como muy bien lo explica Johan Galtung, el especialista noruego que ha mediado más de cincuenta conflictos del planeta en los últimos años" y como lo secunda un reportero sonorense, Diego Osorno, al epilogar *Dolerse: textos desde un país herido* de la escritora Cristina Rivera Garza (Osorno, 2011; Rivera Garza, 2011).

La apelación al dolor ha emergido lentamente en la sociedad mexicana y, quizá ya, cobra potencia como parte de una política común que posicione una evaluación del pasado reciente dentro de lo que se identifica como una *memoria restitutiva* y una "justicia transicional", basada en los derechos

humanos de las víctimas de la violencia (ICTJ, 2008; Andrieu, 2010).[12] Sin embargo, aun cuando ambas categorías formarían parte de una política de amplio espectro, como en los lugares donde guerras, dictaduras y variedad de conflictos han catapultado los derechos humanos de sus poblaciones o sectores de éstas, lo que por ahora interesa indicar no es tanto su importancia en un programa de re-transición de un régimen político construido sobre el desarreglo de las condiciones de existencia social con un frontispicio procedimental de sofisticadas estructuras jurídicas (electorales).

Estas características de edificación política compartidas en varios países latinoamericanos se enmarcan dentro de las *democracias violentas* (Arias y Goldstein, 2010) en formaciones estatales donde las inequidades y fuerzas activas minan la cualidad de la vida de sus ciudadanos y residentes en zonas, circuitos o regiones grises, donde está ausente el primado efectivo del derecho y la ley que proteja de manera completa e igual a todos (2010: 4). Esas democracias políticas *stricto sensu*, conviven con dimensiones (económicas, culturales, sociales, etcétera) no-democráticas, con niveles extremos de violencias interpersonales y sociales y con el fenómeno creciente de mecanismos para/extralegales de autoprotección, seguridad y justicia por propia mano.

La relación de estos rasgos asociados con la ausencia de un programa político de paz con justicia, la imposibilidad de llamar urgencia nacional a la escalada de múltiples violencias y vejaciones, el control sobre la imaginería y la palabra pública por el sesgo de la maquinaria mediática, y la falta de mediaciones políticas para gestionar lo indecible (del dolor y el sufrimiento visto, experimentado o escuchado), que demandan un acercamiento primario a la comprensión del imaginario social que emerge junto con un pasado inmediato que se vive en presente, como un aspecto irresuelto (y traumático) y se expresa en el *recuerdo del presente* que no se acierta a compartir.

12 Según la definición del Centro Internacional para la Justicia Transicional (ICTJ), ésta "[…] es una respuesta a las violaciones de los derechos humanos, extendidas y sistemáticas. Busca el reconocimiento de las víctimas y promete posibilidades para la paz, la reconciliación y la democracia. La justicia transicional no es un tipo especial de justicia pero se trata de una justicia adaptada a las transformaciones de las mismas sociedades después de un período persistente de abuso de los derechos humanos. En algunos casos, esas transformaciones suceden de imprevisto, en otras tienen lugar a través de décadas" (ICTJ, 2008).

No obstante lo que cualifica el México contemporáneo, y pese al cruento "descenso al mundo ordinario" (Das, 2007) de la violencia, la resistencia generalizada a reconocer el suelo común sobre el cual se posa la vida de todos se proyecta hoy de maneras casi silentes, murmurantes, suspicaces, temorosas e inclusive en tono de la parodia y el absurdo cultural: no se trata solamente de la dificultad de nombrar las violencias, igualmente se esquiva algo más: un cuerpo social poblado por víctimas, testigos, colaboradores por sumisión, cuerpos extorsionados, sujetos a distintas formas de trata de personas, desplazados, perseguidos, depositarios activos y latentes, en quienes la inhibición del habla los sitúa dentro del proceso de subjetivación que se engloban en *sujetos de dolor* (ver Ortega Ramírez, 2008).

Al unir *la excepcionalidad mexicana con la idea de un país donde se nace como sujeto depositario de violencias* interesa destacar el hecho complementario de un singular imbricado en y con una cultura visual que integra lo que el filósofo uruguayo radicado en México, Carlos Pereda, ha llamado "la normalización del mal" (Pereda, 2012): la cosa que no encuentra representación posible no obstante participa intrusivamente de todas las cosas tornándolas posibles claves de su hacer. Como el Estado en sus orígenes biopolíticos ve en todas partes la muerte amenazando la vida, el mal "encuentra en esa misma ubicuidad la excusa para su propio, insidioso e igualmente ubicuo control. Cuando la vida pasa a ser definida por la muerte, es permeable a la muerte y es permeable al poder"(Copjec, 2006: 49).

Se trata de una potencia instalada en la cultura visual de asir, aprehender, imágenes indizadas de sus contextos y reintroducidas al flujo visual por máquinas de producción de miradas que compiten y se imbrican con los monopolios tradicionales de la imaginería televisiva y mediática en México; máquinas –tecnologías de la visión– que también son utilizadas por los distintos actores ilegales, paraestatales o posicionados en el margen interno del Estado que coparticipan de la violencia como tanatócratas –decisores de las ejecuciones–, como cuerpos perpetradores de muerte, tratantes del cuerpo muerto y facilitadores del montaje visual de los restos en las locaciones del espacio público.

La muerte se informa con el trashumar de cuerpos ejecutados y arrojados sobre calles y puentes, sobre tierra baldía. El pasmo del vidente que

no pretendía ver lo que vio convierte a los espectadores de la violencia en testigos oculares para quienes la visión, más que la anhelada distancia del observador racional –idealizado por el perspectivismo renacentista–, se realiza en un movimiento inverso de quien *ve* una imagen (como mera recepción óptica). Contrario a lo que consideramos comúnmente la cultura visual provee siempre un lugar físico a donde llega el vidente, también, mediante una flexión de cuerpo que, así, puede habitar el lugar de la imagen.[13]

Enmarcando la violencia en el México excepcional

Cualquier forma de violencia se constituye en el interior de determinados *marcos* (Butler, 2011) o de lo que Randall Collins (2008) afirma como un punto de vista sociológico: no hay espacio social donde sea factible hablar de sujetos violentos sino de situaciones violentas anteponiendo con ello el rasgo de toda violencia comprendida como una relación social enmarcada. Al estudiar enfrentamientos físicamente comprometidos, de varia índole, el sociólogo estadounidense añade un componente de la excepcionalidad de las violencias contemporáneas, a su escalamiento agrega el hecho de su ingente visibilidad por medio de artefactos de visión disponibles por testigos directos de la violencias o artífices ex post de las escenas o trayectorias de las acciones violentas.

No solo esto sino que la violencia también así registrada, potencia su carácter *experiencial* en la medida que los actos y las imágenes violentas incluirán un amplio rango de emociones –dolor, miedo sobre todo, agresividad, pérdida, resentimiento y agravio, etcétera– que corresponden a aquellos componentes constitutivos para que una experiencia nos toque, nos atraviese, de una manera o de otra.

El enmarcamiento de la violencia en nuestro país se orienta entonces por la multiplicación de locaciones, por las topografías que reproducen lógicas de amigo/enemigo, estrategias de exterminio, "crímenes de odio",

13 Al introducir su compilación dedicada a la *cultura visual*, Jessica Evans y Stuart Hall han apuntado este lazo fisicalidad que determina al espectador cuando afirman: la cultura visual siempre proporciona un lugar físico y psíquico donde puede habitar el espectador (Evans y Hall, 1999: 4).

feminicidios, etcétera. De modo consistente la violencia ha producido dos fenómenos: la *espacialización de la muerte*, mediante la marca de los lugares y la paulatina identificación de los paisajes de muerte en ciudades o fuera de ellas, y paralelamente atraviesa *un tiempo de traumatización social*.

Recordemos que siendo resistente a una definición de consenso, el trauma social fue definido en 1976 por el sociólogo Erikson como "un '*ethos*' –o [para el caso] cultura grupal– que es diferente a la suma de las heridas […] personales que lo constituyen, y es más que éstas" (Ortega, 2008: 27). Por su parte el colombiano Francisco Ortega ha insistido en otras partes en que el concepto puede ser útil "para concebir los modos en que el sufrimiento social trastorna las redes simbólicas (en especial aquellas asociadas con la ley, el colectivo y la espiritualidad) e imaginarias (autoridad, nación, religión) que le dan sustento a la vida" (Ortega, 2008: 28).

Frente al espacio social e histórico que se reclama, el ethos traumático en México respondería a una estancia en suspenso, retomando el sentido de *ethos* no como cultura sedimentada (normativa) ni estrictamente como introyección subjetiva de principios más o menos compartidos por una colectividad, sino en el desplazamiento que va de un doble significado al movimiento del *ethos* en una triangulación de sentido, como lo sugiere la lectura de Jacques Rancière:

> Antes de significar norma o moralidad, la palabra *ethos* significa dos cosas: significa la estadía y significa la manera de ser, el modo de vida que corresponde a esta estadía. La ética es entonces el pensamiento que establece *la identidad entre un entorno, una manera de ser y un principio de acción*. Y es esta identidad lo que caracteriza la inflación ética de hoy. Ella opera, en efecto, la conjunción singular entre dos fenómenos: por un lado, la instancia del juicio que aprecia y que elige se encuentra rebajada ante el poderío de la ley que se impone. Pero, por el otro, la radicalidad de esta ley se refiere a la simple obligación de un estado de cosas. La indistinción creciente del hecho y de la ley da lugar, entonces, a una dramaturgia inédita del mal y de la reparación infinita (Rancière, 2005; subrayado mío).

La definición puesta en juego permite comprender, por una parte, que bajo el marco de una guerra como la atravesada por México, el *ethos* traumático

asimila la significación unidual del *ethos* en su sentido de estadía y manera de ser/estar en general, por tanto, con éste se comprende una forma de vida constituida durante una estadía (estancia espacio-temporal) y, enseguida, una ética de la práctica o del comportamiento social que tiene relación con el clima político cultural, con la forma de vida y el eje articulador de la acción. Lo relevante no deriva del rasgo particular de un *ethos* entre otros, sino de la singularidad que surge de la conexión entre las éticas prácticas y la ley del lugar en que efectivamente se realizan como la desconexión (o en otra palabra, como indiferencia) entre ethos y la disposición (orden) del lugar.

A la realidad mexicana actual, el concepto fuerte de la vida desnuda, la "nuda vida",[14] reintroduce el problema de la excepcionalidad no desde un lugar de enunciación como desde su potencia en "la producción específica del poder", sobre la cual se interroga acerca de "cómo se produce la desarticulación real del humano" de su contexto histórico y de su mundo de vida. Un procedimiento éste que sigue una pauta metódicamente distinta a la manera tradicional de preguntarnos qué procesos históricos y políticos han producido una u otra articulación entre el ser humano y su contexto (Agamben, 2004: 18).

Lo que resulta de la violencia en México, de la que nos ocupamos en este artículo, es que su fuerza subjetivante, junto a su sitial de lo real, se ha erigido también en un poder positivo (en el sentido foucaultiano del poder como capacidad, fuerza o potencia *puissance*),[15] en la distribución sensible

14 Javier Sicilia en el mismo manifiesto del 2011 incorporó al discurso social el término que hace el par definitorio de la biopolítica según Agamben, al decir "que [...] en medio de esa corrupción que muestra el fracaso del Estado [en México], cada ciudadano de este país ha sido reducido a lo que el filósofo Giorgio Agamben llamó, con palabra griega, zoe: la vida no protegida, la vida de un animal, de un ser que puede ser violentado, secuestrado, vejado y asesinado impunemente; estamos hasta la madre porque sólo tienen imaginación para la violencia, para las armas, para el insulto[...]" (Sicilia, 2011).

15 En este sentido de poder productivo, las fuerzas específicas que controlan los medios de la violencia devienen en poder al entrelazarse de manera inextricable los dos poderes que Foucault distinguió: *pouvoir* y *puissance*, donde el segundo consistía en la potencia inventiva de la política, el trabajo o la cultura, mientras que el primero correspondía al poder disciplinario. En el tiempo de la biopolítica y los biopoderes, éstos se convierten en fuerzas hacedoras de realidad y representación porque unen pouvoir y puissance (controlan, disciplinan e inventan y crean) (Lasch, 2010). Sobre las distintas concepciones biopolíticas ver Aguiluz (2010).

del espacio político y social. Demás está decir que su agencialidad letal ha fundado una cartografía de la violencia con sus trayectos y escenas particulares. La violencia no ocupa una posición, se erige en un sujeto más dentro del campo de fuerzas del país.

Dejando de lado los anteriores aspectos relativos a la cualidad excepcional, un conjunto diverso de interrogaciones a dicha violencia podrían contemplar los marcos de violencia en otras escalas sociales que han sido vistos como fenómenos simultáneos pero no suplementarios o sustitutivos de la violencia asesina movilizados por las particiones de territorios y rutas de la economía ilegal.

Asidas estas preguntas a otra pauta metodológica que estime que para visibilizar la violencia en plural sea necesario arribar por agregados sociales pequeños, y en la que un punto de vista micro permita observar cada hecho de violencia en su desenvolvimiento, con sus momentos claves y puntos de inflexión (Collins, 2008), serían viables formulaciones tales como ¿por qué la gente rompe las reglas de convivencia y por qué se engancha en acciones que deliberadamente implican daño?, o bien, ¿cuántas clases/formas de agresión no-violentas existen o se dan en un lugar como un tipo de entre varias conductas o acciones instrumentales? (Felson, 2009: 578).

Dando por sentado que la vida social se encuentra fundada en un cierto tipo de pacto o sobre la base de situaciones de relacionamiento, sería conveniente examinar ¿cuándo o cuándo no, la agresión de algún tipo constituye una ruptura en los espacios de relación social o de rituales de interacción social con prevalentes sentidos de solidaridad, cooperación, mutua ayuda o de reciprocidad? (Collins, 2008).

Dentro de las situaciones cotidianas, la testificación de un complejo excepcional de comportamientos chocantes, malas relaciones intergeneracionales, hostigamientos y agresiones sexuales, discriminaciones de varios tipos, crímenes de odio, matanzas colectivas, genocidios y una larga lista de violencias, lo autoevidente es que éstas no consisten en un entidad cerrada y, por el contrario, las diferenciaciones siguen teniendo efecto para referir a alguna violencia y situarla en la perspectiva de un campo de distinciones que permitan discernir una golpiza propinada al dueño de un establecimiento comercial del caso de un/a asesino/a serial (Cooney, 2009: 590).

Este procedimiento analítico registrado por el británico Mark Cooney conlleva otras conclusiones de interés para el tema en cuestión: los rasgos de situaciones violentas, muchas veces relevados como particularidades reaparecen bajo otros marcos o formas de violencia por lo que los elementos comunes efectivamente pueden surgir en circunstancias extensivamente distintas, así una violencia de contenido moral, cometida en el curso de un conflicto social, es posible que tenga su réplica en un ejercicio de la violencia cuyo principio activo fue el afán de lucro, la búsqueda de ganancias o de placer.

Dicho esto, el simbolismo interpretativo relativo a los rituales violentos, al trato del cuerpo violentado, a la distribución espacial de víctimas y perpetradores, al papel de los testigos, e incluso al trato del cuerpo muerto, al espaciamiento de su entierro, a su situación insepulta, a la posición del cadáver, etcétera han formado parte de los estudios antropológicos y forenses. En particular, desde el horizonte de la antropología de la muerte el simbolismo de la mano derecha fue el punto de partida de la investigación realizada en distintas culturas por Robert Hertz, el discípulo de Marcel Mauss, muerto en el frente de batalla en 1915, quien ocho años antes había publicado *La muerte. La mano derecha* (1990), dedicado a la asimetría derecha-izquierda en las prácticas mortuorias, brindando entonces un acucioso relato sobre el trato de los muertos, por ejemplo, en Bali, donde se perfora la base del féretro para recoger los líquidos que excreta el cuerpo descompuesto para emplearlos en ceremonias, o bien, la costumbre entre los Dayak en Borneo, donde se recuperan los líquidos para cocer el arroz y comerlo como parte del luto; y en otros lugares los líquidos se uncen sobre los cuerpos de los vivos (MacManus, 2007: 32).

Trasladado a las masacres guerrilleras en el Tolima (1948-1964), en el periodo conocido como "la violencia" en Colombia, el simbolismo del cadáver ultrajado fue puesto de relieve como clave no de la muerte sino de "matar" que la antropóloga María Victoria Uribe identificó en la recursividad empleada para transgredir el límite de la muerte biológica del otro y convertir el cadáver en materia y significación del doble y triple acto de "rematar" y "contramatar" (Uribe, 1990).

La reiteración de la crueldad que no detiene la sumisión ni la absoluta rendición de la víctima se convirtió en uno de los gestos de la violencia en

Colombia; en aquel estudio de 1978 quedó como un referente que hizo arrojar similitudes con ejecuciones y matanzas en diferentes latitudes en Latinoamérica. Para el caso de las así llamadas "narcomuertes", cuando comprometieron a líderes criminales en México fueron puestas a circular como evidencia de un parte de guerra, constataron por un lado la tesis de Randall Collins acerca de que la violencia participa de una creciente visualización cultural disponible por la masificación de tecnologías individualizadas como celulares y dispositivos inteligentes (gadgets).

Por otro lado, la famosa emboscada que en diciembre del 2009 tendió la Marina del ejército mexicano al capo de la droga Arturo Beltrán Leyva fue pronto diseminada por todas partes a través de la agencia de noticias Reuters que el diario español El País se encargó de difundir en su edición impresa y en línea. El reportaje replicaba la advertencia que pretendió difundir la Marina Armada de México tras el exitoso operativo como un contagio de la propaganda y la iconografía del crimen: la presentación pública del cadáver en forma humillante esta vez se revirtió mostrando un "cuerpo desnudo [cubierto] de billetes ensangrentados" (*El país.com*, 2009; ver Reyes Sánchez, 2011).

Con la sociología de la guerra, el argentino Flabián Nievas ha tocado varias dimensiones de la subjetivación, en especial respecto los grados distintos de tortura que en cualquiera de esas escalas logra efectos en dos órdenes: en el de las subjetividades, reconstituidas y copadas por el terror y, en el orden social, debilitando los lazos sociales en la malla de relaciones en que se inscribía el torturado (Nievas, 2011: 57).

Buena parte de los escenarios violentos conjugan ritualidad y eficiencia simbólica del suplicio, un par de componentes amplificados al mediar alguna imagen que da cuenta del suceso. Al ser puestas en circulación, a éstas aplica la misma sentencia que el filósofo Vilém Flusser empleó para diferenciar el papel moderno de las imágenes técnicas generadas por interposición de aparatos e inscritas en una superficie (inclusive las pantallas multimedia), su peculiar presencia cultural consiste en su necesidad de ser cuestionadas acerca de por qué ellas significan lo que muestran al mismo tiempo, lo que las imágenes muestran sólo es una función de aquello que significan.

Esta suerte de circunloquio resulta apropiado al tratar con interpretaciones sobre el poder de las fotos en la era mediática, como la citada foto del cuerpo inerme de un "jefe de jefes" inscrita en una también "guerra de las imágenes" en el México contemporáneo. El mismo Flusser –quien persiguió afanosamente la radical transfiguración de aquello que al comenzar el siglo XX Walter Benjamin atisbó en las imágenes en la era de la reproductibilidad técnica–, llegó a reinsertar la cuestión no a partir del poder de la reproducción infinita de una imagen sino en el maridaje entre la subjetividad, el aparato y la imagen, de donde resulta un nuevo ensamblaje: las instancias programadoras se encuentran sujetas más que a un poder oculto a un automatismo que cubre a quienes ven las fotos produciendo una suerte de círculo mágico, en su interior se sucederá un comportamiento ritual y favorable a los aparatos (Flusser, 2009: 61).

No se describe así una alienación con las imágenes, no consiste en esto el papel que ellas asumen puesto que no están al servicio de las cosas sino hacen cosas, por tanto, su estatuto en el caso particular que aquí se trata no se debate en la reproductibilidad infinita de la imaginería de la violencia. Resulta que en el operar de la cultura visual las imágenes parecen cobrar vida propia, devienen en reproductibilidad biológica de lo que dejan ver. La imagen puesta a trabajar remite menos a su sitial de signo, de indicio o iconicidad para posarse en su calidad de gesto que hace comprender la cultura de las imágenes desde la antropología de las imágenes-vivientes (dije antes imágenes-materia), puesto que lo gestual indica un movimiento corporal –y semiótico– en una imagen investida de expresión (Didi-Huberman, 2009a; ver en formato entrevista en 2009b), que importa porque importa mucho más lo que ocurre entre ese mundo de los signos-imágenes y el mundo de los cuerpos.

Vista la violencia, por el contrario, desde una perspectiva larga (la cual no abunda) que dé cuenta de patrones extensivos en el tiempo y el espacio, posturas recientes han hecho intervenir dentro de las variables estructurales macro-procesos tales como la masculinización con pautas hegemonizantes como la encarnación de la figura del pater familias en la misma representación de la nación y la valorización de los cuerpos que la ocupan como bienes disponibles a la expropiación para distinguir poder, estatus y privilegio. Se

trata de una explicación que ha recorrido los debates y las luchas de mujeres contra la violencia del género, la intrafamiliar y, especialmente, los feminicidios en México. Una de las obras que impactaron el espacio público señalando una estructura originaria de la violencia sexual y de género en Ciudad Juárez, a fines de la década de 1990, puso en entredicho cualquier hipótesis de los crímenes en serie que han tenido lugar en aquella ciudad desde 1993, que no fuera la sexualización del cruce fronterizo. El videoensayo de la suiza Ursula Biemann *Performing the Border* (1999) delataba la compulsión asesina que se atribuye a un perverso maridaje entre la producción de máquinas de registro, de identificación y simulación en el ensamblaje y producción de altas tecnologías con la única diferencia reconocible como determinación de los asesinatos: la diferencia sexual.

Luego de este recorrido de excepciones, ¿existe acaso una violencia englobadora de las características anteriores? Poca atención merece una definición-tipo de violencia, la excepción que este trabajo ha intentado poner de relieve es aquella con consecuencias sociales devastadoras, dentro de las cuales un sujeto-guerra distribuye el espacio de una sociedad en conjunto y disemina sus mecanismos e instrumentos de guerra simbólicos y materiales por todo el tramado social.

Entre las denominaciones contemporáneas de la violencia, la llamada violencia predatoria involucra a extraños y ajenos en su ejecución; se comete indistintamente las divisiones raciales, de clase, o de límites intranacionales; exhibe una asimetría organizacional (grupo sobre individuos, o individuos sobre grupos); involucra a participantes que no están fuertemente ligados a un lugar, por lo que sus agentes con alta capacidad de movilidad (Cooney, 2009: 590-1) se distinguen por su ubicuidad espacial, que supone asimismo tanto los desplazamientos en trayectorias físicas como sus disposiciones de llenar espacios mediante la fragmentación y reproducción molecular. Finalmente, dentro de la violencia predatoria quedan comprendidas poblaciones más bien jóvenes, con rangos etarios diferenciados según su proclividad hacia tareas y funciones específicas.

Al dejar en suspenso en esta fase de la comprensión del nombre y los lugares de la violencia en México una serie de análisis en proceso sobre el fenómeno, las dimensiones aquí expuestas se sitúan dentro de un imaginario

social compuesto por escenarios, situaciones y locaciones de violencia en multiplicación; por discursos y estrategias político-militares que confluyen en un circuito representacional en el que se juegan los sentidos de vida y/o de muerte. De manera claramente imbricada, los flujos comunicacionales y las proyecciones mediáticas colocan y amplifican contextos imaginarios a partir de los efectos de las imágenes en la realización de la vida social. De acuerdo con Charles Taylor (2004), más que un concepto para la reflexión, un imaginario comprende los modos en que las personas imaginan su existencia, de qué manera se autoperciben junto con los otros, cómo juzgan lo que hay en medio de ellos y sus prójimos, y las expectativas que generan con base en alguna noción normativa o vinculante, así como las imágenes que soportan esas expectaciones.

Una suerte de conclusión

En *casos de violencia predatoria*, en los cuales las acciones criminales, terroristas, homicidas y de extremo extrañamiento erosionan los vínculos sociales (o simplemente implantan una conectividad social fundada en desvinculación), desdibujan estructuras de credibilidad institucional y cohesionan fuertemente los tramados de ilegalidad, pensar los modos de violencia que nutren un ánimo colectivo, difuso e irrepresentable aún –pero extendido fragmentariamente en esas topografías de bárbaras atrocidades– ha venido a convertirse en una urgencia para las ciencias sociales en México.

No basta responder por nuestras ancestrales culturas de la muerte que han sido degradadas por un novedoso arsenal de tecnologías cruzadas, donde la mirada de los (nos)otros se refuerza y constituye como una mirada sináptica (de los muchos viendo todo), del que puede ver todo, como el voyeurista desde la ventana, omnipresente en las diversas locaciones donde se abandona los restos de "vidas desperdiciadas" (Bauman). La mirada en que nos convertimos como "testigos oculares" de la muerte en masa de los últimos años es aquella que mira la exhibición de la muerte a la vista de los otros supervivientes, que lejos del trauma producido por la evidencia de la cruel agonía de los muertos provoca una sensación extraña, cercana a la repulsa confundida con un hondo temor al contagio.

No está demás preguntarse si en las condiciones del presente se ha convertido en regla o excepción la más baja forma de supervivencia, según decía Elías Canetti, aquella que resta a la muerte infligida a otro(s):

> Así como se mata a un animal[…] Así también el hombre quiere matar al hombre que se interpone en su propio cambio, que se le opone, que se yergue ante él como enemigo. Le quiere derribar para sentir que él aún existe y el otro ya no. Pero no debe desaparecer enteramente, su presencia como cadáver es indispensable para logar este sentimiento de triunfo (Canetti, 1981: 224).

La suerte en ese país está echada: se sobrevive a la catástrofe, se trabaja la sobre-vida al remanente de lo que se ha perdido y se torna las ausentes en redivivas, todas éstas parte de las situaciones límite atravesadas en la violencia, o bien se abre paso a los supervivientes en que nos quisiera convertir la predación violenta.

Bibliografía

Agamben, Giorgio
2004 [2003]. *Estado de excepción*, *Homo Sacer II*, *1*. trad. Flavia Costa e Ivana Costa. Buenos Aires: Adriana Hidalgo editora.

Aguiluz-Ibargüen, Maya
2012 "Articulating ghostly bodies and corpses with social remembrance. How senses of bodies and embodiment embrace a new homegrown for 'politics of love'" en: *Societies* (en arbitraje).
2011 "On violence in Mexico, or why some talk on the Mexican Exception", presentado en el curso "Mexican Studies" del Programa de Maestría Euroculture-Erasmus Mundus, Universidad de Groningen, Países Bajos, (6 de junio de 2011).
2010 "Cuerpo y carne: anotaciones biopolíticas" en: Aguiluz I., Maya; Lazo Briones, Pablo (coord.). *Corporalidades*, CEIICH-UNAM-Universidad Iberoamericana.

Andrieu, Kora
2010 "Transitional Justice: A New Discipline in Human Rights" en: *Encyclopedia of Mass Violence*, en línea, (París, Sciences Po), 18 enero. http://www.massviolence.org/Transitional-Justice-A-New-Discipline-in-Human-Rights (consulta realizada el 18/09/2011).
Arias, Enrique Desmond; Goldstein, Daniel M.
2010 "Violent Pluralism: Understanding the New Democracies of Latin America" en: Arias, Enrique Desmond; Goldstein, Daniel M. (ed.). *Violent Democracies in Latin America*. Durham y Londres: Duke University Press.
Badiou, Alain
2005 [1998]. "Politics as Tought: The Work of Sylvain Lazarus" en: *Metapolitics*, traducción de Jason Barker, London: Verso.
Bauman, Zygmunt
2008 [2005]. *Archipiélago de excepciones*, trad. de Albino Santos Mosquera. Barcelona: Katz y Centro de Cultura Contemporánea.
Biemann, Ursula
1999 *Performing the Border*, (vídeo de 43 min) en: http://www.geobodies.org/01_art_and_videos/1999_performing_the_border
Blanchot, Maurice
2007 [1971]. "La palabra vana" en: *La Amistad*. trad. J. A. Doval Liz. Madrid: Trotta.
Butler, Judith
2006 [2004]. *Vida precaria. El poder del duelo y la violencia*. Buenos Aires: Paidós.
Butler, Judith
2011 *Violencia de Estado, guerra, resistencia. Por una nueva política de la izquierda*. trad. Patricia Soley-Beltrán. Madrid: Katz Editores y Centro de Cultura Contemporánea de Barcelona (CCCB).
Canetti, Elías
1981 [1960]. *Masa y poder*. trad. Horst Vogel. Barcelona: Muchnik.
Collins, Randall
2008 *Violence. A Micro-sociological Theory*. Princeton NJ: Princeton University Press.

Cooney, Mark
2009 "The Scientific significance of Collin's Violence" en: *The British Journal of Sociology*, 60 (3), pp. 586-594.
Coralie, Jennifer
2008 "Wounded space: Law, Justice, and Violence to the Land" en: *Colloquy text. Theory critique*, núm. 15, (Monash University, Australia), pp. 52-73, en: http://arts.monash.edu.au/ecps/colloquy/journal/issue015/coralie.pdf
Das, Veena
2007 *Life and Words. Violence and the Descent into the Ordinary*. Berkeley: University of California Press.
Das, Veena; Poole, Deborah
2008 [2004]. "El Estado y sus márgenes. Etnografías comparadas" en: *Cuadernos de antropología social*, núm. 27, trad. María Daels y Julia Pioero. Buenos Aires: Universidad de Buenos Aires. http://www.scielo.org.ar/pdf/cas/n27/n27a02.pdf
También en *Revista Académica de Relaciones Internacionales*, núm. 8 (junio de 2008), GERI-Universidad Autónoma de Madrid. http://www.relacionesinternacionales.info/ojs/index.php?journal=Relaciones_Internacionales&page=article&op=viewFile&path[]=112&path[]=101
Davis, Diane E.
2010 "The Political and Economic Origins of Violence and Insecurity in Contemporary Latin America. Past Trajectories and Future Prospects" en: Arias, Enrique Desmond; Goldstein, Daniel M. (eds.) *Violent Democracies in Latin America*. Durham: Duke University Press.
Derrida, Jacques
2005 *Canallas: dos ensayos sobre la razón*. trad. Cristina de Peretti. Madrid: Trotta.
Didi-Huberman, George
2009a *La imagen superviviente. Historia del arte y tiempo de los fantasmas*. Madrid: ABADA.

Didi-Huberman, George
2009b "Filosofía para acabar la especulación artística" en: *Publico.es*. Entrevista de Peio H. Riaño, (24 de diciembre). http://www.publico.es/culturas/280633/filosofia-para-acabar-con-la-especulacion-artistica (consulta realizada el 22/01/2012).

El país.com
2009 "Foto del capo de la droga mexicano, Arturo Beltrán Leyva, cubierto de billetes, como advertencia contra los narcotraficantes-REUTERS", Sección Internacional, edición del sábado 19 de diciembre.

Evans, Jessica; Hall, Stuart
1999 "What is Visual Culture" en: *Visual culture: the reader*. Evans, Jessica; Hall, Stuart (ed.). Londres, Thousand Oaks y Nueva Delhi: SAGE Publication.

Felson, Richard, B.
2009 "Is violence natural, unnatural, or rational?" en: *The British Journal of Sociology*, vol. 60, núm. 3, pp. 577-585.

Flusser, Vilém
2009 [2000]. "La recepción de la fotografía" en: *Filosofía de la fotografía*. trad. Thomas Schilling. Madrid: Síntesis.

Girard, René
2010 [2007]. *Clausewitz en los extremos. Política, guerra y apocalipsis. Conversaciones con Benoit Chantre*. trad. Padilla Lopez. Buenos Aires: Katz.

Hall, John R.
2009 *Apocalypse: from Antiquity to the Empire of Modernity*. Cambridge: Polity Press.

Hertz, Robert
1990 [1907]. *La muerte. La mano derecha*. México: Alianza Editorial Mexicana.

Hobsbawn, Eric
2011 [2009]. "¿Es posible una historia del temor?" trad. por Alberto Loza Nehmad en Libros Peruanos, http://www.librosperuanos.com/ (consulta realizada el 28/11/2011).

International Center for Transitional Justice (ICTJ)
2008 "What is Transitional Justice?" http://ictj.org/about/transitional-justice (consulta realizada el 18/09/2011).

Kirwan, Michael
2009 *Girard and Theology*. Londres-Nueva York: Continuum.
Lasch, Scott
2010 "De las representaciones a los medios. La contradicción de la representación" (fragmentos traducidos), conferencia impartida en la Universidad de Buenos Aires. http://www.exargentina.org/_txt/krise_slash_representationmedia_es.html
Leibovici, Martine
2007 The Banality of Evil, enciclopedia en línea sobre Violencia de Masas (consultada el 19/09/2011), http://www.massviolence.org/Banality-of-Evil-The
Lentin, Ronin
2010 "Palestian racial subjects: Co-memory of catastrophe and melancholia" (documento presentado a la Bauman Conference, Leeds), noviembre.
MacManus, Chris
2007 [2002]. *Mano derecha*, *mano izquierda*: *Los orígenes de la asimetría en cerebros*, *cuerpos*, *átomos y culturas*. Madrid: Biblioteca Buridán.
Margolles, Teresa
2009 "*¿De qué otra cosa podemos hablar?*", performance artística en la 53 Exhibición Internacional de Arte de la Bienal de Venecia http://universes-in-universe.org/eng/intartdata/artists/america/mex/margolles_teresa (consulta realizada el 25/02/2011).
Medina, Cuauhtémoc
2009 "Teresa Medina. What else could we talk about?" (curador del Pabellón de México en la Bienal de Venecia). http://universes-in-universe.org/eng/content/view/print/18149.
Mendiola Gonzalo, Ignacio
2010 "Desnudo y desnudez: lecturas biopolíticas sobre el cuerpo exhibido y expuesto" en: Aguiluz, Maya; Lazo Briones, Pablo (coord.), *Corporalidades*. CEIICH-UNAM-Universidad Iberoamericana.
Mier, Raymundo
2005 "Notas sobre la violencia: las figuras y el pensamiento de la discordia" en: *Fractal*, núm. 38, México DF, Revista en línea

www.fractal.com.mx/RevistaFractal38RMier.html (consulta realizada en agosto de 2010).

Monsiváis, Carlos

2008 "Carlos Monsiváis, un testigo del apocalipsis citadino" en: *El Hispano News*, diario en línea (publicado el 05/08/2008), en http://elhispanonews.com/noticia/6332/3/0/carlos-monsiv-225-is-un-testigo-del-apocalipsis-citadino (consulta realizada el 20/11/2011).

1995 *Los rituales del caos*. México DF: Era.

Nancy, Jean Luc

2006 [2003]. *La representación prohibida*. trad. Margarita Martínez. Buenos Aires: Amorrortu.

Nievas, Flabián

201 "Guerras y políticas de los cuerpos" en: *Revista Latinoamericana de Estudios sobre Cuerpos, Emociones y Sociedad-RELACES*, núm. 5, año 3, (Córdoba), abril-julio, pp. 50-61 en: http://www.relaces.com.ar/index.php/relaces/article/view/121/75

Osorno, Diego E.

2011 "Epílogo" en: Garza Rivera, Cristina (2011). *Dolerse: textos desde un país herido*. México DF: Surplus Ediciones. http://www.gatopardo.com/detalleBlog.php?id=222 (consulta realizada el 20/05/2012).

Ortega Ramírez, Francisco

2008 *Veena Das. Sujetos del dolor, agentes de dignidad*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia y Pontificia Universidad Javeriana.

Pereyra Tissera, Guillermo

2011 "Deconstrucción y biopolítica. El problema de la ley y la violencia en Derrida y Agamben" en: *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales*, México DF: UNAM, pp. 31-54.

Perosino, María Celeste

2011 "Tanatopolítica. Una aproximación a la administración de la muerte" en: Revista en línea *Observaciones filosóficas*, núm. 12. http://www.observacionesfilosoficas.net/tanatopolitica.htm

Potel, Horacio
2009 "Derrida en castellano" en: http://www.jacquesderrida.com.ar/textos/insertar_canallas.htm (consulta realizada el 15/ 08/2012).
Proceso.com.mx
2010 "Inseguridad, principal preocupación de los mexicanos: Inegi" en: *Proceso.com.mx* (México DF), miércoles 3 de octubre. http://www.proceso.com.mx/?p=321496 (consulta realizada el 3/10/2012).
Rancière, Jacques
2005 "El viraje ético de la estética y la política" en: *Fractal*, México. http://www.fractal.com.mx/jacquesranciere.htm (consulta realizada el 25/02/2010).
Reyes Sánchez, Rigoberto
2011 "'La vida no vale nada'. Violencia, imagen y cuerpo en la 'guerra contra el narcotráfico' en México" en: *Revista Sociedad & Equidad*, núm. 1 Santiago, enero, pp. 1-8.
Rotker, Susan (ed.)
2002 *Citizens of Fear: Urban Violence in Latin America*. New Brunswick, NJ: Rutdgers University Press.
Sicilia, Javier
2011 "Estamos hasta la madre... (carta abierta a los políticos y a los criminales)" en: *Círculo de Poesía. Revista electrónica de literatura*, año 2, semana 13, abril. http://circulodepoesia.com/nueva/2011/04/javier-sicilia-estamos-hasta-la-madre-carta-abierta-a-los-politicos-y-a-los-criminales/
Sofsky, Wolfang
2006 [2004]. *Tratado sobre la violencia*. Madrid: ABADA.
Taylor, Charles
2004 *Modern Social Imaginaries*. Durham, NC: Duke University Press.
Taylor, Diana
1997 *Disappearing Acts. Spectacles of gender and nationalism in Argentina's dirty war*. Durham, NC: Duke University Press.
Uribe, María Victoria
1990 [1978]. *Matar, rematar y contramatar*. Bogotá: CIVEP.

Umbrales 24, 2013, pp. 251-268

Interrogando las fronteras del conocimiento sociológico: globalización, descolonización y don

Paulo Henrique Martins[1]

Resumen

América Latina está siendo reconstruida como un espacio post-geográfico y transnacional. Esta reinterpretación por nuevos intelectuales intérpretes de las culturas se hace simultáneamente desde adentro y desde fuera y se desarrolla paralelamente al surgimiento de "zonas de contacto" que operan las traducciones de ideas. La resolución de esa situación de colonialidad reproducida en la globalización del conocimiento y dentro de las zonas de contacto exige necesariamente una crítica teórica que sea simultáneamente anti-utilitarista y post-colonial y que se apoye en un método deconstruccionista. Así, en este artículo se sostiene que el don maussiano asociativo puede ejercer el papel de operador lingüístico estratégico para la deconstrucción de los dispositivos coloniales productores de desigualdades culturales y morales al mismo tiempo que puede ser central para la liberación de nuevas energías sociales y culturales en el interior de las zonas de traducción.

Palabras clave: *don*, *descolonización*, *"zonas de contacto"*.

1 Profesor titular de Sociología de la Universidad Federal de Pernambuco (Brasil); Vicepresidente de la Asociación Latino Americana de Sociología (ALAS); Vice-presidente de la Asociación MAUSS (Movimiento Anti-Utilitarista de las Ciencias Sociales) con sede en Francia; Investigador del Consejo Nacional de Desarrollo Científico y Tecnológico de Brasil.

Abstract

Latin America is being rebuilt as a post-geographic and transnational space. This reinterpretation by new intellectuals is simultaneously made from within and outside, and is developed in parallel with the resurgence of "contact areas" that operate the translation of ideas. The resolution of the situation of colonialism reproduced in the globalization of knowledge within the contact areas necessarily demands a simultaneously anti-utilitarian and post-colonial theoretical critique, supported on a deconstructive method. Hence, this article holds that the gift in Mauss's sense can play a role as a linguistic operator, strategic for deconstructing colonial devices as producers of cultural and moral inequalities, being at the same time key for liberating new social and cultural energies within the areas of translation.

Key words: *gift*, *decolonization*, "*contact areas*".

La globalización del conocimiento y los nuevos desafíos de la crítica sociológica

La idea de un pensamiento crítico latinoamericano es más una utopía que una realidad, o sea, la América Latina es una realidad en construcción entre la colonialidad y la resistencia postcolonial, como vamos a explicar en este texto. Para algunos, la idea de Latinoamérica como una unidad utópica está vinculada a la acción del sociólogo Pablo González Casanova, cuyo resultado fue la creación, hace cincuenta años, del Centro de Estudios Latinoamericanos de la UNAM (Universidad Nacional Autónoma del México), que es referencia académica para pensar el tema.

Por otro lado, hoy, la discusión sobre América Latina como una realidad sociohistórica que reconstruye las utopías para facilitar el surgimiento de un sistema continental articulado no puede más limitarse al marco geográfico moderno que inspiró las descripciones de las poblaciones y recursos productivos en el proceso de formación de las sociedades nacionales en Latinoamérica. Creemos, en verdad, desde la observación de los cambios de dispositivos actuales de producción de lo local (Escobar, 2005), que América Latina está siendo reconstruida como un espacio post-geográfico y transnacional (Mato, 2004; Martins, 2009). Esto no elimina las referencias de la

sociedad nacional sino que la reconfigura desde nuevos marcos lingüísticos, semióticos y culturales.

En el campo del saber, tal reconstrucción de los espacios de producción de las experiencias revela lo que Zygmunt Bauman ha explicado a través de la formación y emergencia de los intelectuales intérpretes, conectados con los procesos de traducción entre culturas. Estos intérpretes substituyen a los intelectuales legisladores que eran los constructores del saber de la dominación (Bauman, 2010). Esta reinterpretación de Latinoamérica por los nuevos intelectuales intérpretes de las culturas se hace simultáneamente desde adentro y desde fuera y se desarrolla paralelamente al surgimiento de "zonas de contacto" que operan las traducciones de ideas como vamos a explicar enseguida. Por el momento, es importante que profundicemos este fenómeno de reinvención simbólica e histórica de América Latina desde el contexto de surgimiento de un orden global complejo.

En esta dirección, nos explica el antropólogo indio, Arjun Appadurai, que existe una separación importante entre la globalización del conocimiento –que avanza muy rápido a través de las nuevas tecnologías, por ejemplo– y el conocimiento de la globalización –que sigue limitada pues exige una cartografía amplia de las diferencias culturales. Appadurai sugiere, luego, que la globalización del conocimiento está produciendo nuevos espacios de producción del saber fuera de las sociedades del Norte, lo que se refleja en el conocimiento de la globalización. Observa, por ejemplo, cómo la antigua división del trabajo intelectual moderno fundado sobre la elección del "Occidente" como productor de teorías, y del que se denominó "Tercer Mundo", y como proveedor de datos para las "fábricas de teorías del Norte" no funciona desde hace tiempo de manera satisfactoria (Appadurai, 2005: 5-6).

Anteriormente, el pensamiento se basaba sobre zonas geográficas limitadas, en las últimas décadas se ha abierto mediante "procesos geográficos" en los cuales la organización de las actividades humanas se orienta por diferentes tipos de acciones, de interacciones y de cambios –comercio, viajes, guerras, entre otros– que van más allá de las fronteras nacionales (que limitaban el conocimiento a una cierta experiencia nacional).

Este fenómeno sugiere que la complejidad de los campos de producción de conocimiento a nivel mundial revela dos puntos importantes: una variable cuantitativa –el aumento del número de universidades e investigadores en los países del Sur– y una variable cualitativa –el giro epistemológico más allá de los territorios nacionales modernos–, lo que significa la presencia de una pluralidad de campos de producción de saberes teóricos y prácticos que se refieren a otros contextos (Martins, 2009). Por consecuencia, la producción de saberes en el Sur pasa a dialogar más democráticamente con los centros de saberes del Norte a través de los "procesos geográficos", manifestando un hecho obvio: experiencias diferentes deben significar prácticas de producción de conocimientos igualmente distintas aunque conectadas (Martins, 2011). Así, las nuevas regiones del conocimiento, como las de Latinoamérica que están siendo producidas desde la globalización del conocimiento, pasan a constituir ejes importantes por la generación de conocimientos inéditos en el interior de una globalización que se diversifica.

Tales cambios borran las *descripciones* intelectuales tradicionales de fronteras nacionales, de base geográfica –en que se basaban las experiencias cognitivas y la razón instrumentalista sobre el mundo–, para generar nuevos territorios transnacionales e interdisciplinarios, donde se produce el pensamiento crítico del Sur, por ejemplo. En esos nuevos espacios pasan a circular una generación de intelectuales creados en condiciones distintas de los contextos en que se basaron las experiencias cognitivistas en la modernidad nacional y eurocéntrica. Los nuevos intelectuales –artistas, periodistas, militantes, diplomáticos y activistas– son intérpretes de un mundo parcialmente desplazado, habitado por lenguas variadas y productores de narrativas inéditas fabricadas desde experiencias culturales diversas.

Desde estas reflexiones podemos sugerir, sobre todo pensando en el caso latinoamericano, que el avance de la crítica sociológica a la colonización planetaria y el interés de definición de los pasos de la descolonización cultural y política deben considerar ciertos puntos centrales:

a) La globalización del conocimiento y el conocimiento de la globalización están contribuyendo a la aparición de espacios inéditos de producción

de sociabilidades y de saberes, o sea, las zonas lingüísticas interculturales e interdisciplinarias que se plantean en las fronteras imprecisas de las culturas y lenguas nacionales. Tales espacios inéditos transnacionales revelan los límites de las culturas nacionales, que no pueden generalizarse desde cierto punto pues ellas se chocan con las fronteras de otras culturas. Stuart Hall da continuidad al concepto de Mary Louise Pratt y denomina a estos espacios "zonas de contacto" para señalar "la copresencia espacial y temporal de sujetos que antes estaban aislados por discontinuidades geográficas e históricas pero donde las trayectorias se cruzan ahora". De acuerdo con Hall, estas zonas de contacto inauguran un enfoque dialógico pues ellas permiten mirar cómo el colonizador produce el colonizado y vice-versa (Hall, 2006: 31).

En el caso de las relaciones entre las sociedades del Norte y del Sur, la expansión de esas zonas se encuentra directamente conectada a la emergencia de fronteras culturales articuladas por estados nacionales y también por el fenómeno de la diáspora que nos recuerda Hall (2006). La diáspora se revela progresivamente uno de los más importantes movimientos sociales y culturales de la actualidad, contribuyendo a deconstruir la jerarquía tradicional entre sociedades del Norte y del Sur. Ella revela que la crisis de la modernidad capitalista está presente no solo en los pueblos del Sur sino también en las grandes metrópolis del Norte. La diáspora explica la formación de comunidades de vinculaciones transterritoriales que contestan las creencias modernas colonialistas para imponer la necesidad de la organización de nuevos mecanismos de regulación que sean multiculturales y democráticos.

Esta es una observación importante pues la emergencia de tales zonas no es de poca importancia política. Al contrario, revela un hecho que revitaliza la política y la experiencia asociativa. Tales zonas se amplían muchísimo con las posibilidades de las tecnologías virtuales y con el surgimiento de nuevos territorios de conversación como el internet. Esas zonas –físicas y virtuales– funcionan desde dispositivos de traducción culturales generados por diversidad de miradas y experiencias y que favorecen la aparición de inteligibilidad recíproca entre mundos diversos: disponibles y posibles.

Hay experiencias que fueron rechazadas en la modernidad y que presionan ahora las intersubjetividades y que de Sousa Santos entiende como la base de una sociología de la "ausencia"; hay igualmente experiencias que presionan para la novedad y que son la base de una sociología de la "emergencia" (de Sousa Santos, 2008: 123). Eso significa que la traducción es también un dispositivo que produce inclusiones, exclusiones y transmutaciones[2] en este proceso de organización de los nuevos territorios llamados zonas de contacto[3].

Según Bhabha (2003: 241), el proceso de traducción cultural es una forma compleja de significación y la cultura es ella misma una estrategia de sobrevida de la experiencia de traducción. La traducción es un dispositivo muy importante para comprender la naturaleza de esas zonas de contacto lingüístico que se forman en las fronteras culturales como fue explicado en el inicio de este texto. En tales zonas, la traducción juega un papel central pues se trata de desplazar dispositivos de agenciamiento cultural y social de una zona a otra de la experiencia teórica y de la experiencia práctica del cotidiano, restituyendo al final, por modalidades diferenciadas de organización cultural, la coherencia de los hechos sociales.

2 Analizando la situación del Caribe, Stuart Hall recuerda que "cada movimiento social y cada desarrollo creativo en las artes del Caribe en el siglo XX empezaron por este movimiento de traducción del encuentro con las tradiciones afrocaribeñas o de sus inclusiones" (Hall, 2006: 40). Eso significa que la traducción es una trama de resignificación que se materializa con las transformaciones culturales de las sociedades planetarias a lo largo de los siglos pero que conoce una aceleración importante en las últimas décadas.

3 En lo que respecta entonces a las sociedades que fueron objeto de la colonización es absolutamente necesario pensar en la emergencia de nuevas traducciones sociológicas que revaloricen todo lo que fue excluido y rechazado, por un lado, y toda la producción socio-histórica y cultural que debe nacer de manera original, por otro. Si consideramos, por ejemplo, el campo académico, constatamos que hay un crecimiento significativo de la producción científica y de congresos y reuniones organizadas desde los países del Sur. Y si es verdad que el dominio del inglés aparece como un dispositivo de organización de la hegemonía del antiguo Norte, es también verdad que otras lenguas como el español y el chino se amplían constituyendo, igualmente, vehículos poderosos para la emergencia del campo crítico contra-hegemónico y de la formación de una opinión pública transterritorial.

b) Por otro lado, como la globalización económica reproduce una jerarquía desigual de poderes e informaciones, se observa que esta desigualdad también es reproducida en las nuevas zonas de contactos interculturales e interdisciplinarias. O sea, las zonas son innovaciones sociológicas importantes para la crítica de la colonialidad, pero ellas no se presentan automáticamente como un dispositivo crítico. Consideremos un ejemplo: al analizar la presencia del inglés en la organización de los campos científicos y, en particular, de las ciencias sociales, podemos observar cómo tales dispositivos pueden contribuir para reproducir mecanismos de colonialidad cuando no son objeto de crítica teórica consistente. Es evidente que la hegemonía del inglés como dispositivo lingüístico devalúa otras lenguas y refuerza posiciones conservadoras de los actores académicos norteamericanos, posiciones por las cuales los méritos científicos quedan supeditados a sistemas de control de las publicaciones que reproducen mecanismos de dominación académicos que a su vez reproducen oligarquías conservadoras.

Así, la globalización económica refuerza la situación de colonialidad en los nuevos espacios de producción del conocimiento incluso los que son focalizados por las sociedades del Sur, lo que puede perpetuarse cuando no es objeto de una crítica descolonial poderosa. Las jerarquías de desigualdad en las zonas de contacto tienen dos fuentes complementarias: una, más tradicional, heredera de la colonización; otra, más contemporánea, heredera de la globalización económica que produce nuevas modalidades de colonialidad a través del poder del consumismo.

Así, la situación tradicional de subalternización de los pueblos del Sur encuentra en la globalización económica desigual contemporánea la vía necesaria para su actualización y contestación política. La novedad es que las zonas de contacto transnacionales pasan a reproducir las contradicciones del capitalismo desde dentro y fuera, desde el Sur y desde el Norte. Por consecuencia, el fenómeno de la colonización planetaria no se limita a las sociedades del Sur sino pasa también a diseminarse en las sociedades del Norte. Así, las grandes metrópolis de Europa y

Estados Unidos se presentan como escenarios de importantes peleas entre actores históricos autóctonos y actores inmigrantes.[4, 5]
Hemos de considerar finalmente que los mecanismos productores de desigualdades no son necesariamente impuestos desde fuera. Casi siempre los intelectuales intérpretes nacionales que organizan las traducciones reproducen de modo inconsciente los registros jerárquicos desiguales heredados de la antigua división colonial del saber entre, por un lado, las naciones occidentales colonizadoras y, por otro, las sociedades colonizadas. La reproducción del sistema de reconocimiento desigual se basa sobre códigos de distinción culturales como los de conexiones lingüística, étnica, religiosa, de género o de nacionalidad.

La novedad aquí se revela al nivel de la autonomía de los campos de conocimiento responsables de la producción de saberes. Antes, esos campos eran entendidos sobre todo como dispositivos de reproducción de saberes coloniales y de la afirmación de la dependencia material y simbólica de las "periferias" con respecto a los "centros". Ahora, esos campos se presentan como redes de profesionales más organizados y que proponen la independencia del pensamiento emancipando una estética barroca por la cual los márgenes pasan a constituirse en centros relativamente autónomos en la producción de la experiencia cultural. Pero en la práctica esta novedad representada por el surgimiento de una pluralidad de centros de producción de conocimientos no basta todavía para estimular praxis teóricas verdaderamente anti-utilitaristas y anti-colonialistas.

4 J. Rémy interpreta estos conflictos de origen colonial en la sociedad francesa contemporánea como manifestación de una "deuda en exceso" de las poblaciones subalternas con respecto a la situación de colonialidad (Rémy, 2008). Reflexionando sobre la situación de los inmigrantes en Francia el autor observa que ellos se encuentran endeudados de doble manera: socialmente endeudados desde un punto de vista socioeconómico –los obreros respecto a los patrones– y desde un punto de vista postcolonial –los extranjeros respecto a los franceses originarios de Francia. Según Julien, esta deuda postcolonial nunca fue verdaderamente considerada por los movimientos de tradición obrera (Rémy, 2008: 220).

5 Tal reflexión es importante para demostrar que la situación colonial no es sólo una cuestión que moviliza tanto a las sociedades del Norte como a las del Sur. Esto contribuye a borrar las fronteras culturales entre el Norte y el Sur. O sea, la diáspora contribuye a amplificar el problema colonial y la lógica desigual en todas las sociedades planetarias.

> Por consecuencia, los mecanismos de traducción global continúan reproduciendo de manera generalizada las desigualdades de prestigio entre centros de producción de saberes a pesar de las retóricas. Así, un intelectual universitario masculino de color blanco y que habla inglés continua "naturalmente" siendo más distinguido que una intelectual universitaria mujer, musulmana, negra que sólo habla inglés. Casi siempre esta distinción provocada por dispositivos de reconocimiento se reproduce también en las escenas culturales y científicas de los países del Norte.

La resolución de esa situación de colonialidad reproducida en la globalización del conocimiento y dentro de las zonas de contacto exige necesariamente una crítica teórica que sea simultáneamente anti-utilitarista y post-colonial. Esta superación debe suceder en dos frentes: por la crítica a la mercantilización del mundo y por la crítica a la colonialidad. Por otro lado, esta crítica debe apoyarse sobre un método deconstruccionista a ser empleado en el trabajo de desnaturalización de nociones, conceptos y creencias que sustentan jerarquías desiguales dentro de las sociedades nacionales e, igualmente, dentro de los nuevos espacios hermenéuticos transterritoriales.

Para nosotros, la organización de un pensamiento contrahegemónico que sea competente para confrontar la ideología utilitarista simplificada de base mercadológica, exige un método deconstruccionista del conformismo dominante. Un método que lleve a los actores intérpretes que están produciendo las zonas de contacto transnacionales a entender el carácter ilusorio y mistificador de la idea que todo hombre es esencialmente egoísta y que el mundo es sólo la lucha de hombres y mujeres egoístas por el acceso al consumismo ilimitado. La efectividad de tal método depende directamente de su posibilidad de mapear las prácticas del cotidiano y de poner en destaque los dispositivos que facilitan y/o inhiben la emergencia del reconocimiento y de la solidaridad en redes en las zonas de contacto.

Este método debe igualmente funcionar como dispositivo de traducción cultural reconocido universalmente entre los actores que construyen diferentes procesos culturales y políticos. Para nosotros tal método tiene un nombre preciso: don o dádiva. Pues el don es el único dispositivo de

traducción que permite observar la circulación de los objetos en varios registros: del material y del simbólico; de la cultura, de la política y del económico; de la colectividad y del individuo[6]. El don maussiano[7] puede ejercer bien, nos parece, el papel de operador lingüístico estratégico para la deconstrucción de los dispositivos coloniales productores de desigualdades culturales y morales al mismo tiempo que puede ser central para la liberación de nuevas energías sociales y culturales en el interior de las zonas de traducción.

El don maussiano asociativo: un operador cultural apropiado por la democratización de las zonas de traducción

La operación de traducción por el don exige considerar algunos aspectos: en primer lugar, el don plantea una posición de universalidad –es la sabiduría universal, propone Mauss– pero, en la práctica, se dobla a las diferencias culturales, luego se dobla a la diversidad. En segundo lugar, el don valora las relaciones persona a persona en contextos específicos, lo que constituye un recurso importante para anular los procesos de despersonalización de las redes en las zonas de contacto y que contribuyen a la emergencia de sistemas autoritarios. El don favorece la amistad y la solidaridad, lo que es decisivo para el desarrollo de redes democráticas. En tercer lugar, el don puede aclarar el rol de los sentidos político, afectivo, moral y cultural que circulan entre los actores en la realidad cotidiana y en los campos interculturales, contribuyendo así a desnaturalizar la dominación y favorecer la liberación de un pensamiento reflexivo anticolonial.

Esta comprensión del don como operador simbólico y lingüístico exige que se considere la tensión entre, por un lado, la universalidad del don

6 El don o dádiva es el sistema tripartito de donar, recibir y retribuir que fue sistematizado por Marcel Mauss en su texto clásico "Ensayo sobre el don" de 1924 (Mauss, 1999).

7 El don maussiano es la modalidad de don que valora los cambios asociativos entre individuos iguales y diferenciados. La Revista del MAUSS (*Revue du MAUSS*), editada en Francia, desarrolla una gran producción crítica del neoliberalismo desde el abordaje del don maussiano.

como trama teórica válida para todas las sociedades históricas y, por otro, la relatividad del don como práctica de cambio propia a cada contexto social y cultural.[8] En el caso de las sociedades post-coloniales, esa flexibilización del don entre lo universal y lo particular ocurrió a través de las discontinuidades históricas nacidas de tres niveles culturales distintos: aquel entre sociedades cristianas y no cristianas, aquel entre sociedades democráticas y no democráticas, y aquel entre sociedades colonizadoras y colonizadas.

En esa dirección, el don constituye un operador simbólico y lingüístico adecuado para la articulación democrática de diferentes espacios de producción de culturas pues él se conecta tanto con los hechos sociales instituidos como con los desafíos de la simbolización de la socialidad (Karsenti, 1994: 93), que son planteados desde los tres niveles señalados. Por consecuencia, peleando simultáneamente sobre el plano de lo concreto y de lo simbólico, de lo micro y de lo macro social, la dádiva constituye una clave teórica apropiada para el avance en la comprensión de nuevos procesos de construcción de saberes y de formación de territorios culturales transnacionales.

Para el avance en esta discusión es necesario considerar con Mauss que el debate sobre la dádiva se relaciona siempre con su posibilidad de existencia universal, como sistema simbólico que inspira las diversidades culturales. Si creemos en la célebre frase de Mauss sobre la universalidad del don, podemos comprender la complejidad del simbolismo en la trama cultural. Según Mauss, el don es universal pues "de una punta a otra de la evolución humana no hay dos sabidurías. Que adoptemos luego como principio de nuestra vida lo que siempre fue un principio y que siempre será: salir de sí, donar libremente y obligatoriamente; no hay riesgo de engañarse" (Mauss, 1999: 265).

8 Según B. Karsenti, el don tiene una función simbólica decisiva que favorece la caracterización en su generalidad y la especificación de su figuración originaria en tal o tal cultura. M. Mauss (1999), lo recuerda, incentiva a los sociólogos a investigar ciertos hechos sociales totales en sus dimensiones concretas. Por la valorización del don como operador simbólico que organiza redes simbólicas, continua él, Mauss identificó " lugares de observación particularmente fecundos donde se disuelven las oposiciones entre lo individual y lo colectivo y donde la eficacia particular de las dinámicas de socialización contribuye a circunscribir las individualidades e integrarlas plenamente a la totalidad colectiva que les corresponde (Karsenti, 1994: 94).

Por otro lado, es necesario igualmente considerar que esta universalidad es variable en el plano de lo concreto y que ella conoce adaptaciones territoriales particulares y originales según los diversos contextos sociales, culturales e históricos y de la variedad de zonas de contacto. Hay varias modalidades de donaciones, unas más paternalistas y otras más confluentes. En las sociedades latinoamericanas, por ejemplo, podemos relacionar dádivas particulares: la dádiva comunitaria no-cristiana que basa la lógica cultural de los pueblos originarios de la región, la dádiva patrimonialista cristiana que fue implantada por los colonizadores y la dádiva asociativa moderna que emerge con la vida urbana y ciudadana y que involucra los anónimos en el ciclo de cambios, como nos lo aclaran J. Godbout y A. Caillé en el libro clásico sobre la dádiva (Godbout y Caillé, 1992).[9] Es también interesante señalar que la donación de órganos o la ayuda voluntaria a los oprimidos abren el sistema a nuevas modalidades asociativas, lo que es central para la discusión de la descolonización del don no reflexivo y paternalista y para explicar el avance de los nuevos movimientos de solidaridad colectiva en curso contra la dominación colonial.

Sobre las relaciones entre don y traducción es necesario diferenciar el don en general –que es universal y se encuentra en todas las sociedades por modalidades jerárquicas justificadas casi siempre por el elemento religioso– y el don maussiano asociativo en particular –que es propio de la modernidad occidental basándose en relaciones de género igualitarias, siendo por eso importante para pensar las prácticas democráticas. Tal modalidad de don inspira históricamente los logros de los movimientos sociales contemporáneos en particular el del movimiento feminista.[10]

9 Aquí es importante registrar que en las sociedades no europeas el don conoció modalidades particulares y desconocidas por los europeos, como es el caso del don sacrificial no-cristiano que era ritual central para la comunidad tupinambá en Brasil. Los viajeros que conocieron los hábitos de las poblaciones locales en las zonas de colonización, como es el caso de Hans Staden, confirman el rol del don sacrificial en la construcción del sentido comunitario en esas sociedades.

10 El movimiento feminista cambió el carácter vertical tradicional de las relaciones de género marcadas por la fuerza del patriarcalismo permitiendo la expansión de nuevas fórmulas de cambio entre hombres y mujeres, más igualitarias. Este cambio político e histórico del sistema del don tuvo impactos importantes en otros sistemas de cambio de la vida social, como los de sexo o de etnicidad.

Pero la recepción del don maussiano por los actores implicados con los procesos de democratización del cotidiano no es simple. Las tradiciones religiosas, las herencias culturales, las interpretaciones lingüísticas, las memorias de luchas y la organización del poder son factores culturales que influyen claramente y de modos diversos la operación de traducción y de uso de la noción de don, muchas veces inhibiendo la manifestación de las prácticas igualitaristas y solidarias. De hecho, la universalidad de la dádiva conoce adaptaciones importantes en cada cultura según los imperativos de los códigos semióticos. Así, por ejemplo, la palabra "don" en el imaginario luso-hispánico es inmediatamente significada por la imagen de la caridad católica y no es fácil demostrar a la opinión pública que el don puede tener otros significados que atañen a la democracia, por ejemplo.

Para evitar esas trampas que impiden la posibilidad de un debate más transparente del significado del don asociativo para la crítica descolonial, es importante articular el debate anti-utilitarista al debate post-colonial. A nosotros nos parece estratégico organizar nuevas construcciones discursivas hábiles para revelar los misterios del don en el proceso de colonización y de imposición de una cultura europea en las sociedades del Sur y esto pasa necesariamente por la crítica conjunta del capitalismo y del colonialismo. Esta acción crítica puede contribuir, por ejemplo, a revelar el don negativo desigual que sobrevive aún y que sirve para legitimar la dominación autoritaria en algunas sociedades del Sur e igualmente en sociedades del Norte.

Este trabajo puede igualmente revelar los esfuerzos hechos por las poblaciones subalternas como los indígenas y los afrodescendientes para liberar el don de amistad y de solidaridad y desbloquear los mecanismos de perversión del don, que fueron organizados por la dominación colonial.[11]

En segundo lugar, tenemos otro principio: el don es también particular. Esto significa que su presencia universal es siempre condicionada por

11 La contribución contemporánea del MAUSS (por sus siglas en inglés, Movimiento Anti-Utilitarista en las Ciencias Sociales) y también de los intelectuales maussianos al debate postcolonial es importante porque reconoce que el don es un hecho universal (un hecho social total). Esto significa que siempre existió como regla de la vida y de las comunidades humanas, independientemente de que hablemos de las sociedades europeas o de las sociedades no europeas.

los imaginarios socio-históricos y culturales de cada sociedad:[12] el potlatch es diferente del sacrificio humano, que es diferente del trabajo voluntario que es distinto de la asociación espontánea. En tercer lugar, es importante subrayar que el don cambia de posición a partir de los choques culturales provocados por la conquista imperial sobre las poblaciones locales y a través de la represión del don comunitario tradicional en los tiempos modernos. Este tercer punto es fundamental para la comprensión de la trama de la colonización y de la formación cultural e histórica de las sociedades coloniales y post-coloniales y, en otra dirección, para la crítica teórica que buscamos desarrollar en este artículo a través del debate del rol del don como operador cultural en las zonas de contacto.

La trayectoria del M.A.U.S.S. (Caillé, 2009) nos ofrece respuestas aclaradoras para la crítica teórica general del capitalismo pero le falta reflexiones más sistemáticas sobre la cuestión colonial y post-colonial. Así, el debate sobre las zonas de contacto es importante para acercar la crítica anti-utilitarista y la crítica descolonial en el campo académico y para aclarar el entendimiento de las fronteras que separan y que vinculan el pensamiento académico y el pensamiento militante y activista. Hay mucho para intercambiar a este respecto, pero en lo que nos interesa aquí estamos obligados a constatar que existe una dificultad clara sobre la dirección de la traducción de tesis anti-utilitaristas en las sociedades post-coloniales y en Latinoamérica en particular, lo que se explica, nos parece, por un entendimiento inadecuado del don como dispositivo de mediación lingüístico.

12 La presencia del don cambia de acuerdo con las diversidades sociales e históricas del proceso colonizador. Si comparamos, por ejemplo, la sociedad de castas de la India, las sociedades agrícolas de Africa y las sociedades tecnológicamente complejas de la América española en la época, constatamos fácilmente estas diferencias. Aquí, Mauss tiene también razón cuando considera que la universalización del don depende directamente de la capacidad de cada uno para asumir riesgos e igualmente para considerar que hay siempre los individuos que no quieren conocer la experiencia de salir de sí mismo y, eventualmente, conocer la posibilidad de engañarse. Eso explica que en algunas sociedades el don espontáneo entre iguales fue bloqueado por las diferencias de prestigio social relacionadas con la dominación, con las castas, con las naciones y con las tribus. En el lugar del don espontáneo aparecieron las experiencias de don jerárquicos y legitimadores de la dominación en los sistemas de prestaciones mutuas.

Se trata sobre todo de fundar prácticas discursivas necesarias a la revalorización de actores, de experiencias, de memorias y de deseos que fueron rechazados tradicionalmente por los colonizadores o que no han encontrado condiciones prácticas necesarias a su emancipación. Aquí, el don aparece como un operador fundamental en esta tarea de ruptura paradigmática y también epistemológica pues uno de los problemas centrales para el avance en esta dirección es la dificultad de las fuerzas sociales post-coloniales de desconstruir la dominación simbólica y cultural desde el interior de la lógica colonizadora y jerárquica.

El ejemplo más expresivo es representado por las dificultades del pensamiento del Sur para desmitificar el mito del desarrollo y para establecer la crítica política de la ideología del crecimiento ilimitado; tal crítica es todavía indispensable para la revalorización de otras referencias culturales e históricas así como por la concepción de otros proyectos de sociedad más solidarias.

Algunas conclusiones provisorias sobre la importancia del don como operador cultural en los procesos transnacionales

Para nosotros la tarea inmediata es aclarar la importancia del don como traducción para el avance de la lucha democrática en las nuevas zonas de contacto en el contexto de la crisis de la modernidad. Los estudios sobre el simbolismo pueden ayudarnos a comprender que hay siempre desvíos, resistencias, impedimentos respecto de narrativas que manifiestan nuevas experiencias intelectuales y prácticas. Si los problemas avanzados por la difusión del don no son sólo técnicos, debemos buscar en otro lugar explicaciones válidas, lo que nos lleva de inmediato a pensar la traducción con relación a la frontera que separa la lógica de la difusión y la lógica de la recepción. Si pasamos del plano de la observación técnica al de la recepción del don, podemos sacar, de hecho, esquemas de clasificación de la realidad y de los discursos que esconden procesos particulares de construcción del

poder, de la nación y de la vida social en los nuevos espacios transnacionales que, como lo explicamos al inicio, no recusa el factor nacional, sino que lo redimensiona en un espectro de experiencia más amplio.

Desde el punto de vista de la recepción hay tramas teóricas, hermenéuticas, culturales y también arqueológicas que explican las resistencias, desvíos, continuidades y discontinuidades encontradas en los esfuerzos de traducción cultural por el don en las nuevas zonas de contacto. Antes, en la modernidad, estas tramas no eran muy problemáticas pues la recepción de las ideas europeas para la organización del pensamiento de la modernización y del desarrollo parecía natural. Bastaba hipotéticamente copiar las experiencias de los países desarrollados a medio término para pensar la inclusión imaginaria dentro de los grupos de los "avanzados". Pero, hoy, en este momento de deconstrucción del mito del desarrollo (Latouche, 1989 y 2009; Escobar, 2005) y de reconocimiento de la caoticidad de la modernidad (Bauman, 1991), las ideas tradicionales de la modernidad no tienen el mismo poder de persuasión. Así, es necesario considerar siempre la trama de la traducción en las nuevas zonas de contacto, para explicar las dificultades puestas por las jerarquías desiguales a la emergencia de comunidades discursivas democráticas.

Finalmente, es necesario subrayar que todos esos modos de vivir la recusa del don no son secundarios. Al contrario, ellos iluminan los problemas concretos de funcionamiento del don como operador simbólico y lingüístico interdisciplinario en la difusión de ideas y experiencias de democracia participativa y vivida en el cotidiano territorial y en particular en las zonas de contacto. La democracia participativa y experiencial es sobre todo la encarnación del espíritu del don en la política pues la democracia sólo puede revelarse como discurso universal fundado sobre el derecho a la integridad humana cuando se funda sobre experiencias particulares de gratuidad y solidaridad de unos para otros, respetándose las diferencias y las diversidades de individuos, grupos y redes sociales.

Bibliografía

Appadurai, Arjun
2005 *Globalisation*. 4a. edic., Durham y Londres: Duke University Press.
Bauman, Zygmunt
1991 *Modernity and Ambivalence*. Cambridge: Polity Press.
2010 *Legisladores e intérpretes.* Río de Janeiro: Zahar.
Bhabha, Homi
2003 *O local da cultura.* Belo Horizonte: Ed. da UFMG.
Caillé, A.
2009 *Théorie anti-utilitariste de l'action : fragments d'une sociologie générale*. Paris: La Découverte.
de Sousa Santos, Boaventura
2008 *A gramática do tempo: para uma nova cultura política*. 2ª. edic. São Paulo: Cortez Editora.
2010 *Introdução a uma ciência pos-moderna*. Río de Janeiro: Graal Editora.
Escobar, Arturo
2005 "O lugar da natureza e a natureza do lugar: globalização ou pós-desenvolvimento" en: Lander, E. (coord.). *A colonialidade do saber: Eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas.* Buenos Aires: CLACSO.
Godbout, J.; Caillé, A.
1992 *L'esprit du don*. París: La Découverte.
Hall, Stuart
2006 *Da diáspora. Identidades e mediações culturais*. Belo Horizonte: Ed. da UFMG.
Karsenti, B.
1994 *Marcel Mauss. Le fait social total.* París: PUF.
Latouche, S.
1989 *L'occidentalisation du monde*. París: Agalma/La Découverte.
2009 *Pequeno tratado do decrescimento sereno.* Sau Paulo: Martins Fontes.

Martins, Paulo H.
2009 "Reterritorialización, nuevos movimientos sociales y culturales y democracia participativa en América Latina" en: *Convergencia. Revista de Ciencias Sociales*, año 16, núm. 51, septiembre-diciembre, pp.17-44.
2011 "La crítica anti-utilitarista en el Norte y su importancia para el avance del pensamiento poscolonial en las sociedades del Sur" en: *Política y Sociedad. Revista de Sociología Política*, vol. 10, núm. 18, abril, pp.111-132.
Mato, Daniel
2004 *Políticas de igualdad y diferencias sociales en tiempo de globalización.* Caracas: Universidad Central de Venezuela.
Mauss, Marcel
1999 *Sociologie et anthropologie*. 8a. edic. París: PUF.
Rémy, J.
2008 "Jeunes issus de l'immigration et domination poscoloniale: la dette en trop" en: Chanial, P. (dir.) *La société vue du don: Manual de sociologie anti-utilitariste appliquée*. París: La Découverte, pp. 215-228.
Staden, Hans
2007 *Duas viagens ao Brasil: primeiros registros sobre o Brasil.* Porto Alegre: L&PM.

Reseñas:

"Pelea de sapos y bichos" David Vargas Pérez

Umbrales 24, 2013, pp. 271-274

A propósito de una novela reciente de Edmundo Paz Soldán

Reseña de *Norte*
Barcelona: Random House Mondadori, 2011, 282 pp.

Maritza J. Alexandra Saavedra Galindo[1]

El escritor boliviano Edmundo Paz Soldán (Cochabamba, 1967), autor de ocho novelas y cuatro libros de cuentos, entre los que se encuentran *Río fugitivo* (1998), *Sueños digitales* (2000), *La materia del deseo* (2001), *El delirio de Turing* (2003), *Las máscaras de la nada* (1990) y *Amores imperfectos* (1998), además de varios textos ensayísticos y críticos, presenta para sus lectores su más reciente novela titulada *Norte*.

Norte es la historia entretejida de tres personajes (Martín, Jesús y Michelle) que viven en épocas distintas pero se unen a través de una misma problemática: la inmigración. La novela aborda problemáticas referentes a la violencia y a los encasillamientos, señalamientos y estereotipos con los que se mira al extranjero en Estados Unidos. De igual manera, el desarraigo y la no pertenencia a un lugar concreto atraviesan magistralmente la obra, planteando una serie de reflexiones sobre la idealización de los lugares y las diferentes formas de relacionarse con ellos.

En *Norte* realmente ninguno de los personajes tiene un lugar de referencia fijo; son tanto del lugar por el que transitan como de donde nacen, y parecería como si el autor quisiera plantear la posibilidad de que todos

1 Estudió literatura en la Universidad Nacional de Colombia. Con una tesis sobre la narrativa de Edmundo Paz Soldán obtuvo la Maestría en Estudios Latinoamericanos en el Posgrado en Estudios Latinoamericanos de la UNAM. Actualmente realiza sus estudios de doctorado en el mismo programa.

somos de muchos lugares al mismo tiempo y que las fronteras no son más que líneas imaginarias que se prestan para reivindicar diversos prejuicios contra los inmigrantes. La idea del progreso para los inmigrantes en EEUU se torna difusa y más bien da espacio a una reflexión sobre la transformación de los miles de hombres y mujeres que a diario se ven enfrentados a dejar su lugar de origen.

Aunque los tres casos abordados por Paz Soldán en su novela son diametralmente distintos, dan cuenta de una serie de posibilidades sobre lo que significa una frontera –cultural y física–. Los tres personajes consiguen traspasar la línea que divide dos naciones, pero ninguno logra desligarse del todo de su país de origen y del peso cultural que trae encima.

Del mismo modo, se enfatiza la importancia que tienen los inmigrantes en los procesos de transformación social y cultural de Estados Unidos y cómo este país vive inmerso en una realidad multicultural con unas dinámicas particulares que a diario se modifican, se rompen y dependen en gran medida de las labores y acciones ejecutadas por los extranjeros. Los tres protagonistas alteran de diferentes formas el mundo estático y conservador de los norteamericanos y lo propio también harán los personajes secundarios con los que Paz Soldán subrayará la incidencia de los inmigrantes en la cultura estadounidense.

Quizás el personaje que cobra más fuerza en la novela es Jesús, un joven desorientado, lleno de inseguridades y obnubilado por sus obsesiones. Él recorre un camino saturado de violencia, furia y salvajismo, que lentamente lo irá convirtiendo en un asesino serial. Tanto las rutas de viaje y trabajo de Jesús como su nombre se transformarán de acuerdo a sus necesidades, y le permitirán encarnar de diferentes formas el miedo que suelen sentir todas las sociedades por el extranjero, por el desconocido, por el bárbaro.

Su historia es la del inmigrante experto –cruza varias veces y con habilidad la frontera– que mira con desgano y rencor aquel lugar a donde "tiene" que desplazarse y del que siente que sólo recibe desprecio y malos tratos. Es otra vez el inmigrante atrapado en dos mundos; en él se representa no sólo el paso de un mexicano hacia Estados Unidos, sino el tránsito de un hombre por un mundo de pesadillas donde personifica a un justiciero y sus travesías por el mundo real donde huye de la justicia.

La segunda historia devela los más profundos cuestionamientos de un pintor autodidacta, que en medio de la locura o autismo parece preguntarse sobre los cambios de la sociedad, sobre el poder, el abandono, la lealtad y los lazos afectivos. Es la historia del inmigrante que ha sabido llegar a otro lugar buscando mejores oportunidades, pero que en el camino se ha perdido. Trastocada su vida, su realidad y sus objetivos, Martín se presenta como el testimonio vivo de miles de personas que al abandonar sus hogares recuerdan, añoran, idealizan, pero sobre todo desconocen aquel espacio lejano del que partieron hace tanto tiempo y que –en el fondo lo saben– ya no es ni será nunca más como lo recrean en su mente.

Su historia es la de un caminante extraviado, confundido, que se niega a reconocerse derrumbado, pero que en medio de sus delirios analiza y aprende. Martín es el inmigrante que no termina nunca de adaptarse, que padece el idioma, que ignora voluntariamente aquello que le incomoda o que le afecta, pero que al final termina siempre quedándose porque como él dice sobre el manicomio "esa era su casa, no se imaginaba viviendo en otro lugar" (p. 227). Martín, quien antes construía trenes y representaba indirectamente progreso, distancia, ruptura y fronteras, ahora se convierte en un pintor retratista de su tiempo, de su mundo estático y de sus obsesiones. Su migración puede entenderse entre la locura y la cordura como entre un país y otro. Martín simplemente transita.

Finalmente está la historia de Michelle, una joven boliviana estudiante de Literatura que divide su tiempo entre su trabajo en Taco Hut, la difícil relación que tiene con un famoso profesor atormentado y su reconstrucción personal a través del arte. En su intento por desligarse del mundo académico y dedicar su vida a la creación de un impactante comic, Michelle será el personaje con el que se nos permita leer una serie de cuestionamientos éticos, culturales y hasta afectivos al rígido y esquemático mundo universitario. También en ella estará encarnada la idea del inmigrante –aparentemente– más adaptado, y que sin embargo, mantiene una relación tirante con el medio en el que vive.

Si bien la historia de Michelle es determinante para la obra porque es el punto en el que se condensan los hechos de la vida de Jesús y Martín, lamentablemente es la más débil. Paz Soldán no logra otorgarle la suficiente fuerza narrativa a la joven y su historia, salvo por su función de punto de

conjunción, se desvanece a lo largo de la novela. Sin embargo, existe un hecho interesante en lo que refiere a Michelle y es justamente la historia que ella está escribiendo en versión de comic posmoderno y de la que apenas conocemos algunos pocos detalles pero que son suficientes para llegar a ser muy atractivos para los lectores. Al final, el comic que desconocemos se convierte en el punto más llamativo e importante de la propia Michelle.

Por otro lado, los tres personajes centrales también se unen en su necesidad de comunicar aunque empleen caminos y herramientas distintas. Martín empleará las imágenes para ir contando su experiencia y Jesús hará lo propio con la palabra a través de una serie de diarios, mientras que Michelle encontrará una forma de comunicar en la que confluirán las dos experiencias anteriores a través del comic. Todo ello nos lleva a pensar que en la novela Paz Soldán reivindica nuevamente la importancia y la necesidad de transmitir las experiencias: sus personajes se ven inmersos en una suerte de ejercicio de liberación por medio de las palabras y ahora también de la imagen.

La narrativa de la violencia en esta novela permite leer todo tipo de minucias en la transformación psicológica de un asesino serial y, al mismo tiempo, conocer las impresiones e ideas de su perseguidor. Jesús es un personaje que atrapa y que logra generar en el lector muchas emociones, al igual que el policía encargado de investigar los asesinatos, con él Paz Soldán conforma una diada perfecta. Por un lado, el villano, salvaje e instintivo Jesús y por otro, el sargento Fernández, policía reflexivo y melancólico que intenta desesperadamente hacer justicia. Los dos son caras de una misma moneda, dos inmigrantes mexicanos en lados distintos de la ley.

En definitiva, esta es una novela que retrata magistralmente una problemática actual en Estados Unidos y en la que el escritor logra condensar a través del horror las experiencias de tres inmigrantes latinoamericanos. El autor presenta una historia que no sólo involucra a Estados Unidos, sino que permite poner a consideración el sentido de las fronteras y del libre tránsito de todos los ciudadanos por el mundo. También da cuenta de una transformación en el proceso literario de Edmundo Paz Soldán que lo lleva a un estilo más depurado, preciso e inquietante. Con esta novela nuevamente podremos deleitarnos de un magnífico ritmo narrativo y volver de nuevo nuestra mirada hacia uno de los escritores más notables de Bolivia y Latinoamérica.

Umbrales 24, 2013, pp. 275-282

Veedores/as, escritores/as y viajeros/as: un acercamiento a la relación entre imperio, explotación económica y literatura

Reseña de *Ojos Imperiales, Literatura de viajes y transculturación*
de Mary Louise Pratt
Fondo de Cultura Económica, México, 2010, 471 pp.
(2a. edición, aumentada)

María Laura Ise[1]

Con una primera edición en inglés que data del año 1992, y una primera edición en español bajo el sello de la Universidad Nacional de Quilmes (Buenos Aires, 1997), quisiera introducir primeramente algunas breves citas que nos hablan del contexto de publicación de *Ojos Imperiales*, y sobre el cual la propia autora relata con gusto al inicio de sus páginas. A la par de insertar su escritura en los reacomodamientos globales y disturbios ideológicos propios de la década de los ochenta, el libro comienza a escribirse en los años de la era Thatcher-Reagan, "cuando desmitificar el imperialismo parecía más urgente que nunca, y también más difícil" (p. 11); siendo interrumpido además por las luchas institucionales dentro de las universidades norteamericanas: luchas que giraban en torno al currículo de las humanidades a nivel de licenciatura, pero más precisamente "alrededor del legado del euroimperialismo, el androcentrismo y la supremacía blanca en la educación y la cultura oficial" (Idem).

> La escritura de este libro, por lo tanto –señala Pratt– ha estado acompañada por una constante confrontación con las ideologías mismas cuyas obras

1 Maestra en Estudios Latinoamericanos de la Universidad Nacional Autónoma de México. Actualmente realiza estudios de doctorado en Estudios Latinoamericanos en esta institución.

> intenta analizar, y su primera edición en inglés coincide con el año del quinto centenario de la llegada de Colón al continente americano. Ocasión oportuna si las hay, para una reconsideración de la fuerza histórica ejercida por "las ideologías europeas centradas en la posesión territorial y global, foco crítico que atraviesa este libro" (p. 12).

Si pensamos además, siquiera mínimamente, en otras marcas que el contexto intelectual puede imprimirle a la publicación de este texto, no podemos dejar de considerar que ya hace algunos años –mediados de los años setenta para precisar– se viene gestando una corriente de pensamiento que de manera general podemos caracterizar como "estudios poscoloniales".

De modo general, podemos decir que esta línea de reflexión pretende incorporar y cuestionar la posibilidad del reconocimiento de los saberes no hegemónicos, es decir, de las diversas formas de conocimiento que fueron relegadas, sometidas o subalternizadas por la lógica del pensamiento eurocéntrico generada con la modernidad. Ligado a esto, la pretensión ha sido incluir las diversas epistemes, haciendo hincapié en las formas en que se estructura históricamente la geopolítica del conocimiento, teniendo en cuenta los sistemas de poder y de dominación implícitos en dicha construcción.

Esta amplia tarea abre nuevas posibilidades y líneas de investigación: "al tiempo que cuestiona(r) los universales, incorpora(r) temas como los nuevos sujetos históricos, los espacios liminales u ocultos de la dominación, la representación de la otredad en los discursos dominantes, la agencia del subalterno, los saberes no hegemónicos, entre muchos otros cuestionamientos que progresivamente piensan la diversidad de formas en que se vive la experiencia de la modernidad desde una dimensión compleja" (López Nájera, 2010: 11).

A modo de ejemplo de algunos textos clave en línea con estos postulados, y dejando muchísimo por fuera claro está, podemos mencionar los textos *Orientalismo* (1978) y *Cultura e Imperialismo* (1993) de Edward Said. Mientras que el primero se centra en la problemática de la representación y la construcción de la otredad de los discursos oficiales, en el imaginario y las verdades que son transmitidas a través del lenguaje dando lugar al orientalismo moderno como uno de los aspectos del imperialismo y del

colonialismo; el segundo trata más profundamente del "poder para narrar" como vínculo importante entre la cultura y el imperialismo.

La cultura es, entre otras definiciones que aparecen, "una especie de teatro en el cual se enfrentan distintas causas políticas e ideológicas" y "lejos de constituir un plácido rincón de convivencia armónica (…) puede ser un auténtico campo de batalla en el que las causas se expongan a la luz del día y entren en liza unas con otras (…)" (Said, 1993: 14). Hecha esta mínima introducción, veamos qué nos deparan las páginas de tan jugoso texto.

Una primera inmersión a la obra de Mary Louise Pratt nos lleva necesariamente a instalarnos dentro de ciertas preguntas que la escritora formula en torno a los hechos de *mirar*, *escribir y viajar*, acciones que son puestas –de forma documentada por una investigación que le lleva muchos años– dentro de contextos históricos muy precisos, que nos sumergen en una complejidad cada vez mayor, aumentando en densidad a medida que avanzamos cada página.

Pero antes de las preguntas, digamos brevemente que el propósito declarado del libro es –y aquí citamos– colocar "las acciones del imperialismo –en sus formas colonial, neocolonial, no colonial– al alcance de la reflexión y la transformación" (p. 15), tratando así de debilitar el control del mismo sobre la imaginación, el conocimiento y las relaciones humanas en general. Dentro de esto, su tema principal –pero no único– es la literatura europea de viajes y exploración, analizada en relación con la expansión económica y política que se inicia alrededor de 1750, y esto teniendo presentes dos ejes: el de ser un estudio de este género literario a la vez que realizar la crítica de la ideología que le da sustento.

En este sentido su objetivo predominante es mostrar cómo fue que los libros de viajes escritos por europeos sobre partes no europeas del mundo crearon el orden imperial para el público lector de esta región geográfica, dándoles un sentido de propiedad, derecho y familiaridad respecto a diferentes partes del mundo que estaban siendo exploradas, invadidas y colonizadas. Su hipótesis sostiene que estos textos, que generaban curiosidad, emoción y hasta fervor moral acerca del expansionismo europeo –"los libros de viajes tenían éxito" (p. 24), nos dice– fueron uno de los instrumentos clave para hacer que este público se sintiera parte de

un proyecto planetario o –aquí la autora nos remite a Spivak– para crear el "sujeto doméstico" del imperio.

Pero traigamos aquí algunos de los *interrogantes* en torno a esta literatura que permanecen, como latiendo, durante todo el recorrido: "¿Con qué códigos la literatura de viajes y exploración *produjo* –es decir, creó y modeló– "al resto del mundo" para los públicos lectores europeos en diferentes momentos del proceso expansionista de Europa? ¿Cómo ha producido las concepciones que Europa desarrolló y sigue desarrollando acerca de sí misma en relación con algo que ha sido posible llamar "el resto del mundo"? ¿De qué modos las prácticas significativas de la literatura de viajes codifican y legitiman las aspiraciones de expansión económica y de dominio imperial? […]" (p. 25).

Ya de lleno en la línea que se hila a lo largo de todo el texto, Pratt se adentra en las realidades que advierten "el hecho de que los imperios generan en el centro imperial del poder una necesidad obsesiva de *presentar* y *re-presentar* continuamente para sí mismos a sus periferias y sus "otros" súbditos. Para conocerse, el centro imperial depende de sus otros. Y la literatura de viajes, como también otras instituciones, está fuertemente organizada para satisfacer esa necesidad" (p. 25, 26). Todo este corpus de relatos, que constituye la fuente de su estudio, desencadena también otras búsquedas e inquietudes que tienen que ver con la "conciencia de la *existencia de los participantes a los que no oía*. Había una enorme brecha en los archivos. ¿Qué habrán pensado aquellas gentes de los visitantes que recibieron y de los designios imperiales con que llegaron?" (p. 27).

Es a partir del señalamiento de esta relación desigual, ejemplificada a través de la carta de Guamán Poma, que la autora nos introduce en uno de los conceptos clave de su obra, las *zonas de contacto*: "espacios sociales donde culturas dispares se encuentran, chocan y se enfrentan, a menudo dentro de relaciones altamente asimétricas de dominación y subordinación, tales como el colonialismo, la esclavitud, o sus consecuencias como se viven en el mundo de hoy" (p. 31). Concepto que es puesto inmediatamente en relación con otro, parte fundamental y complementaria del mismo, que nos sirve para ahondar en la visión de quienes son la parte receptora de las acciones del imperialismo, en su propio conocimiento e interpretación.

El término de *transculturación* –parte del título de la obra, que la autora remite a su vez a los textos de Fernando Ortiz y Ángel Rama– es ubicado como un fenómeno que sucede dentro de la zona de contacto y que se utiliza para "describir cómo los grupos marginales o subordinados seleccionan e inventan a partir de los materiales que les son transmitidos por una cultura dominante o metropolitana" (p. 32). Marie Louise nos aclara que en este libro solo empieza a encarar esta cuestión, no solo a través de textos literarios sino también de imágenes que van hilándose a lo largo de todos los capítulos.

Nos será difícil ahondar en profundidad las tres partes y los nueve capítulos que tiene este texto, pero haremos un esfuerzo para dar con las líneas más importantes o que se manifiestan con más fuerza, en una elección quizás un tanto arbitraria. La primera parte, denominada "Ciencia y sentimiento, 1750-1800", arranca precisamente en esta fecha y está marcada por dos procesos que se intersectan: "Uno es el surgimiento de la historia natural como estructura de conocimiento; el otro, el viraje hacia la exploración de los interiores continentales, algo muy diferente a la exploración marítima" (p. 36, 37), procesos ambos que registran un cambio en lo que podría llamarse la "conciencia planetaria europea" y que indican un giro en la comprensión que las élites tenían de sí mismas y de sus relaciones con el resto del mundo. Es esta nueva conciencia un elemento básico en la construcción del eurocentrismo moderno: "El *ojo* (letrado, masculino, europeo) que sostenía el sistema podía hacer familiares ("naturalizar") nuevos sitios/visitas inmediatamente en el primer contacto, al incorporarlos al lenguaje del sistema. (…) Aquí nombrar, representar y tomar posesión son una sola cosa; el *acto de nombrar* produce la realidad del orden" (p. 71, 74).

Se siguen aquí una serie de ejemplos impregnados por una visión utópica e inocente de la autoridad europea global –son los llamados relatos de la *anticonquista*– que ilustran el impacto de la historia natural y la ciencia global sobre la literatura de viajes: "La historia natural brindó medios para narrar viajes y exploraciones tierra adentro que no apuntaban al descubrimiento de rutas comerciales sino a la vigilancia territorial, la apropiación de recursos y el control administrativo […] En la literatura de viajes, sostengo, la ciencia y el sentimiento codifican la frontera imperial

en los dos lenguajes eternamente complementarios y en pugna de la subjetividad burguesa" (p. 85).

"La reinvención de América, 1800-1850", segunda parte del libro, comienza con el arribo de Alexander von Humboldt y Aimé Bonpland a América del Sur en 1799, viaje que establece los "lineamientos para la reinvención ideológica de América del Sur que tuvo lugar a ambos lados del Atlántico durante las trascendentales primeras décadas del siglo XIX" (p. 211). Partiendo del contexto del fin del dominio colonial español, esta parte recrea el momento de renegociación de las relaciones entre la América española y Europa del Norte: "relaciones en política y en economía y, con idéntica necesidad, relaciones de representación e imaginación" (p. 213).

Es justamente este proceso de reinvención ideológica de América del Sur el que compromete "las energías y la imaginación de los intelectuales y de amplios públicos lectores en ambos hemisferios, aunque no necesariamente del mismo modo" (p. 213). Iniciando con un capítulo dedicado a los escritos de Humboldt –fundacionales para las visiones de ambos grupos–, se argumenta: "Lo que fue válido para Colón volvió a ser válido para Humboldt: el estado de naturaleza virgen es celebrado como un estado vinculado con el proyecto de intervención transformadora de Europa […], en un relato en donde la teleología euroexpansionista constituye el 'encanto' de la narrativa" (p. 240, 244). Sigue a esto un estudio de textos desde 1810 a 1830, cuando la América se encontraba completamente abierta a los visitantes de estas partes de Europa: la vanguardia capitalista con su retórica de conquista y las exploratrices sociales –primeras mujeres que son consideradas dentro de este género– son los viajeros/as escritores/as que signan este momento.

Finalmente se indaga en las visiones y posiciones de lo que llama la "lógica cultural euroamericana (criolla)", cerrando de algún modo un círculo de referencias de una paradójica y difícil situación cultural neocolonial: "Una y otra vez en los textos fundacionales de la literatura hispanoamericana, la estetizada América virgen de Humboldt brindó un punto de partida para la elaboración de prescripciones cívicas y morales para las nuevas repúblicas. Su reinvención de América para Europa fue transculturada por los euroamericanos a un proceso criollo de autoinvención […] Política e ideológicamente, el proyecto liberal criollo implicaba la fundación de una sociedad y una

cultura americanas descolonizadas e independientes, manteniendo al mismo tiempo los valores europeos y la supremacía blanca" (p. 322).

En cuanto a la tercera y última parte, "La estilística imperial, de 1860 a la segunda mitad del siglo XX", su recorrido comienza con la descripción de la escena que denomina "soy monarca de todo lo que veo", encarnada en los exploradores británicos que dedican la década de 1860 a buscar la fuente del Nilo. Estos exploradores utilizan un tipo de descripción verbal que tiene como propósito presentar ante la audiencia nacional los momentos cumbre en los que los "descubrimientos" geográficos eran "ganados" para Inglaterra: "En fin de cuentas, el acto mismo del *descubrimiento* –en cuyo nombre se sacrificaron incontables vidas y se soportaron intolerables sufrimientos– consistió en lo que la cultura europea considera una experiencia puramente pasiva: *mirar*" (p. 366).

Es precisamente esta vívida retórica imperial la que perdura al día de hoy en los escritos de sus "herederos poscoloniales, a quienes les queda poco en el planeta para pretender conquistar" (p. 364). En "El lamento del hombre blanco" Pratt analiza relatos de viajes contemporáneos –década de 1970– en donde la escena del "monarca de todo lo que veo" se repite, aunque ahora se escribe "desde los balcones de hoteles de las grandes ciudades del Tercer Mundo. Allí, como sus antecesores exploradores, los aventureros poscoloniales se posan para pintar la significación y el valor de lo que ven" (p. 387). Agotado hace tiempo el mito de la misión civilizadora, "no tiene justificación este deshumanizador hábito occidental de *representar a otras partes del mundo como carentes de historia*" (p. 392).

Pasando por un interesante análisis de escritores tales como Piglia, García Márquez y Quiroga, sostiene que su "manera de trabajar la neocolonialidad como materia prima de la creación es un aspecto singular y estimulante de los modernismos latinoamericanos" (p. 414). Como aspecto final de su libro nos deja una estimulante y rica reflexión en torno a la idea de la movilidad humana hoy en día –1980-2007–, centrada no solo en el turismo masivo y la globalización, sino también en la migración de trabajadores desde los países pobres a los más ricos. Aquí sostiene que tanto los tropos como las convenciones de la literatura de viajes, cuyo recorrido hemos analizado a lo largo del libro, aún están con nosotros, aunque es

evidente que sus formas han mutado tanto como las relaciones imperiales que expresaban entonces.

En un triste pero cierto ejemplo acerca de la "literatura de supervivencia", se narra cómo este género reaparece con una nueva variante en la década de los noventa: "esta vez, los dramas ocurrían en las fronteras mismas de la metrópolis" (p. 432), en los relatos de inmigrantes que naufragan diariamente y que aparecen como noticia en el periódico.

Paradójico final del libro, donde los escenarios que se describen brindan registros alternativos que contradicen y más bien niegan los glamorosos relatos que la globalización difunde sin cesar. Hoy, "*la metrópoli se contempla a sí misma* en estas narrativas de la no-supervivencia, representándose a sí misma como una fortaleza sostenida por la exclusión violenta y sitiada por gente desesperada […]" (p. 437).

Bibliografía

Said, Edward W.
2009 *Orientalismo*. México: De Bolsillo.
1993 *Cultura e Imperialismo.* Barcelona: Anagrama.
López Nájera, Verónica Renata
2010 *Renovar, repensar, resignificar: derroteros del pensamiento crítico latinoamericano en el contexto de la globalización. Perspectiva poscolonial en Bolivia*, tesis doctoral, UNAM, México.

Contenido

Introducción. *Maya Aguiluz Ibargüen* 9

Tema central
Emplazamiento y transposiciones en los estudios culturales latinoamericanos

El debate replicante: imaginarios políticos y culturales

Reimaginando el 'Hemisferio Sur': Reflexiones sobre la naturaleza del Estado-nación. *Ileana Rodríguez* 27

Renovada importancia de los estudios desde y sobre Nuestra América *Horacio Cerutti Guldberg* 47

Sobre los orígenes de eso que llamamos modernidad: un mar de discusión *José Guadalupe Gandarilla Salgado* 55

El Estado es sólo la punta del iceberg. Consideraciones teóricas sobre la crisis del Estado neoliberal y el giro a la izquierda en América Latina. *Audun Solli* 85

Analítica de las subjetividades: palabra y memoria

Los afrodescendientes y sus organizaciones en 'Nuestra América': olvido y memoria de las banderas panafricanistas y racialistas. *Ricardo Melgar Bao* 107

El testimonio como memoria de futuro. *Silvia Soriano Hernández* 139

Recuerdos del presente. La casa de los conejos. Una mirada lateral a la experiencia de la militancia y la violencia política en Argentina. *Gilda Waldman M.* 155

Políticas del nombre en el territorio de los estudios latinoamericanos

Modernidades alternativas: una discusión desde Bolivia. *Ivonne Farah y Mauricio Gil* 173

Estudios Queer: Una mirada desde/hacia América Latina. *María Amelia Viteri* 203

Excepcionalidad de la violencia. *Maya Aguiluz Ibargüen* 219

Interrogando las fronteras del conocimiento sociológico: globalización, descolonización y don. *Paulo Henrique Martins* 251

Reseñas

A propósito de la novela *Norte* de Edmundo Paz Soldán *Maritza J. Alexandra Saavedra Galindo* 271

Reseña de *Ojos Imperiales. Literatura de viajes y transculturación* de Mary L. Pratt *María Laura Ise* 275